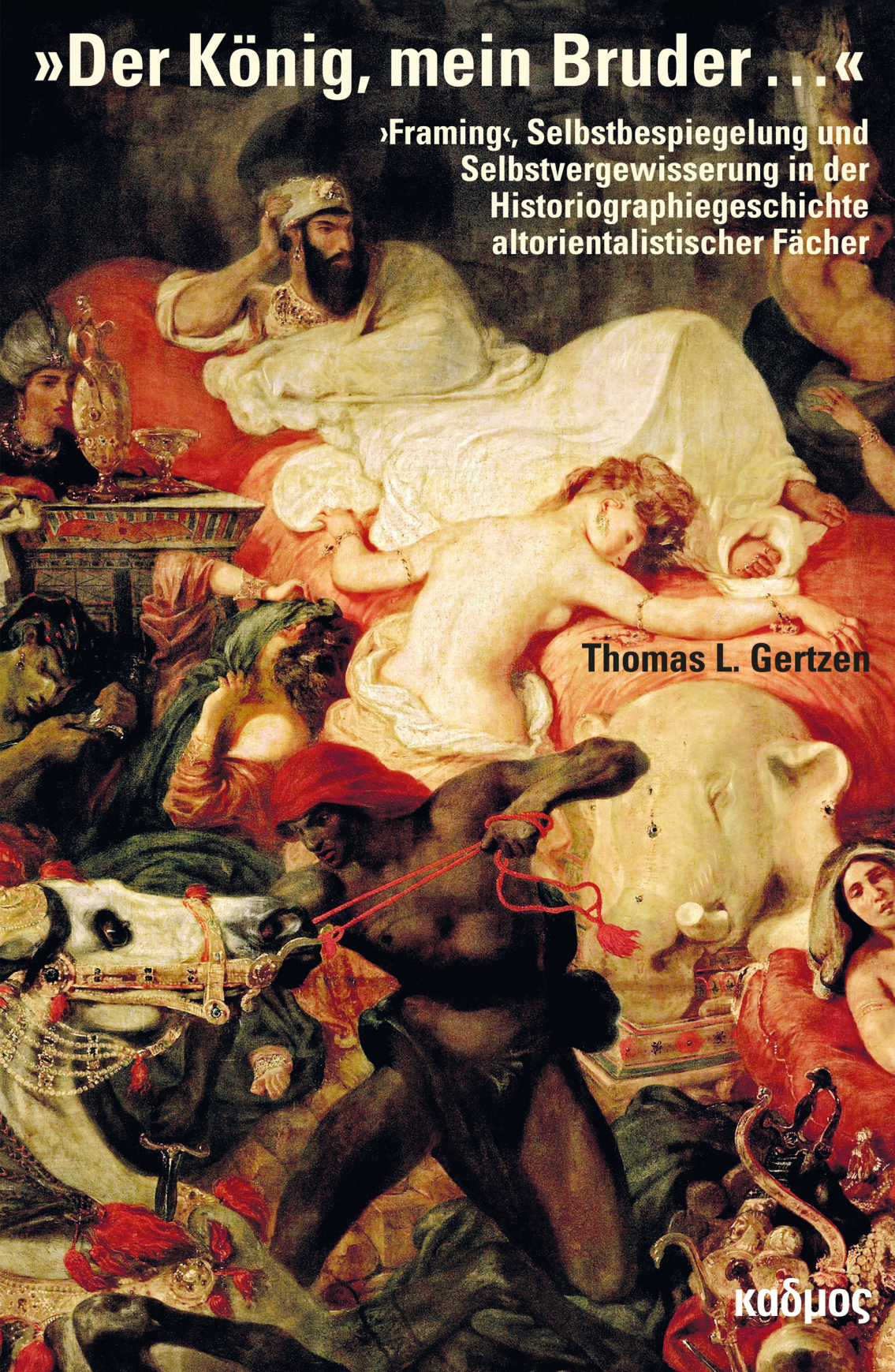


»Der König, mein Bruder ...«

»Framing«, Selbstbespiegelung und
Selbstvergewisserung in der
Historiographieggeschichte
altorientalistischer Fächer

Thomas L. Gertzen



καδμος

THOMAS L. GERTZEN
»DER KÖNIG, MEIN BRUDER...«

Thomas L. Gertzen

»Der König, mein Bruder...«

›*Framing*‹, Selbstbespiegelung und
Selbstvergewisserung in der Historiographie-
geschichte altorientalistischer Fächer

Kulturverlag Kadmos Berlin

Die Publikation wurde ermöglicht durch eine Ko-Finanzierung
für Open-Access-Monografien und -Sammelbände
der Freien Universität Berlin.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages
unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2024, Kulturverlag Kadmos Berlin. Wolfram Burckhardt
Alle Rechte vorbehalten

Internet: www.kulturverlag-kadmos.de

Umschlaggestaltung: Wolfram Burckhardt

Gestaltung und Satz: readymade

Druck: booksfactory

Printed in EU

ISBN 978-3-86599-565-0

DOI: <https://doi.org/10.55309/e5kg83m7>

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Common Lizenz: CC BY-NC-ND 4.0

Mein Freund, die Zeiten der Vergangenheit
sind uns ein Buch mit sieben Siegeln.
Was ihr den Geist der Zeiten heißt,
das ist im Grund der Herren eigener Geist,
in dem die Zeiten sich bespiegeln.

J.W. v. Goethe, Faust I

Für Reni

Inhalt

Vorwort	9	
1	Einleitung	13
1.1	Immer noch Angst vor dem ›linguistic turn‹? Diskurs und Diskurshoheit.	23
1.2	Ein zentraler Begriff: Orientalische Despotie	29
1.3	Königtum und Götterwelt, Theokratie nach H. Frankfort.	37
1.4	Wer kennt sie nicht? – Bürokratie (im Alten Orient)	44
2	Fallbeispiele	51
2.1	›Arbeiter und Arbeiterbewegung‹ im Alten Ägypten	51
2.2	Von Hammurapi bis zu Wilhelm dem Großen.	63
2.3	›Altisrael‹ – Staat oder Religion im Alten Orient.	76
2.4	Amarna: Geburtsstätte des Monotheismus oder Totalitarismus?	89
2.4.1	Der ›Sonnenkönig‹, pharaonischer Absolutismus und Internationale Beziehungen	91
2.4.2	›Ketzer‹ oder ›Reformator‹? Anfänge totalitärer Herrschaft in Amarna?	95
2.4.3	Epilog: Echnaton als Vorgänger Mohammeds? Versöhnung nationaler, ethnischer und religiöser Identitäten in Ägypten	109
2.5	›Alexander sah die Dinge mehr wie ein Deutscher‹	117
2.6	›Neusumerische Renaissance‹ und ›Bauern mit Geschmack‹	130
2.7	Eros und Gynäkokratie im Alten Orient	142

2.8	Magna Charta ² – Der Kyros-Zylinder als erste Erklärung der Menschenrechte.	157
2.9	Karthago – Freund und Feind	170
3	Schluss	189
4	Anhang.	201
4.1	Literaturverzeichnis	201
4.2	Abbildungsnachweis.	219
4.3	Register.	220

Vorwort

»*Rethinking Oriental Despotism*« – so lautete das Thema bzw. die Aufgabenstellung der DFG-Kollegforschungsgruppe 2615, die mir ab Mai 2022 ein *Fellowship* als Gastwissenschaftler an der Freien Universität Berlin ermöglicht hat. Erklärtes Ziel der KFG ist: »eine Neuakzentuierung der Forschung zu politischen Ordnungen in den Gesellschaften des Alten Orients: Gegenüber in vielen Fällen unzureichenden statischen Konzepten wie Despotie, Theokratie und Bürokratie.«¹

Vorausgegangen waren eine Reihe von Gesprächen mit Eva Cancik-Kirschbaum bei denen die Fragestellung nach – und der Begriff – eines möglichen historiographischen ›framings‹ in den Darstellungen zur Geschichte altorientalischer Kulturen entwickelt worden sind. Ausgehend von den bereits in einem früheren Projektzusammenhang gemachten Beobachtungen zur Subjektivität chronologischer Epocheneinteilungen und entsprechender historischer Darstellungen in der Ägyptologie, sollte nunmehr die Zeitgeistigkeit der Forschung und insbesondere der Geschichtsdarstellung altorientalistischer² Fächer ergründet und die Genese bestimmter Begriffe, Kategorisierungen und Zuschreibungen, v.a. aber die dahinterstehenden zeitgeistigen Diskurse und Konzepte beleuchtet werden.

Damit eröffnet sich ein weitgespanntes Forschungsfeld, welches nicht nur das Desiderat einer altorientalistischen Historiographiegeschichte zum Gegenstand hat, sondern darüber hinaus auch Fragen der fachinternen Erinnerungskultur und Methodenreflexion berührt. Ein einzelner Bearbeiter kann jedoch im Rahmen einer zwölf-monatigen Förderdauer keine umfassende und erst recht keine erschöpfende Behandlung eines

1 KFG Homepage: <https://www.geschkult.fu-berlin.de/e/rod/index.html>.

2 Obwohl der Begriff Altorientalistik heutzutage der Benennung der urspr. als Assyriologie bezeichneten Disziplin dient, wird das Alte Ägypten und mit ihm die Ägyptologie in dieser Arbeit als Teil des ›Alten Orients‹ und altorientalistischer Forschung aufgefasst und nur im Bedarfsfalle von ›Assyriologie‹ und Vorderasiatischer Archäologie unterschieden. Der adjektivische Gebrauch ›altorientalistisch‹ schließt hier also immer die Ägyptologie mit ein.

derart vielschichtigen und komplexen Themas leisten. Deshalb soll die vorliegende Untersuchung durch die Vorstellung einiger ausgesuchter Fallbeispiele v. a. die Vielfalt möglicher Untersuchungsgegenstände und Fragestellungen herausstellen und exemplarisch behandeln.

Dabei stehen die Wechselwirkungen von Wissenschaft und ihren gesellschaftspolitischen Rahmenbedingungen ebenso im Fokus der Betrachtung, wie deren Auswirkungen auf die Wahrnehmung bzw. Darstellung der gesellschaftlichen, politischen und staatlichen Verhältnisse innerhalb der Region, oder besser des *Chronotops* ›Alter Orient‹.

Erste Überlegungen hierzu konnte ich bereits im Rahmen des internationalen Symposiums »Pyramids and Progress: Perspectives on the Entanglement of Imperialisms and Early Egyptology (1800–1950)« in meinem Vortrag zu den »Empires of Mind« deutscher Ägyptologen des 19. und frühen 20. Jh., im November 2021 in Leuven zur Diskussion stellen. Dort habe ich das Interesse der Kolleginnen und Kollegen an einer Ausweitung der Untersuchung über den selbstgewählten – und auch in der vorliegenden Arbeit verfolgten – Schwerpunkt auf den deutschsprachigen Raum hinaus wahrgenommen. So habe ich mich bei der Behandlung einzelner Fallbeispiele um die Berücksichtigung einer internationalen Perspektive bemüht und in einigen Fällen durch den direkten Vergleich historiographischer Praktiken, insbesondere im englischsprachigen Raum, weitergehende Einsichten gewinnen können. Dennoch muss im Hinblick auf den transnationalen Charakter altorientalistischer Forschungen die bewusste Beschränkung dieser Studie auf den deutschsprachigen Raum betont werden.

Bei der Benennung möglicher Vorstudien oder Vorbilder kann auf eine Reihe sowohl deutschsprachiger³ als auch englischsprachiger Publikationen verwiesen werden: Fast schon ein Klassiker ist die grundlegende Arbeit von Barbara Becker zur sog. »Neusumerischen Renaissance« von 1985, zu der in jüngster Zeit eine Reihe weiterer Studien zur Geschichte der Altorientalistik hinzugetreten sind. Speziell zur Rezeption der Amarna-Zeit liegen sowohl eine Monographie von Dominic Montserrat (2000), als auch ein Artikel zu der hierbei zur Anwendung kommenden Rhetorik von Carol Lipson (2013) vor.⁴ Lindsay

3 Eine immer noch beachtenswerte Vorstudie – die allerdings längst nicht mehr den aktuellen Forschungsstand reflektiert – stellt die Schrift von Stadnikov, *Die Bedeutung des Alten Orients* dar.

4 Montserrat, *Akhenaten. History, Fantasy and Ancient Egypt*; Lipson, *Comparative Rhetoric, Egyptology, and the Case of Akhenaten*.

Ambridge hat sich in ihrer 2010 in Michigan vorgelegten Doktorarbeit mit dem Spannungsverhältnis zwischen »History and Narrative« in den historiographischen Arbeiten des amerikanischen Ägyptologen James Henry Breasted und dem zugrundeliegenden rassistischen Weltbild auseinandergesetzt.⁵ Aus dem deutschsprachigen Raum ist insbesondere ein 2016 durch Susanne Voss und Dietrich Raue herausgegebener Sammelband zu den »Wissenshintergründen« der »deutschen Ägyptologie im 20. Jahrhundert« zu erwähnen.⁶

Darüber hinaus gilt es ausdrücklich anzuerkennen, dass dieses Projekt nicht ohne Vorbilder aus anderen fachlichen, speziell altertumswissenschaftlichen Zusammenhängen unternommen werden musste. Gerade die deutschen klassischen Altertumswissenschaften pflegen seit einiger Zeit eine intensive Auseinandersetzung mit den Wechselwirkungen von Weltanschauung und (ihrer eigenen) Wissenschaft. Ich nenne hier stellvertretend v. a. die Arbeiten von Karl Christ und Stefan Rebenich⁷ aber auch eine bemerkenswerte Fallstudie von Fausto Parente zur Haltung des (zu einem ägyptologischen Thema promovierten) Historikers Eduard Meyer gegenüber dem Judentum.⁸

Trotz, oder gerade wegen der hier angeführten zahlreichen Anknüpfungspunkte an andere und übergeordnete Forschungsfragestellungen, soll sich die vorliegende Arbeit auf den oben beschriebenen Schwerpunkt konzentrieren und im Rahmen der KFG »*Rethinking Oriental Despotism*« die Darstellungen politischer und gesellschaftlicher Ordnungen des ›Alten Orients‹ in altorientalistischen Fächern, mit einem Fokus auf den deutschsprachigen Raum, in den Blick nehmen.

Ich möchte die Gelegenheit nutzen, mich bei den Leitern der Kollegforschungsguppe 2615, Eva Cancik-Kirschbaum und Jörg Klinger noch einmal ausdrücklich für die Möglichkeit eine Fragestellung jenseits der gängigen altorientalistischen Forschungsprogrammatik zu verfolgen, bedanken. Der Austausch mit Kollegen innerhalb und außerhalb der KFG hat dieses Projekt befördert und mir bei seiner Bearbeitung zu neuen Einsichten verholfen. Heike Behlmer hat mir zudem die Möglichkeit eingeräumt, meine Forschungen im Rahmen eines im Wintersemester 2022/23 am Seminar für Ägyptologie und Koptologie der Universität

5 Ambridge, *History and Narrative*.

6 Voss/Raue, *Georg Steindorff und die deutsche Ägyptologie*.

7 Christ, *Hellas. Griechische Geschichte und deutsche Geschichtswissenschaft* & Rebenich, *Die Deutschen und ihre Antike*.

8 Parente, *Die Entstehung des Judentums*.

Göttingen abgehaltenen Blockseminars zu »Orientalismus und Antisemitismus – Identitäten und Projektionen in der Erforschung des ›Alten Orients‹ « Studierenden des Seminars zu vermitteln und mit ihnen zu diskutieren – auch durch diese Diskussionen ist meine Auseinandersetzung mit dem Thema weiter angeregt worden.

Mein Dank gilt ebenso Kirsten Otto, die durch ihre kritische und ›fachfremde‹ Durchsicht von einzelnen Textabschnitten wesentlich zur Lesbarkeit dieses Bandes beigetragen hat, wobei alle etwaig verbliebenen Fehler oder gar Ungereimtheiten allein auf mich zurückgehen.

Herrn Wolfram Burckhardt und den Miterbeiterinnen des Kadmos-Verlages danke ich für eine professionelle und angenehme Zusammenarbeit, die eine ansprechende Präsentation meiner Forschungsergebnisse gewährleistet hat.

Ermöglicht wurde diese Arbeit im Rahmen der KFG und die vorliegende Publikation durch eine Finanzierung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Berlin, 2023

Thomas L. Gertzen

1 Einleitung

Das historische Interesse wird eben immer von der Gegenwart bestimmt.¹

Die Formel: »Zu NN, König von NN, meinem Bruder, sprich:« ist eine gängige Einleitung für Briefe aus dem Tontafelarchiv, welches in der Residenzstadt des Pharaos Echnaton, dem heute als Amarna bezeichneten Fundort in Mittelägypten entdeckt wurde.² In dieser Korrespondenz haben die Könige Ägyptens, Amenhotep III. und sein Nachfolger Amenhotep IV./Echnaton mit den Herrschern anderer Reiche des östlichen Mittelmeerraumes und Mesopotamiens, darunter denen von Assyrien, Babylonien, Hatti, Mitanni und Zypern über den Austausch von Geschenken, den Empfang von Gesandtschaften und die Anbahnung von Eheschließungen zwischen den regierenden Häusern verhandelt.

Dabei signalisierte die Bezeichnung des Korrespondenzpartners als »Bruder« die Anerkennung einer gewissen Gleichrangigkeit, die diese Schreiben z. B. von jenen, die die Pharaonen an ihre abhängigen ›Vasallen« im Raum der Levante gerichtet haben, grundsätzlich unterscheidet.

Die hier skizzierten Inhalte der in (babylonisch-)akkadischer Sprache und Keilschrift geschriebenen Texte, haben frühzeitig zu Vergleichen und Analogien Anlass gegeben und in dem Austausch der Herrscher des Alten Orients die Anfänge internationaler Beziehungen und Diplomatie erkennen lassen.³ Dabei bedeutet die Übersetzung bestimmter Begriffe zwangsläufig immer eine Interpretation und regt das Bemühen um ein Verständnis der zugrundeliegenden historischen Rahmenbedingungen zu Assoziationen mit anderen Epochen der (europäischen) Geschichte

1 Meyer, *Geschichte des Altertums*⁷, Bd. 1.1, 193.

2 Vgl. Moran, *The Amarna Letters*, passim; zur Erwerbungs-geschichte: Gertzen, *Denn was ich Ihnen als Phantasie bezeichnet habe*.

3 Cohen/Westbrook, *Amarna Diplomacy*; zur weiter gefassten kulturgeschichtlichen Einordnung: Podany, *Brotherhood of Kings*, hier bes. 191–216; Altman, *Tracing the Earliest Recorded Concepts of International Law*.

an. Auf diese Weise erscheint uns die weit zurückliegende Vergangenheit ›seltsam‹ vertraut und wird dadurch verständlich und begreifbar.

Andererseits wird so die Welt des ›Alten Orients‹ – allein dies schon vielmehr ein dezidiert europäisches Konstrukt als eine historische Realität – mit (etischen) Begriffen beschrieben und erklärt, die dort keinerlei (emische) Entsprechung gefunden haben dürften. Dieses Problem hat die Altorientalistik frühzeitig erkannt und ihm das Konzept einer »Eigenbegrifflichkeit« entgegengestellt.⁴

Spätestens mit Beginn des 20. Jh. und der Ausrufung eines ›*linguistic turns*‹ sind solche Fragen systematisch im Rahmen der (Sprach-)Philosophie und Erkenntnistheorie erörtert worden. Die Frage, ob Geschichtswissenschaft so nicht vielmehr als Geschichtsphilosophie oder Historiographie sogar als ›literarische‹ Tätigkeit aufgefasst werden müsste, hat in der zweiten Hälfte des vorangegangenen Jahrhunderts gerade in Deutschland zu heftigen Debatten geführt.⁵ An dieser Stelle sollen derart grundsätzliche Fragen oder ›Extrempositionen‹ nicht diskutiert werden – wenngleich dieser Kontext einleitend kurz referiert werden muss (vgl. 1.1). Vielmehr geht es bei der vorliegenden Untersuchung um die Frage der zeitgeistigen Beeinflussung der Darstellungen zur Kulturgeschichte im Rahmen altorientalistischer Fächer, vornehmlich der Ägyptologie, Assyriologie/Altorientalistik sowie der Vorderasiatischen Altertumskunde und angrenzender Gebiete, mit einem Schwerpunkt auf den ›politischen‹ Bereich, bezogen sowohl auf die politischen, weltanschaulichen, sowie ideologischen Rahmenbedingungen altorientalistischer Forschung während des 19. und 20. Jh., als auch auf die Interpretation und Darstellung von Staatlichkeit und gesellschaftlichen Ordnungen in der (weiter zurückliegenden) Vergangenheit.

Dabei gilt es grundsätzlich zwischen der unbewussten Beeinflussung oder vermittelnden Vergleichen und Analogien, ›dirigistischen‹ Einflussnahmen, insbesondere in totalitären Regimen, wie dem »Dritten Reich« oder der DDR, aber auch der bewussten ›Einrahmung‹ bzw. Auslegung der Vergangenheit, einem ›*framing*‹ durch die Autoren, zu unterscheiden.

Weiterhin müssen Projektionen und Identifikationen dahingehend unterschieden werden, ob bestimmte Verhältnisse oder (so empfundene) Übelstände der eigenen Erfahrungswelt auf altorientalische Kulturen

4 Sallaberger, *Benno Landsbergers »Eigenbegrifflichkeit«*.

5 Vgl. Schöttler, *Wer hat Angst vor dem »linguistic turn«?*; Für die Altertumswissenschaften: Poirier/Poirier, *Archäologie zwischen Imagination und Wissenschaft*.

›übertragen‹ oder als positiv wahrgenommene Aspekte darin ›(wieder-) erkannt‹ bzw. besonders betont wurden. In beiden Fällen diente der Gegenstand historiographischer Forschung mehr der Selbstbeschau und Selbstdarstellung als denn der Untersuchung der Verhältnisse in der Vergangenheit. Der britische Historiker Robin G. Collingwood hat zum Vorgehen einiger Kollegen in ihren historischen Darstellungen folgende Beobachtung festgehalten:

Their characteristic feature is the labelling of certain historical periods as good periods, or ages of historical greatness, and of others as bad periods, ages of historical failure or poverty. The so-called good periods are the ones into whose spirit the historian has penetrated, owing either to the existence of abundant evidence or to his own capacity for re-living the experience they enjoyed; the so-called bad periods are either those for which evidence is relatively scanty, or those whose life he cannot, for reasons arising out of his own experience and that of his age, reconstruct within himself. [...] This distinction between periods of primitiveness, periods of greatness, and periods of decadence, is not and never can be historically true. It tells us much about the historians who study the facts, but nothing about the facts they study.⁶

Auch die Autoren und ihre Geschichtsdarstellungen selbst müssen differenziert, womöglich kategorisiert, und bestimmte Vorannahmen überprüft werden: So sind gewisse Formen historiographischen ›*framings*‹ besonders häufig in populärwissenschaftlichen Darstellungen anzutreffen oder vielmehr deutlicher zu erkennen. Die Annahme hingegen, dass Fachwissenschaftler im Gegensatz zu ›Laien‹ grundsätzlich weniger, zumindest aber weniger unreflektiert von zeitgeistigen Einflüssen in ihrer Arbeit beeinträchtigt werden, wäre erst zu überprüfen.

Im Falle der Ägyptologie hat Martin Fitzenreiter sogar die These aufgestellt:

Die Herkunft der modernen Ägyptologie aus einem komplexen abendländischen Rezeptionsphänomen ist bereits gut erforscht, [...]. Das Bekenntnis, dass auch die moderne Ägyptologie ein Kind der ›Europäischen Konstruktion Altägyptens‹ ist, muss also nicht mehr formuliert werden.⁷

Ägyptologie erschiene somit als ein Phänomen oder eine ›Spielart‹ der Ägyptenrezeption. Fitzenreiter hat im Übrigen – zutreffender Weise – darauf hingewiesen, dass die Ägyptologie zumindest nicht ohne

⁶ Collingwood, *The Idea of History*, 327.

⁷ Fitzenreiter, *Europäische Konstruktionen Altägyptens*, 323.

weiteres als Geschichtswissenschaft begriffen werden kann.⁸ Dies gibt bereits einen Hinweis darauf, dass sich die Auseinandersetzung mit den hier zu besprechenden Fragestellungen teilweise in den Bereich der Rezeptionsforschung und – weg von einer reinen Disziplinen- und Wissenschaftsgeschichte – in eine weiter gefasste Wissensgeschichte verlagert, wobei aber nicht ›*knowledge production*‹, also ein (vermeintlich objektiver) Erkenntnisgewinn oder Erkenntnisprozess, sondern die (subjektive) Interpretation des historischen Befundes im Zentrum der Betrachtung steht.

Interessanterweise hat die Ägyptologie selbst, allen voran durch Jan Assmann, methodische Ansätze zu einer entsprechenden Untersuchung bereitgestellt, als dieser von der »Semiotisierung« der Vergangenheit (in alten Kulturen), einer »Aufladung mit Sinn und Bedeutung« gesprochen hat.⁹ – Wäre es so abwegig, ähnliche Prozesse ebenfalls in der ägyptologisch-altorientalistischen Historiographie zu vermuten? Dabei weist Assmann deutlich darauf hin: »Orientierung in der Zeit ist etwas anderes als historische Forschung«¹⁰, weil die Zielsetzungen und der Zweck verschieden sind. An dieser Stelle muss es deshalb um die Frage gehen, ob diese Unterscheidung immer geleistet worden und in den historischen Darstellungen im Rahmen altorientalistischer Fächer erkennbar ist.

Assmann hat sich mit dem ägyptischen oder altorientalistischen Geschichtskonzept oder besser dem Verhältnis alter Kulturen zu (ihrer eigenen) Vergangenheit auseinandergesetzt. Geschichtsschreibung oder eine Art Geschichtsbewusstsein erscheint dabei als eine relativ späte Erscheinung der griechischen ›Geschichtsschreiber‹.¹¹ Assmann hat in diesem Zusammenhang deutlich darauf hingewiesen:

daß die erinnernde Repräsentation von Vergangenheit keinem universalen und daher nicht weiter erklärungsbedürftigen »Geschichtssinn« entspringt, sondern grundsätzlich unwahrscheinlich ist und aus den je besonderen Motiven heraus erklärt werden muß. Erinnert wird Vergangenheit nur in dem Maße, wie sie gebraucht wird und wie sie mit Sinn und Bedeutung erfüllt, also semiotisiert ist.¹²

⁸ Fitzenreiter, *Geschichtsforschung und Ägyptologie*; die Frage bildete schon den Gegenstand einer Magisterarbeit: Opitz, *Ägyptologie im Umfeld historischer Wissenschaften*.

⁹ Assmann, *Zeit und Geschichte*, 14.

¹⁰ Ebenda, 7.

¹¹ Zur Frage einer altägyptischen Geschichtsschreibung rezent: Popko, *Untersuchungen zur Geschichtsschreibung* & Derslb. *History Writing in Ancient Egypt*.

¹² Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 297.

Die (Er-)Klärung der Motive, bzw. das Bedürfnis nach »Orientierung in der Zeit« sind aber durchaus auch Aspekte einer rezenteren Historiographiegeschichte. So hat der Historiker Jörn Rösen »eine spezifische, der Zeiterfahrung gewidmete Sinnbildungsleistung« der Geschichtsforschung als »zu Grunde« liegend erkannt.¹³

Die Basis der nachfolgenden Untersuchung besteht daher in der These:

Im Rahmen altorientalistischer Forschung werden altorientalische Quellen vor einem spezifischen zeitgeistigen Hintergrund interpretiert und bewusst oder unbewusst im Sinne einer geschichtspolitischen Selbstvergewisserung instrumentalisiert. Dieser Prozess, der Geschichte einen interpretativen »Rahmen zu geben«, wird als *framing* bezeichnet.

Diese These muss sogleich mit einigen einschränkenden Erläuterungen versehen werden: So ist das Adjektiv »geschichtspolitisch« an dieser Stelle nicht zwingend auf eine politisch/ideologische Ausrichtung gemünzt, sondern beschreibt lediglich das Gerichtet-sein im Sinne der eigenen Weltanschauung. Gerade im Hinblick auf die erwähnte unbewusste Beeinflussung der (eigenen) historischen Interpretation bietet das Konzept von »Intentionalität und propositionalen Einstellungen« aus dem Bereich der Erkenntnistheorie eine mögliche Orientierungshilfe.¹⁴ Auseinandersetzung mit Geschichte ist niemals voraussetzungslos, ihr liegen bestimmte Motive zugrunde und sie wird selbst von den Zeitumständen beeinflusst. Dadurch soll nicht das grundsätzlich redliche Bemühen der Historiker – oder in diesem Falle der Ägyptologen und Altorientalisten um eine möglichst objektive und sachlich begründete Erfassung und Darstellung von Ereignissen und Entwicklungen in Abrede gestellt werden. Neben den aber durchaus feststellbaren Fällen einer bewussten Instrumentalisierung oder sogar Manipulation von Geschichte, gilt es v.a. das Bewusstsein um diese subjektiven Einflussfaktoren zu schärfen, damit historische Darstellungen aus der Vergangenheit für aktuelle Forschungsfragen fruchtbar und sinnstiftend ausgewertet werden können. – Sei es im Sinne einer kritischen (Selbst-)Reflexion des wissenschaftshistorisch Forschenden oder einer Auswertung der Einsichten und Erkenntnisse vorangegangener Forschergenerationen.

13 Rösen, *Theorie der Geschichtswissenschaft*, 35.

14 Sandkühler, *Kritik der Repräsentation*, 81–90.

Im Kontext der wissenschaftsgeschichtlichen Betrachtung orientalistischer Forschung kommt dem durch den Literaturwissenschaftler Edward W. Said entwickelten Konzept des ›Orientalismus‹ eine zentrale Bedeutung zu. Bei den in dieser Untersuchung behandelten Fallbeispielen und angesichts des gewählten Schwerpunktes im Bereich der Darstellung politischer und gesellschaftlicher Strukturen, ist eine besondere Ausprägung von Orientalismus, nämlich das Zerrbild ›orientalischer Despotie‹ besonders wichtig, welches in einem eigenen Einleitungskapitel (1.2) erörtert werden wird. Ein weiteres, für die Diskussion altorientalischer Herrschaftsformen grundlegendes Konzept stellt die Theokratie dar, die hier nicht in allen ihren unterschiedlichen Ausprägungsformen bzw. im Hinblick auf die Kulturgeschichte des Alten Ägypten und Mesopotamiens erschöpfend behandelt werden kann. Vielmehr soll eine Auseinandersetzung mit den Arbeiten des niederländischen Altorientalisten Henri Frankfort und dem von ihm verfassten kultur- und epochenübergreifenden ›Klassiker‹ »Kingship and the Gods« erfolgen (vgl. 1.3). Dabei werden sowohl die Abhängigkeiten von vorangegangenen Konzepten wie der ›orientalischen Despotie‹ als auch die Probleme bei dem Bemühen, die Kulturen des ›Alten Orients‹ aus ihrer ›eigenen‹ Vorstellungswelt zu begreifen, erörtert werden. Als letzte einführende Behandlung eines zentralen Begriffes der Darstellungen altorientalischer Staats- und Herrschaftsformen, soll ein Überblick über die Diskussion zu altorientalischer ›Bürokratie‹ geboten werden (vgl. 1.4).

Die vorzustellenden Fallbeispiele erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit und – angesichts der Vielfalt unterschiedlichster Aspekte und Zusammenhänge – nur eingeschränkt auf Repräsentativität. Bei der Auswahl wurde v. a. darauf geachtet, die unterschiedlichen altorientalistischen Disziplinen, grundsätzlich unterschieden in Ägyptologie und Nordostafrikaforschung auf der einen und Altorientalistik (damals: Assyriologie) und Vorderasiatischer Altertumskunde auf der anderen Seite, gleichermaßen zu berücksichtigen. Der Schwerpunkt der Betrachtung liegt auf dem deutschsprachigen Raum. Die internationale, vornehmlich englischsprachige, Forschungslandschaft wird dabei vielfach zum Vergleich bzw. als Korrektiv herangezogen, was sowohl die untersuchten Fallbeispiele als auch die verwendete Sekundärliteratur betrifft.

Einige der hier verhandelten Episoden und Aspekte der Fachgeschichte sind bereits zuvor – mitunter aber zuletzt vor Jahrzehnten in der Fachliteratur aufbereitet und diskutiert worden. Das erneute Referat oder der Nachvollzug dieser zurückliegenden Forschungsdebatten

soll hier in einen neuen Gesamtzusammenhang gestellt werden, im günstigsten Fall neue Erkenntnisse und Einsichten fördern, v.a. aber die Möglichkeit zu Vergleichen und zur Beantwortung übergeordneter Fragestellungen bieten.

Den Einstieg (2.1) bildet eine Episode der Fachgeschichte der Ägyptologie, die in mancherlei Hinsicht die Probleme und Herausforderungen bei der Auseinandersetzung mit ›historiographischem *framing*‹ verdeutlicht. Vordergründig scheint die 1894 gehaltene Antrittsvorlesung des deutschen Ägyptologen Wilhelm Spiegelberg in Straßburg, die unter dem Titel »Arbeiter und Arbeiterbewegung im Pharaonenreich unter den Ramessiden« veröffentlicht worden ist, ein eindeutiger Fall einer zeitgenössischen Beeinflussung ägyptologischer Wissenschaft zu sein. Der Autor ist ein eminenter Fachvertreter, der Kontext ein dezidiert akademischer und doch wäre man bei einer oberflächlichen Betrachtung geneigt, dem jungen Privatdozenten dieses sehr bewusste Vorgehen als Bemühen um Wissenschaftspopularisierung nachzusehen. – Zumal er darin eine unmittelbare Vergleichbarkeit des besprochenen ägyptischen Fallbeispiels mit den Verhältnissen der Gegenwart ausdrücklich bestritten hat. Die Auseinandersetzung mit den zeithistorischen Rahmenbedingungen verdeutlicht aber, dass dieses Thema keinesfalls so zufällig gewählt worden ist, sondern als Ausdruck des Unbehagens einer akademischen Elite, der deutschen ›Mandarine‹¹⁵ über die gesellschaftlichen Entwicklungen und eine so wahrgenommene Instabilität gelesen werden muss. Es ist eben nicht selbstverständlich, dass sich in dieser Zeit der Vertreter einer orientalistischen Disziplin – wenn auch nur indirekt – zu aktuellen gesellschaftspolitischen Fragen äußert und sich dabei mit den Vertretern eines ›altägyptischen Proletariats‹ auseinandersetzt.

Das zweite Fallbeispiel (2.2) nimmt gewissermaßen eine gegenläufige Perspektive ein. Die Studie über das »Königtum in Mesopotamien« aus der Feder des zu diesem Zeitpunkt im Exil lebenden Kaiser Wilhelm II. gilt als ein Paradebeispiel der historiographischen Instrumentalisierung der Vergangenheit, z.B. wenn darin eine direkte Traditionslinie von Hammurapi von Babylon zum Großvater des Autors gezogen wird. Der Verfasser ist ein altertumswissenschaftlicher Dilettant,¹⁶ die Untersuchung offensichtlich eher eine politische Streitschrift als denn eine akademische Arbeit und befasst sich ausschließlich mit ›gekrönten

15 Vgl. Ringer, *Die Gelehrten*.

16 Beigel/Mangold, *Archäologie und Politik um 1900*.

Häuptern«. Erneut liegen den Betrachtungen aber Verunsicherung und Krisenerfahrung, nach dem Zusammenbruch der gesellschaftlichen Ordnung des Kaiserreichs und der preußischen Monarchie zugrunde. Gerade deswegen ist dieses Fallbeispiel von Interesse,¹⁷ zumal Wilhelm von seinem Alterssitz *Huis Doorn* in den Niederlanden, im Rahmen der ›Doorner Arbeitsgemeinschaft‹ weiter den Kontakt zu Vertretern der deutschen Wissenschaft gehalten hat und diese seinen Einladungen bereitwillig gefolgt sind.¹⁸

Die Auseinandersetzung deutscher Altertumswissenschaftler, aber auch Theologen und Alttestamentler mit der Geschichte Israels und des Judentums bildet den Gegenstand eigener Untersuchungen.¹⁹ Die Wahrnehmung Israels oder besser der historischen Königreiche Juda und Israel als Teile des ›Alten Orients‹ (2.3) stellt dabei insofern einen besonderen Gegenstand dar, als dass die Erforschung der ›Länder der Bibel‹ eine wesentliche Motivation früher Altorientalisten gewesen ist, jedoch bald schon durch einen zunehmenden Positivismus philologisch-textkritischer Forschung an den Rand gedrängt wurde. Dieses Spannungsverhältnis wirkte konstitutiv für die Etablierung der Wissenschaften der Assyriologie und – obwohl nicht in gleichem Maße – der Ägyptologie.²⁰ Ein vermeintlicher Gegensatz zwischen dem ›Alten Israel‹ und dem zeitgenössischen Judentum bot sowohl Antisemiten als auch jüdischen Wissenschaftlern einen Spielraum für unterschiedlichste Formen der Identifikation und Abgrenzung.

Wie schon zu Beginn dieser Einleitung angeklungen ist, bietet die nach der archäologischen Stätte in Mittelägypten benannte Amarna-Zeit (2.4) reiche Grundlage für die Betrachtung historiographischer Projektionen. In diesem Zusammenhang erscheint Pharao Amenhotep III., der ›Sonnenkönig‹,²¹ geradezu als Paradebeispiel eines ›orientalischen Despoten‹ und sein Nachfolger Echnaton als ›Begründer des Monotheismus‹, damit aber auch eines religiösen Absolutheitsanspruches. Dieser vermeintliche Amarna-Absolutismus erweist sich bei näherem

17 Dass im Übrigen wissenschaftlicher Dilettantismus auch politische Relevanz besitzen kann, hat zuletzt Mangold-Will, *Kaiser Wilhelm II. und der Babel-Bibel-Streit* gezeigt.

18 Wilderotter, *Zur politischen Mythologie des Exils*.

19 Vgl. Hoffmann, *Juden Und Judentum im Werk Deutscher Althistoriker*; Kusche, *Die unterlegene Religion*.

20 Vgl. Chavalas/Lawson Younger, *Mesopotamia and the Bible*; Holloway, *Orientalism, Assyriology and the Bible* und für die Ägyptologie: Gange, *Cities of God*.

21 Vgl. Fletcher, *Egypt's Sinking*.

Hinsehen als zumindest weitaus komplexer und widersprüchlicher, als es die Analogien zu späteren Epochen der (europäischen) Geschichte vermuten lassen.²²

Der Erste Weltkrieg und die radikalisierende Wirkung seines Ausgangs auf zahlreiche deutsche Altertumswissenschaftler ist vielfach untersucht worden,²³ der Fall der von dem Ägyptologen Friedrich Wilhelm Freiherr von Bissing verfassten »Streitschrift für den völkischen und den Königsgedanken« zu »Das Griechentum und seine Weltmission«²⁴ von 1921 (vgl. 2.5) stellt in diesem Zusammenhang aber ein herausragendes Beispiel von politisch-ideologischer Instrumentalisierung von Geschichte dar.

Eine scheinbar harmlose Übertragung eines anachronistischen Epochenbegriffs findet sich in der von Andrea Becker bereits Mitte der 1980er Jahre untersuchten²⁵ Vorstellung einer ›neusumerischen Renaissance‹ (vgl. 2.6), wobei aber nicht die Übernahme der Idee einer kulturellen ›Wiedergeburt‹, sondern vielmehr die dahinterstehenden Vorstellungen eines ethnischen Konflikts zwischen ›Sumerern und Semiten‹²⁶ im Fokus der Untersuchung gestanden sind. Die Aufnahme in diesen Band scheint umso mehr dadurch gerechtfertigt, als dass Beckers Arbeit zwar vielfach zitiert wird, das Begriffspaar aber weiter – wenn auch in Anführungszeichen – in der altorientalistischen Literatur Verwendung findet. Ein ähnliches Phänomen von Konventionalismus, der auch gegen Erkenntnisse kritischer Forschungsgeschichte bestehen bleibt, stellt etwa die fortgesetzte Verwendung der Dreiteilung der altägyptischen Geschichte in ›Reiche‹ und ›Zwischenzeiten‹ dar, obwohl die zugrundeliegenden Idealvorstellungen von einem geeinten monarchischen ›National-Staat und das Konzept einer wiederholten ›Reichseinigung‹ längst in ihrer zeitgeistigen Situiertheit im Übergang vom 19. zum 20. Jh. erkannt wurden.²⁷

22 Wobei dieses Konzept im Übrigen in seinem europäischen Herkunftskontext nicht so eindeutig geklärt erscheint; vgl. Hartmann, *Der »Absolutismus« Ludwig XIV.*

23 Vgl. z. B. Böhme, *Aufrufe und Reden deutscher Professoren*; Ungern-Sternberg, *Politik und Geschichte.*

24 Bissing, *Das Griechentum und seine Weltmission*, 4.

25 Becker, *Neusumerische Renaissance?*

26 Vgl. Edzard, *Sumerer und Semiten.*

27 Zum Konzept der ›Reichseinigung‹ grundlegend: Förster, *Die »Reichseinigung«*; Zu Genese und Aufrechterhaltung der ägyptologischen Epochenenteilung zuletzt: Gertzen, *Aber die Zeit fürchtet die Pyramiden*, 35–40.

Das Themenfeld »Eros im Alten Orient« (2.7) verdeutlicht, dass zeitgeistige Einflüsse auf die Darstellung von Kulturgeschichte eine ›Aufschichtung‹²⁸ erfahren. Im konkreten Fall, das rassistische Stereotyp ›reproduktionsfreudiger‹, ›patriarchaler‹ Semiten, die ihre gewaltsame Eroberung des Vorderen Orients durch sexualisierte Gewalt zu sichern versucht hätten. Vor dem Hintergrund zahlreicher älterer ›erotischer Projektionen‹ – schon griechischer Geschichtsschreiber – und dann noch einmal der ›sexuellen Revolution‹ zu Beginn der 1960er Jahre²⁹ vermischte sich all’ dies dann mit bestimmten Geschlechterrollenvorstellungen, die z. T. noch bis heute die Interpretation von Quellen sowie den Forschungsdiskurs bestimmen und den Erkenntnisfortschritt behindern.

Unmittelbare und bewusste Instrumentalisierung altorientalischer Kulturgeschichte ist keinesfalls auf die ›westliche‹ Welt beschränkt. Der Fall des Kyros-Zylinders (2.8), welcher von ganz unterschiedlichen Interessengruppen und ohne jegliche Quellengrundlage als ›erste Deklaration der Menschenrechte‹ weltweit Resonanz und Anerkennung gefunden hat und zum Teil so noch heute dargestellt wird, belegt dies in eindrücklicher Weise.

Dass die Projektion und Instrumentalisierung von Geschichte darüber hinaus paradoxe Geschichtsbilder hervorbringen kann und dabei von unterschiedlichen Interessengruppen nicht nur einander entgegengesetzte, sondern auch in sich widersprüchliche Auffassungen vertreten werden, zeigt das Beispiel der Rezeption Karthagos (2.9), welches in unterschiedlichen zeitgeschichtlichen Kontexten wahlweise als abschreckendes Feind- oder als nachahmenswertes Vorbild verhandelt worden ist.

Grundlage aller dieser Projektionen ist der Glaube an die Übertragbarkeit bestimmter ›allgemeinmenschlicher‹ Eigenschaften, die es dem Kulturhistoriker erlauben, menschliches Handeln in weit zurückliegenden Epochen und auf Grundlage einer lückenhaften und eine Translationsleistung erfordernden Interpretation textlicher und archäologischer Befunde zu deuten. Der ›König, mein Bruder‹ gewinnt so eine andere Bedeutung für den Altorientalisten bzw. Ägyptologen, der sich diesem verbunden und womöglich ähnlich fühlt und auf Grundlage dieser ›Sympathie‹ Geschichte schreibt.

28 Ich übertrage hierbei den methodischen Ansatz, bzw. die historische Analyse von Botsch/Tress, *Moderner Antisemitismus und Sattelzeit* zu einer ›Aufschichtung‹ verschiedener Antisemitismen.

29 Vgl. Eder, *Die lange Geschichte der »Sexuellen Revolution«*.

1.1 Immer noch Angst vor dem ›linguistic turn‹? Diskurs und Diskurshoheit

Ich glaube jedenfalls, die Erkenntnis, dass unserm Verstehen gewisse Grenzen gesetzt sind, braucht uns keineswegs zu veranlassen zu resignieren und uns nur mehr mit uns selbst zu beschäftigen. – Alles Verstehen beruht auf Intuition, auf einer inneren Schau, auf einem geheimnisvollen, letztlich nicht erklärbaren Versenken in die Seele des Andern. Dazu gehört erstens Liebe, zweitens aber auch Takt, Instinkt, Menschenkenntnis. Wer über sie verfügt – und wer sie nicht besitzt, ist kein Historiker –, dem ist es in glücklichen Stunden gegeben, die Fackel seines Geistes für Augenblicke auch in an sich unzugängliche Klüfte strahlen zu lassen. In einem solchen Moment des Ahnens, der zugleich von dem festen Glauben erfüllt ist, dass ihm Wahrheit vorschwebt, erlebt der Forscher das höchste Glück, das ihm seine Tätigkeit gewähren kann. Im übrigen aber ist es gut und notwendig, dass wir uns über das Vorhandensein gewisser Grenzen der Erkenntnis immer wieder Rechenschaft geben. Gerade dadurch wird unser Streben in die Tiefe geleitet und werden wir davor bewahrt, das Gestein nur an der Oberfläche zu brechen, weil wir die besten Adern tief unten nicht ahnen.³⁰

Diese Ausführungen des Ägyptologen Walther Wolf aus dem Jahr 1937 im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit »Wesen und Wert der Ägyptologie« müssen in einem komplexen Spannungsverhältnis zu den Umständen seiner Zeit kontextualisiert werden. Gemeinhin gelten Wolfs in dieser Publikation gemachte Ausführungen als offensichtlicher Versuch sich den neuen, nationalsozialistischen Machthabern anzudienen und der »semitischen Wissenschaft« der Ägyptologie ein Fortbestehen zu sichern.³¹ Dabei wird oft übersehen, dass Wolf, neben offensichtlicher Anbiederung:

Eine Geschichtsschreibung der arischen Völker kann niemand leisten, ohne ausgiebig die ägyptischen Quellen heranzuziehen, die außer vielem andern vorzügliche Rassenbildnisse aus der Zeit des ersten Eingreifens der Arier in die Weltgeschichte liefern.³²

..., einen intellektuell anspruchsvollen – wenngleich von vorneherein zum Scheitern verurteilten – Versuch unternommen hat, die humanis-

30 Wolf, *Wesen und Wert der Ägyptologie*, 33–34.

31 Der Althistoriker Helmut Berve hatte Assyriologie und Ägyptologie so bezeichnet und ihre Bedeutung für den zukünftigen deutschen Wissenschaftsbetrieb als gering eingeschätzt; vgl. Berve, *Zur Kulturgeschichte des Alten Orients* und zu Berve selbst: Rebenich, *Alte Geschichte in Demokratie und Diktatur*.

32 Wolf, *Die Ägyptologie als historische Wissenschaft*, 247.

tische Tradition deutscher Altertumswissenschaft mit dem Ungeist des Nationalsozialismus zu versöhnen.³³

Darin kommt ein Konflikt einer jüngeren Generation von Gelehrten mit dem zuvor praktizierten Positivismus altorientalistischer Wissenschaft zum Ausdruck. Die Berücksichtigung von »Irrationalität« und »Metaphysik« schienen Wolf demgegenüber eine unabdingbare Voraussetzung zu einer ganzheitlichen Erfassung altägyptischer Kultur.³⁴

Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist das offene Bekenntnis eines (Geistes-)Wissenschaftlers zur Begrenztheit des eigenen Verständnisses und des Angewiesenseins auf Intuition und Empathie, ja, die Feststellung, dass ohne dies historische Forschung gar nicht möglich sei. Wie später noch zu zeigen sein wird (vgl. 2.1), war Wolf keinesfalls der erste Ägyptologe, der für seine Betrachtung der Vergangenheit deren mögliche subjektive Beeinflussung durch den eigenen Erfahrungshorizont explizit benannt und sich damit auseinandergesetzt hat. Sein eindeutiges Bekenntnis dazu und die Forderung im Bewusstsein dieser Einschränkungen, sich »in die Seele das anderen zu versenken«, dürfte jedoch einen gewissen Seltenheitswert besitzen.

Sicher hat Wolfs Anbiederung an den Nationalsozialismus mit dazu beigetragen, dass subjektive, irrationale und daher als »unwissenschaftlich« begriffene Einflüsse auf die Wissenschaften vom »Alten Orient« als Anzeichen opportunistischer Verhaltensweisen in totalitären Systemen gewertet und in der Fachgeschichtsschreibung – fallweise – »verurteilt« oder »vergeben« worden sind. Demgegenüber hat sich die Vorstellung einer »reinen« Wissenschaft, deren objektiver »Kern« über die Zeitläufe hinweg erhalten worden und in der Retrospektive erkennbar sei, in der Ägyptologie, durchgesetzt.³⁵

An der Feststellung, dass »all art has been contemporary«³⁶ kommt aber niemand vorbei, der sich ernsthaft mit Wissenschafts- und Forschungsgeschichte auseinandersetzt. Auch die Vorstellung, dass sich solche Beeinträchtigungen der vermeintlich objektiven Wissenschaft v. a.

33 Vgl. die Ausführungen von Voss, *Wissenshintergründe...*, 285–295.

34 Wolf, *Wesen und Wert der Ägyptologie*, 13.

35 Vgl. die Kritik an der »binären« Auffassung von Wissenschaft und der sie umgebenden Welt in der Wissenschaftsgeschichtsschreibung der Ägyptologie in: Carruthers, *Histories of Egyptology*, 3–4.

36 Eine Aussage bzw. ein Werktitel des ital. Künstlers Maurizio Nannucci, der zeitweilig die Fassade des Alten Museums in Berlin geschmückt hat: museumstechnik berlin: https://www.lifa-research.org/site/assets/files/13367/projectdata_nannucci-1.pdf.

auf den populärwissenschaftlichen Bereich, bzw. den oben angeführten Fall direkter politisch/ideologischer Beeinflussung bzw. Anpassung eingrenzen ließen, greift zu kurz. Selbst philologische Erforschung altorientalischer Sprachen, die Analyse grammatischer Strukturen, oder ihre lexikographische Erfassung, sind nachweislich und offensichtlich durch den »Zeitgeist« bzw. verschiedene zeitgeistige Einflüsse geprägt. Dass sich das sprachliche und kategoriale Instrumentarium europäischer Wissenschaft oftmals als nicht geeignet erweist, bestimmte sprachliche Phänomene zu beschreiben, kommt etwa in einer Korrespondenz der Ägyptologen Alan Henderson Gardiner und Adolf Erman zum Ausdruck, in der ersterer seinen Kollegen bat, einen dritten, Kurt Sethe, um eine Erklärung der Kategorie eines »nominalen Nominalsatzes« zu ersuchen, da er sich nicht vorstellen könne, was ein ›nicht-nominaler Nominalsatz‹ sein sollte.³⁷ Der Umstand, dass die ägyptische Titelfolge *jrj p^c.t ḥ3.tj-^c* lange Zeit als »Fürst« oder »Erbprinz« übersetzt wurde,³⁸ verdeutlicht weitere Probleme bei der Übertragung europäischer Begriffs- und Denkkategorien auf den alten Orient, wobei inzwischen eine neutralere Umschreibung durch »member of the elite«³⁹ gefunden wurde.

Auch die ägyptologische Bauforschung ist nicht frei von zeitgeistigen Einflüssen oder ›Forschungstrends‹ geblieben. So attestierte etwa Wolfgang Schenkel in einem 1980 auf dem Deutschen Orientalistentag gehaltenen Vortrag dem Architekten und Bauforscher Herbert Ricke eine Abhängigkeit von der modernen Architekturtheorie der 1920er Jahre, auf die dieser sich tatsächlich in seinen Ausführungen zur »ägyptischen Baukunst des Alten Reiches« bezogen hatte.⁴⁰ Dabei scheint Ricke einerseits eine Verbundenheit mit altägyptischem Denken und Fühlen empfunden zu haben und erkannte andererseits seine Aufgabe darin, deren (baulichen) Ausdruck aus dem jeweiligen historischen Kontext heraus zu erklären:

Nicht der Inhalt von Fühlen und Denken, soweit er im allgemein menschlichen Schicksal beruht, trennt uns prinzipiell von den alten Ägyptern, sondern die geschichtlich bedingte Weise der Versinnlichung ihres Lebensbewußtseins.⁴¹

37 Staats- und Universitätsbibliothek, Bremen, Digitale Sammlungen: Nachlass Adolf Erman: Gardiner an Erman am 21.12.1928, p. 5: <https://brema.suub.uni-bremen.de/erman/content/pageview/2275710>.

38 Nach: Wb 2, 415.15–416.6, bzw. Wb 3, 25.7–26.2.

39 Allen, *Middle Egyptian*, 39.

40 Vgl. Schenkel, *Architektonische Struktur versus kultische Funktion*, bes. 92–93; bezogen auf Ricke, *Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst*, bes. 4.

41 Ricke, *Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst*, 4.

Die hier angeführten Beispiele sollen genügen, um zu belegen, dass altorientalistische Forschung a) zeitgeistigen Einflüssen unterlegen ist, b) Altorientalisten sich der Vergangenheit bzw. fremden Kulturen ›empathisch‹ zu nähern versucht haben und c) altorientalistische Forschung mit dem Problem der Sprache als »unhintergehbare Bedingung des Denkens« konfrontiert ist.⁴²

Der etwa zur Mitte des 20. Jh. einsetzende ›linguistic turn‹, sah:

Im Gegensatz zu einer positivistischen und essentialistischen Wissenschaftsauffassung, [...] dem menschlichen Bewusstsein [...] Realität [als] nicht direkt zugänglich, und Sprache bzw. Texte [als] das einzige Medium der Erklärung und Kommunikation, mit deren Hilfe (sprachliche) Konstruktionen von Realität hergestellt werden können.⁴³

... an. In dieser Radikalität, die einen Zugang zu Realität jenseits der sprachlich konstruierten, für nicht möglich ansah, ist der ›linguistic turn‹ gerade von deutschsprachigen Historikern teilweise vehement abgelehnt worden. Als mögliche Gründe hierfür führte Peter Schöttler u. a. eine »mangelnde intellektuelle Flexibilität von Berufswissenschaftlern«, »Angst vor Kompetenzverlust« und »Hegemonie« sowie »wissenschaftlichen Narzißmus« an.⁴⁴ Die Auseinandersetzungen um das Konzept waren folgerichtig ihrerseits nicht frei von irrationalen Affekten und haben den Begriff des ›linguistic turn‹ zusehends verunklart und in wissenschaftsphilosophische Zusammenhänge gestellt, die einander mitunter widersprochen und jedenfalls nichts mit den ursprünglichen Intentionen dieser Denkrichtung zu tun gehabt haben.⁴⁵

Paradoxerweise haben aber wohl gerade diese mitunter heftig geführten wissenschaftstheoretischen ›Abwehrschlachten‹ langfristig dazu geführt, die Reflexion über Sprache und die Bedingtheit von Erkenntnis und Begreifen als festen Bestandteil wissenschaftlicher Selbstbetrachtung und Selbsthinterfragung zu etablieren. Die Erkenntnis, dass auch »Klio dichtet [...] Die Rückbesinnung auf die eigenen Praktiken der Erkenntnisproduktion [...] hat zu einem gelasseneren, aber auch reflektierten Umgang mit der Evidenzproduktion historischer Erkenntnis geführt.«⁴⁶

42 Vgl. Engel, *Linguistic turn*, 472.

43 Ebenda.

44 Schöttler, *Wer hat Angst vor dem »linguistic turn«?*, 147–148.

45 Einen guten Überblick bietet: Schöttler, *Nach der Angst*, hier bes. 146.

46 Füssel/Neu, *Diskursforschung in der Geschichtswissenschaft*, 148.

Diese, an sich positive Entwicklung geht aber teilweise so weit, dass das Bewusstsein darum inzwischen vielen als ein wissenschaftstheoretischer Allgemeinplatz erscheint, dessen weiterreichende Implikationen gar nicht erörtert zu werden brauchen oder, wie Marian Füssel und Tim Neu bemerkt haben: »herrscht in weiten Teilen der Geschichtswissenschaft wohl immer noch die Überzeugung vor, sich diesem Problem schon längst gestellt und es dabei gelöst zu haben.«⁴⁷

Auch dies stellt einen Abwehrreflex dar, bringt aber v.a. praktische Probleme bei dem Bemühen um eine tatsächliche – und mitunter unbequeme – Auseinandersetzung mit dem Thema mit sich, so sie denn überhaupt stattfindet.

Am deutlichsten wird dies bei der Methode der Diskursanalyse. Schöttler bemerkte hierzu, dass ›Diskurs‹ mittlerweile zu einem »Allerweltsbegriff« geworden sei, »Kein Oberseminar mehr ohne Diskurs. Aber auch: Kein Feuilleton mehr ohne Diskurs, keine Volkshochschule, keine Talk-Runde, kein Juso-Ortsverein.«⁴⁸ Den meisten Verwendern des Ausdrucks dürften dessen Bedeutungsinhalte bzw. zugrundeliegende Annahmen gar nicht mehr bekannt sein. Hinzu kommt, dass sich im Zuge der Rezeption der Diskursforschung im deutschsprachigen Raum mindestens zwei konkurrierende Auffassungen über den Ausdruck ausgebildet haben. Bei den Anwendern des Konzeptes müssen also a) diejenigen, die über dessen Hintergründe nicht informiert sind und folgerichtig mit ›Diskurs‹ als »Allerweltsbegriff« operieren, b) die Vertreter der ursprünglichen französischen Denkschule von Michel Foucault und c) die Anhänger der Interpretation durch Jürgen Habermas unterschieden werden. Schöttler hat die beiden letztgenannten Auffassungen wie folgt zusammengefasst:

Habermas bezeichnet als Diskurs das Rationale, herrschaftsfreie Gespräch zwischen aufgeklärten und gleichberechtigten Subjekten, bei dem allein die besseren Argumente entscheiden und einen Konsens herbeiführen. Damit ist keine Beschreibung empirischer Diskurse gemeint, sondern Habermas formuliert lediglich eine regulative Idee, an der sich konkrete, empirische Diskurse orientieren sollen. Habermas geht es um eine Ethik des Diskurses, die zugleich eine Ethik der Konsensbildung ist.

[...]

Als Diskurse werden bei Foucault nicht bloß Texte bezeichnet, die man hermeneutisch ergründen kann, sondern institutionalisierte, bzw. institutiona-

47 Ebenda, 146.

48 Schöttler, *Wer hat Angst vor dem »linguistic turn«?*, 135.

lisierbare Redeweisen, deren Regeln und Funktionsmechanismen gleichsam ›positiv‹ zu ermitteln sind.⁴⁹

Während bei Habermas ›Diskurs‹ als ein philosophischer Begriff ethischer Regulierung erscheint, stellt er für Foucault eine (wissenschaftliche) Praxis dar, die sozialwissenschaftlich untersucht werden muss. Diskurs erscheint ihm dabei weniger von Konsens oder dem Bemühen um eine ›sachliche‹ Auseinandersetzung bestimmt zu sein; vielmehr als ein Ausdruck einer »Vermachtung und Durchherrschaft«,⁵⁰ also gewissermaßen dem Bemühen um ›Diskurshoheit‹. Doch auch bei dem Foucault'schen Diskursbegriff ist Vorsicht angebracht, denn eine: »historische Diskursanalyse nach Foucault im Sinne eines kohärenten und allgemein anerkannten Ansatzes existiert nicht.«⁵¹ Es lassen sich – mit Füssel und Neu – nur einige allgemeine Elemente der Foucault'schen Diskursanalyse benennen:

Für Foucault werden Diskurse durch eine Menge von Aussagen (X) konstituiert, für die eine Menge von Existenzbedingungen (Y) angegeben werden kann. Der erste Schritt zu einer Diskursanalyse besteht daher in der positivistischen Erfassung der Aussagen bzw. Aussagepraktiken, begleitet von der Dokumentation der Umstände und Voraussetzungen für ihr Zustandekommen. Die Analyse dieser »Existenzbedingungen« des Diskurses ist ausdrücklich kein hermeneutischer Prozess, der den ›Hintersinn‹ des Diskurses ergründen soll, ›das, was eigentlich gemeint ist‹, sondern die Bestimmung der zugrundeliegenden Ordnung des ›Sagbaren‹, der Formationsregeln des Diskurses. In einem dritten Schritt gilt es die Machtwirkung eines Diskurses zu bestimmen:

Diese Wirkmächtigkeit kann sich allerdings in ganz unterschiedlichen Formen äußern, etwa darin, dass Diskurse einander verdrängen oder dass bestimmte diskursive Praktiken von Akteuren in strategischer Hinsicht instrumentalisiert werden.⁵²

Inwieweit die hier skizzierten Elemente der Diskursanalyse auf die vorzustellenden Beispiele aus der Geschichte von Ägyptologie und Altorientalistik anwendbar sind, ist jeweils im Einzelfall zu prüfen, das Bewusstsein um zeitgeistige Beeinflussung, Instrumentalisierung und

49 Ebenda, 138–139.

50 Vgl. ebenda, 139.

51 Füssel/Neu, *Diskursforschung in der Geschichtswissenschaft*, 152.

52 Ebenda.

sprachliche Bedingtheit von Darstellungen zur (Kultur-)Geschichte, soll diese Einzeluntersuchungen aber begleiten. Wenn dabei der Begriff des ›Diskurses‹ sparsamer eingesetzt wird, so ist dies der dringend gebotenen Präzision bei seiner Anwendung geschuldet. Vielfach dürfte der Fokus der Betrachtung auf den Existenzbedingungen des altorientalistischen Geschichtsdiskurses liegen, die Bestimmung der jeweiligen Wirkmächtigkeit aber mit der notwendigen Differenziertheit erfolgen. Andererseits geht es in den besprochenen Fallbeispielen ausdrücklich nicht nur um eine positivistische, vielleicht anekdotenhafte Sammlung von Aussagen und Praktiken, sondern um die Möglichkeit zur Vergleichung und der Sichtbarmachung des, bzw. der ›Rahmen‹ altorientalistischer Historiographiegeschichte.

1.2 Ein zentraler Begriff: Orientalische Despotie

Oriental despotism was not a mental scheme that blinded Europeans to the perception of the true Orient, but rather a compelling tool for interpreting information gathered about the Orient, one which served a common intellectual purpose despite important differences of opinion in Europe about the nature of royal power.⁵³

Die Vorstellung einer ›Orientalischen Despotie‹ lässt sich geistesgeschichtlich bis zu Aristoteles und Platon zurückverfolgen, bzw. wird dorthin abgeleitet.⁵⁴ Sie ist erst durch Montesquieu im Kontext der europäischen Aufklärung in systematischer Form ausgearbeitet worden.⁵⁵ Dabei diente das Konzept von Anfang an der Kritik an oder der Rechtfertigung der zeitgenössischen europäischen Politik bzw. deren Herrschaftsstrukturen. – Etwa bei der Ablehnung der absolutistischen ›Despotie‹ Ludwig XIV. durch v. a. hugenottische Gelehrte oder im Rahmen der Auseinandersetzung über die britische Eroberung Indiens zur

53 Rubiés, *Oriental Despotism and European Orientalism*, 109.

54 Zu den Ursprüngen überblicksartig: Venturi, *Oriental Despotism*.

55 So stellen etwa Kogge/Wilhelmi, *Despot und (orientalische) Despotie*, 305 heraus: »[wir] wollen [...] zeigen, dass die angenommene kontinuierliche Diskurslinie bei einer Lektüre, die die Systematik der jeweiligen Kontexte ausreichend berücksichtigt, nicht aufrecht zu erhalten ist.«, so »entstand ein geschlossenes Bild des Konzepts, wie wir es heute kennen, erst in der Absolutismus-Kritik des 17. und 18. Jahrhunderts, in voller Ausprägung bei Montesquieu.«; vgl. zum antiken Orientbild: Bichler, *Der »Orient« im Wechselspiel von Imagination und Erfahrung*.

Beseitigung der ›despotischen‹ Mogul-Herrschaft.⁵⁶ Als eine Art ›Schlagwort‹ fand die Despotie punktuell – und keineswegs systematischen – Eingang in die Schriften von Karl Marx, dessen Nachfolger, dann erst sehr viel später und im Rahmen ihrer kritischen Auseinandersetzung mit der ›orientalischen Despotie‹ sowjetischer Prägung, dieses Konzept im Sinne der marxistischen Geschichtswissenschaft systematisiert haben.⁵⁷

Für alle diese unterschiedlichen Ausprägungsformen und Auffassungen der ›orientalischen Despotie‹ lassen sich immerhin einige grundlegende Gemeinsamkeiten feststellen: Schon Aristoteles hatte diese Herrschaftsform mit der *tyrannis* verglichen, dabei aber betont, dass die ›Despotie‹ im Gegensatz dazu eine ›gesetzmäßige‹ und erbliche Form der Monarchie darstelle:

Ausser dieser giebt es noch eine andere Art der Einzelherrschaft; Königthümer, wie sie bei einigen Barbaren bestehen. Alle diese haben zwar eine der tyrannischen ähnlichen Gewalt, aber dennoch sind sie gesetzmäßig und angestammt. Weil nämlich die Barbaren überhaupt von Natur knechtischere Charaktere als die Hellenen und die asiatischen Barbaren wiederum knechtischere als die europäischen haben, so ertragen sie die knechtische Botmäßigkeit ohne Murren.⁵⁸

Der ›naturgegebene‹ Charakter der ›knechtischen‹ Asiaten sollte sich als rassistisches Motiv bis in die Gegenwart hinein erhalten. Die Annahme von Naturgesetzmäßigkeiten, als Grundlage einer naturgemäßen Gesetzgebung und Verfassungsordnung war für die Vertreter der Aufklärung ein wesentlicher Anknüpfungspunkt.⁵⁹

Allerdings mussten sich europäische Denker immer mit den zeitgenössischen politischen und Machtverhältnissen auseinandersetzen. Dabei bildete sich die Auffassung heraus, dass eine (gute) monarchische Herrschaft durch Gesetze reguliert (und dadurch stabilisiert) werden sollte und den Untertanen, wenn schon keine politischen, so doch aber bürgerliche Rechte garantieren müsste. Aber auch eine despotische Herrschaft konnte ›legitim‹ erscheinen, wenn sie dem ›Naturrecht‹ einer zu

56 Vgl. Rubiés, *Oriental Despotism and European Orientalism*, 109–111.

57 Wittfogel, *Die Orientalische Despotie*, wobei betont werden muss, dass diese Arbeit im Rahmen der US-amerikanischen *academia* entstanden ist; auch im Wissenschaftsbetrieb der DDR wurden das Konzept, bzw. unterschiedliche Annahmen über frühe Gesellschaftsformationen teilweise kontrovers diskutiert; vgl. Neumann, *Ethnographie und (Alt-)Orientalistik*, in Vorbereitung; ich bedanke mich beim Autor für die Möglichkeit zur Einsichtnahme in das unveröff. Ms.

58 Vgl. Bernays, *Aristoteles' Politik*, 3. Buch, 14. Kapitel, 187.

59 Vgl. Rubiés, *Oriental Despotism and European Orientalism*, 115–116.

Knechtschaft und Sklaverei veranlagten Bevölkerung eine entsprechende Form des Beherrscht-Werdens ermöglichte. Im 16. Jh. fasste dies der französische Staatstheoretiker Jean Bodin wie folgt zusammen:

Donc la Monarchie Royale, ou légitime, est celle où les subjects obeissent aux lois du Monarque, & le Monarque aux lois de nature, demeurant la liberté naturelle et propriété des biens aux subjects. La Monarchie Seigneuriale [despotique]⁶⁰ est celle où le Prince est fait seigneur des biés & des personnes par le droit des armes, & de bonnes guerre, gouuernant ses subjects comme le père de familles ses esclaves. La Monarchie Tyrannique est où le Monarque méprisant les lois de nature, abuse des personnes libres comme déclaues, & des biens des subjects comme des siens.⁶¹

Joan-Pau Rubiés weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Bodin ›despotische‹ Herrschaft entweder in neu-eroberten Ländern oder solchen, deren Bevölkerung eine ›natürliche‹ Veranlagung zur Sklaverei aufweist, legitim erschienen ist. Individuelle Freiheit wird so von ›natürlichen‹ Voraussetzungen, bzw. der Festigung der Kontrolle in einem neugewonnenen Herrschaftsbereich abhängig gemacht.⁶²

Während sich der staatstheoretische Diskurs und die mitunter selektive Rezeption der Werke des Aristoteles (die Römer haben die ›asiatische Despotie‹ in ihrer Staatstheorie z.B. überhaupt nicht berücksichtigt) lange Zeit auf die europäische Staatenwelt, bzw. ihre monarchischen Regierungen bezogen hatte, führte ein zunehmend intensivierter Kontakt mit ›dem Orient‹ und die Verbreitung von Reiseberichten, insbesondere aus dem Osmanischen Reich, zum Beginn der Frühneuzeit dazu, dass das ›asiatische‹ Element der antiken Staatslehre wieder verstärkt in den Blickpunkt gerückt wurde, wobei die Diskussion nun um Betrachtungen des Großfürstentums Moskau, bzw. des Russischen Zarenreiches, des indischen Mogulreiches aber auch Chinas oder des (christlichen) Äthiopien erweitert wurde. Vor dem Hintergrund strategischer Erwägungen, die in dem Perserreich der Safawiden einen potenziellen Bündnispartner gegen die Osmanen erkannt hatten, wurde ausgerechnet dieses Reich aber als Idealfall einer gesetzmäßigen Monarchie beschrieben. So kam etwa der Jesuit⁶³ Giovanni Botero zu dem bemerkenswerten Schluss, dass:

60 Zur Verwendung des Ausdrucks ›despotisch‹ und seiner Gleichung mit ›absolut‹, vgl. Rubiés, *Oriental Despotism and European Orientalism*, 122–123.

61 Bodin, *Les six livres de la République*, 190.

62 Vgl. Rubiés, *Oriental Despotism and European Orientalism*, 120.

63 Vgl. ebenda, 124, Anm. 26.

Il guerno di queste genti ha più del regio, e del politico, che si usi tra il Mahomettani: anzi non e tra loro altra parte oue fiorisca a più questa sorte di guerno. Perché tutti gli altri quasi estirpano la nobiltà e si uagliano dell'opera degli schiauvi, ammazzano i loro fratelli, ò gli acciecano; ma tra Persiani la nobiltà è in molta stima: e li Rè trattano i loro fratelli bumanamente, e tengono sotto di molti Principi di gran poſanza [sic]; ilche non comportano nell'imperio loro gli Ottomani. Fanno professione cauallaria, e di genitezza; si diletmano di musica, e di belle lettere; attendono alla poesia, e vi riescono nella lingua loro eccellentemente; e anche in gran conto apò loro l'Astrologia: cose tutti disprezzate da i Turchi. Fioriscono anche nella Persia la mercantia, e l'arti manuali assai; e in conclusione hanno molto più del politico, e del gentile, che i Turchi.⁶⁴

›Der Feind meines Feindes ist mein Freund‹ und so erkennt man in diesem zahlreiche positive Eigenschaften: Herrscherliche Bruderliebe (ganz im Gegensatz zu den Osmanen), eine breite Führungsschicht, die das Reich stabilisiert, gute Manieren und eine Vorliebe für Kultur und Kunst und folgerichtig eine gute politische Ordnung.

Neben den geographisch-naturräumlichen Gegebenheiten, waren Bildung und wirtschaftliche Prosperität für Botero entscheidende Faktoren für die sich daraus entwickelnde politische Ordnung. So begünstigte seiner Auffassung zu Folge die schiere Größe des asiatischen Kontinents die Bildung großer Reiche. Doch die ›despotische‹ Regierungsform behinderte gleichzeitig die gesellschaftliche Entwicklung und die Möglichkeiten des Einzelnen seine Fähigkeiten in ihrem Interesse zu entfalten und beschränkte so auch die wirtschaftliche Entwicklung, da Überschüsse als Abgaben an den Palast abgeführt werden mussten. Wichtig dabei hervorzuheben ist, dass für Botero die ›einzig wahre Religion‹ der katholisch-apostolischen Kirche keine zwingende Voraussetzung für ›good governance‹ gewesen ist, wenngleich die meisten der von ihm positiv beschriebenen Staaten katholische Königreiche waren – mit der bemerkenswerten Ausnahme der als gut und angemessen eingeschätzten chinesischen Despotie.⁶⁵

Demgegenüber erschien ihm der osmanische Sultan als der vollkommene ›orientalische Despot‹:

Il guerno de gli Ottomani è affatto despotico; perché il gran Turco è in tal modo padrone d'ogni compresa entro i confini del suo dominio, che gli abitanti si chiamano suo sciaui, non che sudditi, e ni uno è padrone di se

⁶⁴ Botero, *Delle Relationi Universali*, 77–78.

⁶⁵ Rubiés, *Oriental Despotism and European Orientalism*, 126–127.

steſo, non che della casa, oue egli habita, ò del terreno, che egli coltiua, [...], e non è niſſuno perſonaggio coſi grande, che ſia ſicuro della vita ſua, non che dello ſtato, nel quale egli ſe troua, ſe no per la gratia della Gran Signore.⁶⁶

Der Sultan hatte also absolute Verfügungsgewalt, auch über privaten Besitz, seien es Häuser, oder Ackerland. Niemand – ob hoch- oder niedrigstehend – kann sich seiner Stellung sicher sein, deren Erhalt allein von dem Wohlwollen des Herrschers abhängt.

Diese negative Sichtweise des türkischen Sultanats durch europäische Gelehrte stellte, wie Rubiés betont, eine Neuerung dar, waren doch zuvor die Regierungsführung und straffe Zentralgewalt des Osmanischen Reiches sogar mitunter als beispielgebend, bzw. als positives Gegenbild zu den Verhältnissen in Europa angeführt worden. Die nunmehr äußerst kritische Sichtweise auf die türkische Monarchie muss als eine Folge von deren militärischen Niederlagen – etwa in der Seeschlacht von Lepanto (1571) gewertet werden, spiegelt sich aber bemerkenswerweise auch in zeitgenössischer Kritik osmanischer Autoren an den Verhältnissen im Reich wider.⁶⁷ Mit der Veröffentlichung der Arbeit Boteros setzte sich die Auffassung des Osmanischen Reiches als idealtypischen Fall der ›orientalischen Despotie‹ in ganz Europa durch. Wichtig dabei ist, dass der grundsätzliche Unterschied zwischen ›Orient‹ und ›Okzident‹ nicht in ethnischen oder religiösen Kategorien gefasst wurde, sondern in dem Verhältnis von herrscherlicher Macht und individueller Freiheit, wobei letztere eben nicht als untrennbar mit politischen Rechten verbunden angesehen wurde, sondern im Idealfall durch eine (auch despotische) Rechtsordnung geschützt war.⁶⁸

Im Übergang vom 17. zum 18. Jh. hatte sich die oben beschriebene Gleichung des osmanischen Reiches mit dem Konzept der ›orientalischen Despotie‹ so weit durchgesetzt, dass sie im Rahmen politischer Auseinandersetzungen, insbesondere gegen den ›absoluten‹ Machtanspruch Ludwig XIV. ohne weiteres als ›Chiffre‹ verwandt werden konnte.⁶⁹ So heißt es in den 1689 veröffentlichten »Les soupirs de la

66 Botero, *Delle Relationi Universali*, 100.

67 Rubiés, *Oriental Despotism and European Orientalism*, 128.

68 Vgl. ebenda, 134.

69 Kaiser, *The Evil Empire* und Cirakman, *From »Terror of the World« to the »Sick man of Europe«*, bes. 110–149.

France esclave«: »Que cette Puissance [de la cour de France] est tout aussi Despotique que celle du Grand Seigneur.«⁷⁰

Obwohl ›Despotie‹ also sowohl in Asien als auch in Europa festgestellt werden kann, stellt sie in letzterem Fall eine ›widernatürliche‹ Entwicklung dar. Demgegenüber bestünde – allein aufgrund der naturräumlichen Gegebenheiten – wenig Aussicht darauf, dass sich die politische Ordnung im Osmanischen Reich jemals weiter entwickeln könnte. Montesquieu hat dies folgendermaßen formuliert:⁷¹

De-là il fuit qu'en Asie, les nations sont opposées aux nations du fort au foible ; les peuples guerriers, braves & actifs touchent immédiatement des peuples efféminés, paresseux, timides : il faut donc que l'un soit conquis, & l'autre conquérant. En Europe, au contraire, les nations sont opposées du fort au fort ; celles qui se touchent, ont à peu près le même courage. C'est la grande raison de la foiblesse de l'Asie et de la force de l'Europe, de la liberté de l'Europe & de la servitude de l'Asie ; [...] C'est ce qui fait qu'en Asie il n'arrive jamais que la liberté augmente ; au lieu qu'en Europe elle augmente au diminue selon les circonstances.⁷²

Nach Rubiés hat Montesquieu noch weitere Faktoren benannt, die die ›orientalische Despotie‹ begünstigten. So erkannte er etwa im Islam einen stabilisierenden Faktor für ›despotische‹ Herrschaft.⁷³ Eindeutig ›orientalisierende‹ Elemente können hingegen in seinen früher erschienenen »Lettres Persanes« von 1721 wahrgenommen werden, in denen die Herrschaft des persischen ›Despoten‹ aus dessen Harem heraus destabilisiert wird.⁷⁴

Abgesehen von dem Umstand, dass Montesquieu den Orient v.a. als eine Projektionsfläche seiner Kritik an den politischen Zuständen in Frankreich benutzt hat, gilt es zu betonen, dass für ihn ›Despotie‹ zwar durch bestimmte Faktoren – vornehmlich ›natürliche‹ Gegebenheiten – bestimmt war, grundsätzlich aber nicht kennzeichnend für einen bestimmten Erdteil und seine Bewohner gewesen ist. Sharon Krause ist sogar zu dem Schluss gelangt:

Far from being an ›Orientalist‹, Montesquieu's treatment of despotism shows him to be the first critic of ›Orientalism‹. He used the Orient to

70 Anonymus, *Les soupirs de la France esclave*, 25.

71 Vgl. Shackleton, *Asia as seen by the French Enlightenment*.

72 [Montesquieu 1], *Œuvres*, Bd. 17, chapitre III, 129–130.

73 [Montesquieu 2], *Œuvres*, Bd. 24, chapitre III, 77–79.

74 Rubiés, *Oriental Despotism and European Orientalism*, 167.

prudently express and to make vivid the meaning and the consequences of despotic government, to enlighten us how despotism haunts every regime and how it has roots in the natural world around us and in the human nature within us.⁷⁵

Bei diesem Zitat stellt sich das Problem einer – auch bei E.W. Said bestehenden – mangelnden Trennschärfe in englischer Sprache zwischen den Begriffen ›orientalist‹ und ›orientalism‹ entgegen. Jedenfalls gilt es – auf deutsch – noch einmal hervorzuheben, dass Montesquieus Interesse am ›Orient‹ nicht primär wissenschaftlich-orientalistisch, sondern – auf der Folie des ›Orientalismus‹ – auf eine Erörterung staatsrechtlicher Fragen mit eindeutig europäischem Bezug und universellem Anspruch gerichtet gewesen ist.

Gleiches lässt sich für Karl Marx feststellen, der sich bei seinen Ausführungen zur ›orientalischen Despotie‹ v. a. von dem Beispiel Indien ›inspirieren‹ ließ, ohne über orientalistische Kompetenzen zu verfügen (wobei es den damaligen Forschungsstand zu berücksichtigen gilt). Weiterhin hat Marx, wie bereits eingangs erwähnt, seine Vorstellungen hierüber niemals systematisch ausgearbeitet. Mit Bezug auf die Kulturen des ›(Alten) Orients‹ sollen hier folgende Äußerungen angeführt werden:

Klimatische und territoriale Verhältnisse, besonders die weiten Wüstenstriche, die sich von der Sahara quer durch Arabien, Persien, Indien und die Tatarei bis an das höchste asiatische Hochland ziehen, bedingten künstliche Berieselung durch Kanäle und Wasserwerke, die Grundlage der orientalischen Landwirtschaft. Wie in Ägypten und Indien, werden Überschwemmungen auch in Mesopotamien, Persien und anderen Ländern nutzbar gemacht, um die Fruchtbarkeit des Bodens zu steigern; hoher Wasserstand wird zur Speisung von Bewässerungskanälen ausgenutzt. Die unbedingte Notwendigkeit einer sparsamen und gemeinschaftlichen Verwendung des Wassers, die im Okzident, z. B. in Flandern und Italien, zu freiwilligem Zusammenschluß privater Unternehmungen führte, machte im Orient, wo die Zivilisation zu niedrig und die territoriale Ausdehnung zu groß war, um freiwillige Assoziationen ins Leben zu rufen, das Eingreifen einer zentralisierenden Staatsgewalt erforderlich. Hierdurch wurde allen asiatischen Regierungen eine ökonomische Funktion zugewiesen, die Funktion, für öffentliche Arbeiten zu sorgen. Diese künstliche Fruchtbarmachung des Bodens, die vom Eingreifen einer Zentralregierung abhängt und sofort in Verfall gerät, wenn diese Regierung Bewässerung und Dränierung vernachlässigt, erklärt die sonst verwunderliche Tatsache, daß wir heute ganz große Gebiete wüst

75 Krause, *Despotism in The Spirit of Laws*, 249–255 über »Montesquieu Orientalist?«; Zitat auf S. 255.

und öde finden, die einstmals glänzend kultiviert waren, so Palmyra und Petra, die Ruinen im Jemen und weite Landstriche in Ägypten, Persien und Hindustan;⁷⁶

Wie seine Vorgänger bemüht Marx also v.a. naturräumliche und geographische Argumente. Eine Neuerung stellt der Akzent auf hydrologische Aspekte der frühen Staatsentstehung dar, die im ›Okzident‹ vornehmlich privates Unternehmertum und im ›Orient‹ (die Notwendigkeit) staatlichen Dirigismus befördert hätten.

Speziell für das Alte Ägypten leitete er aus diesem Zusammenhang eine kosmisch-astronomisch begründete Herrschaftsordnung ab:

Die Notwendigkeit, eine Naturkraft gesellschaftlich zu kontrollieren, damit hauszuhalten, sie durch Werke von Menschenhand auf großem Maßstab erst anzueignen oder zu zähmen, spielt die entscheidendste Rolle in der Geschichte der Industrie. So z.B. die Wasserreglung in Ägypten.

und in der Anmerkung:

Die Notwendigkeit, die Perioden der Nilbewegung zu berechnen, schuf die ägyptische Astronomie und mit ihr die Herrschaft der Priesterkaste als Leiterin der Agrikultur.⁷⁷

Das Konzept der ›orientalischen Despotie‹ erweist sich als überaus langlebig und in seinen zentralen Grundannahmen beständig.⁷⁸ Dabei dient ›der Orient‹ vielfach als Anschauungsbeispiel oder als Gegenentwurf zum besseren Verständnis der eigenen politischen und gesellschaftlichen Ordnung. Eine echte Auseinandersetzung mit den tatsächlichen Verhältnissen findet nur bedingt statt – wobei zu betonen ist, dass diese Bedingtheit eine Folge des nur begrenzten Zugangs zu Information über die Länder des Nahen und Fernen Ostens und noch mehr zu deren Vergangenheit gewesen ist. Dennoch sollte die ursprünglich aristotelische Idee einer ›asiatischen Despotie‹, vermittelt durch die ›naturwissenschaftliche‹ Betrachtungsweise der Aufklärung v.a. aber durch die marxistische Geschichtsphilosophie einen prägenden Einfluss auf

76 Marx, *Die britische Herrschaft in Indien*, 128.

77 Marx, *Das Kapital*, Bd. 1, V.14, 537, Anm. 5, unter Berufung auf Cuvier, *Discours sur les révolutions du globe*.

78 Dennoch sollte nicht von einer ungebrochenen Traditionslinie ausgegangen werden, ebenso wenig wie von einer seit der Antike wahrgenommenen Opposition zwischen ›Orient‹ und ›Okzident‹; vgl. Kogge/Wilhelmi, *Despot und (orientalische) Despotie*, 305: »Vielmehr [...] handelt es sich um eine Kette von Transformationen und Brüchen«.

die Diskussion (alt-)orientalischer Herrschafts- und Gesellschaftsformen haben. Dabei boten die lange Dauer und die ganz unterschiedlichen Vertreter dieser Idee zahlreiche Anknüpfungsmöglichkeiten für die Gelehrten des 19. und 20. Jh., die sich mit diesen Themen beschäftigt haben.

1.3 Königtum und Götterwelt, Theokratie nach H. Frankfort

In *Kingship and the Gods*, Frankfort was concerned with elucidating the social and cultural bases of dynastic authority in the ancient Near East. To highlight the particular characteristics of each, Egyptian and Mesopotamian forms of rulership were compared and contrasted [...]. This approach yielded a variety of general and specific insights. While the conceptual inseparability of kingship and divinity was demonstrated for both Egypt and Mesopotamia, the means by which they were intertwined and translated into government were seen to differ substantially.⁷⁹

Die 1948 veröffentlichte kulturvergleichende Studie »Kingship and the Gods« des niederländischen Ägyptologen und Altorientalisten Henri Frankfort⁸⁰ bildet in mehrfacher Hinsicht einen wichtigen Untersuchungsgegenstand: Zum einen wird darin die unmittelbare Verbindung von Religion und Herrschaft, also das Konzept einer Theokratie⁸¹ im ›Alten Orient‹ ergründet.⁸² Weiterhin behandelt und vergleicht die Studie die Verhältnisse in Ägypten mit denen in Mesopotamien von der Frühzeit bis zum Hellenismus und bietet einen Ausblick auf das Königtum im Alten Israel. Dabei betonte der Verfasser die altorientalischen Kulturen in ihrer ›Eigenbegrifflichkeit‹ betrachten zu wollen und verfolgte ausdrücklich einen »a-historischen« Forschungsansatz:

Frankfort's approach is set forth very explicitly. ›Our treatment‹, he writes in the Preface, ›will be phenomenological in that it will be a systematic discussion of what appears‹ (p. vii).⁸³ Further, it ›will be unhistorical; but it will be so only because it disregards, not because it violates, historical

79 Wengrow, *The Intellectual Adventure of Henri Frankfort*, 603; zitiert: Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, 3.

80 Zur Gelehrtenbiographie und wissenschaftsgeschichtlichen Einordnung: Meijer, *Henri Frankfort and the Development of Dutch Archaeology* und Wengrow, *The Intellectual Adventure of Henri Frankfort*.

81 Zu Begriff und Begriffsgeschichte: Lang, *Theokratie*, bes. 180.

82 Zuletzt dazu Brisch, *Gods and Kings* & Assmann, *Pharaonic Kingship*.

83 Die Seitenzahlangaben beziehen sich auf die erste Auflage von 1948, stimmen aber mit denen der zweiten (im Folgenden zitierten) Auflage von 1978 grundsätzlich überein.

truths.« Chronology is disregarded in order to avoid the trap of ›dealing with insignificant modifications of a basic conception« (p. vii)⁸⁴

Während die hier zitierte äußerst kritische Rezension des Althistorikers Moses I. Finley darüber hinaus noch die Nichtberücksichtigung der Erkenntnisse aus der vergleichenden Kulturwissenschaft bzw. Anthropologie feststellt, kamen andere Rezensenten, wohl aufgrund einer etwas oberflächlicheren Lektüre zu durchaus positiveren Einschätzungen über die Arbeit Frankforts: »Probably definitive and certainly durable, [...] illumined by insights form psychoanalysis and cultural anthropology.«⁸⁵ Doch unabhängig von diesen grundsätzlichen Einschätzungen, verdient »Kingship and the Gods« nähere Aufmerksamkeit, weil Frankfort darin ein beachtliches Maß an Selbstreflexion als Kulturhistoriker aber auch ein ›Substrat‹ des ›despotischen‹ Diskurses aus dem vorangegangenen Abschnitt (vgl. 1.2) erkennen lässt.

Zunächst gilt es festzuhalten, dass sowohl Frankfort selbst als auch seine Kritiker seine Arbeit als religionswissenschaftlich und nicht als politologisch oder staatswissenschaftlich definiert haben. Finley gibt die dabei angewandte »phänomenologische« Methode v.a. auf Grundlage altorientalischer Bildwerke folgendermaßen wieder:

This is a most ambitious attempt to apply the method of phenomenology to the study of a broad cultural, historical pattern: the ideology (more properly, the theology) of kingship in ancient Egypt and Mesopotamia. [...] Despite the title, there is no discussion of kingship as a political institution, of administration, royal powers and prerogatives, law, struggles for power and the like.⁸⁶

Gleich zu Beginn seiner Einleitung hatte Frankfort sich eindeutig dazu positioniert:

If ever a political institution functioned with the assent of the governed, it was the monarchy which built the pyramids with forced labor and drained the Assyrian peasantry by ceaseless wars.

⁸⁴ Finley, *Rezension: Kingship and the Gods*, 275; vgl. die zweite Auflage: Frankfort, *Kingship and the Gods*, vi: »Nor can we follow chronology and, starting with the earliest known forms of the institution, describe its successive changes. In so doing, we should find ourselves dealing with insignificant modifications of a basic conception which would still be enigmatical.«

⁸⁵ Haring, *Rezension: Kingship and the Gods*, 335.

⁸⁶ Finley, *Rezension: Kingship and the Gods*, 275.

But if we refer to kingship as a political institution, we assume a point of view which would have been incomprehensible to the ancients.⁸⁷

In der Annahme eines Einverständnisses der ›Beherrschten‹, von ›Zwangsarbeit‹ oder absoluter Verfügungsgewalt altorientalischer Herrscher über ihre Untertanen und deren Arbeitskräftepotential, klingt das Konzept einer ›orientalischen Despotie‹ an.

Doch handelt es sich dabei, nach Frankfort, keinesfalls um eine politische Ordnung, die mit den Kategorien moderner Staatswissenschaft betrachtet werden sollte, sondern nur aus den religiösen Vorstellungen der betreffenden Kulturen heraus erklärt und (richtig) verstanden werden kann: »Frankfort rejects absolutely the idea that religious beliefs may be the product of secular developments.«⁸⁸

So unterscheidet sich das Königtum im Alten Ägypten für Frankfort von einer »reinen Despotie«. Im Hinblick auf die Rolle des Königs als Verteidiger göttlicher Weltordnung führt er dazu aus:

Victory is not merely assertion of power; it is the reduction of chaos to order. [...] It differentiates the Egyptian monarchy from mere despotism. Pharaoh does not act arbitrarily. He maintains an established order (of which justice is an essential element) against the onslaught of the powers of chaos.⁸⁹

Denkt man an die Ausführungen des Aristoteles zur Gesetzmäßigkeit und ererbten Ordnung der ›asiatischen Despotie‹ zurück, stehen Frankforts Ausführungen dazu keinesfalls im Widerspruch: Die Macht des Königs ist umfassend aber eingebettet in eine (gesetzliche) Ordnung. Diese Ordnung ist göttlichen Ursprungs und religiös legitimiert. Auch dabei hat Frankfort auf die Probleme der Forschung einer europäischen Wissenschaftslandschaft zu den Phänomenen einer fremden religiösen Vorstellungswelt hingewiesen:

Frankfort argued that previous interpreters, in their search for a basic doctrine amid the multiple manifestations of Egyptian cosmology, had sought to impose a Western model of religious experience onto a system that in reality ›possessed neither a central dogma nor a holy book‹ and ›could flourish without postulating one basic truth.«⁹⁰

87 Frankfort, *Kingship and the Gods*, 3.

88 Finley, *Rezenion: Kingship and the Gods*, 276.

89 Frankfort, *Kingship and the Gods*, 9.

90 Wengrow, *The Intellectual Adventure of Henri Frankfort*, 605.

Zwischen Ägypten und Mesopotamien stellte er jedoch einen wesentlichen Unterschied heraus: Während im Land am Nil der König selbst eine göttliche Erscheinung war, wäre er im Zweistromland lediglich als Herrscher in göttlichem Auftrag anerkannt worden:⁹¹

In this respect also there is a complete contrast between Egypt and Mesopotamia. The earliest Mesopotamian term for king expresses a viewpoint which remains characteristic until the end of the Assyrian empire: Sumerian *lugal* means ›great man.‹ The Mesopotamian king was, like Pharaoh, charged with maintaining harmonious relations between human society and the supernatural powers; yet he was emphatically not one of these but a member of the community. In Egypt, on the other hand, one of the gods had descended among men.⁹²

Diese unterschiedlichen Auffassungen über die Rolle, bzw. die Natur des Königtums führte Frankfort auf grundsätzlich verschiedene Beobachtungen der eigenen Umwelt und Lebenserfahrung zurück: »The feeling of insecurity, of human frailty, which pervades every manifestation of Mesopotamian culture, is absent in Egypt.«⁹³

Während in Ägypten der jahreszeitliche Kreislauf der Nilflut, Aussaat und Ernte ein Gefühl von Beständigkeit und Stabilität vermittelt habe, hätten Überflutungen, Bodenversalzung und die zwingende Notwendigkeit zu einer aufwendigen Felderbewässerung in Mesopotamien zu einem Gefühl der Unsicherheit und der Unbeständigkeit der Natur und der darin erkannten göttlichen Kräfte geführt. Im Hinblick auf die religiösen Feste im Kultkalender der beiden Regionen stellte Frankfort fest:

In the Plain of the Two Rivers the festivals were never free from anxiety, and those which we know best show a change from deep gloom to exultation as the aim and the result of the solemnities. In Egypt, on the other hand, the festivals provided occasion to reaffirm that all was well.

Daraus leitete er die, allerdings sehr weitreichende Schlussfolgerung ab: »Egypt viewed the universe as essentially static.«⁹⁴ Da sich die naturräumlichen Lebensbedingungen in den beiden Flusstälern im Laufe der Zeit nicht wesentlich verändert hätten, begründete dies für ihn eine Beständigkeit der religiösen Vorstellungen und eine, unmittelbar daraus

91 Eine Aussage, die in dieser Pauschalität kaum haltbar sein dürfte; vgl. z. B. die rezente Studie von Suter, *Gudea's Kingship and Divinity*.

92 Frankfort, *Kingship and the Gods*, 6.

93 Frankfort, *Kingship and the Gods*, 4.

94 Ebenda.

abzuleitende Auffassungen über das Königtum: »The broad general concepts of kingship, Frankfort believes, were static throughout the respective histories of ancient Egypt and Mesopotamia.«⁹⁵ Während aber im Zweistromland die Menschlichkeit und Vergänglichkeit des Königs erkannt worden sei, hätte die verlässlich wiederkehrende Nilflut in Ägypten sogar zu einer Verleugnung des Todes geführt:

Egypt, in accordance with its static interpretation of the cosmos, considered life to be everlasting and paradoxically denied the reality of death. The body ceased to function, but man survived.⁹⁶

Spätestens hier muss, mit Finley, auf eine fundamentale Schwäche von Frankforts Analyse hingewiesen werden: Auch die Kultur-Geschichte kommt nicht ohne einen chronologischen Ordnungsrahmen aus und muss Abweichungen von einer postulierten Gesetzmäßigkeit zur Kenntnis nehmen:

Obviously, then, chronology is not as dispensable as Frankfort would have it. [...] He skips at will over 3,000 years of history with but one justification, the axiom of a static culture.⁹⁷

Auch wenn die von Finley geleistete, weitere Auflistung von Widersprüchen fast etwas kleinlich wirken mag, verdeutlichen diese dennoch die grundsätzlichen Problematiken in Frankforts Analyse:

Then it is necessary for Frankfort to apply a double standard of criteria, one for Egypt, the other for Mesopotamia. He finds it ›peculiar‹ with reference to the Mesopotamian gods Anu and Enlil ›that there should have been two kings‹ of the gods (p. 231), but not at all peculiar that the Egyptians had nine gods prior to the creation. Hammurabi's statement in the preamble to his Code, ›I am the sun of Babylon who causes light to rise over the land of Sumer and Akkad,‹ is only a metaphor (pp. 307–8), whereas in the case of Egypt, ›when we read over and over again that the king is like the sun, we remember that in the coronation ritual this thought, far from being a mere metaphor, determined the form which part of the rites assumed‹ (p. 148).⁹⁸

Frankforts Analyse erschöpfte sich aber nicht in dem Postulat einer naturräumlich bedingten ›statischen‹ Kosmologie als Grundlage sowohl des ägyptischen als auch des mesopotamischen Königtums mit einer

95 Finley, *Rezension: Kingship and the Gods*, 276.

96 Frankfort, *Kingship and the Gods*, 5.

97 Finley, *Rezension: Kingship and the Gods*, 277.

98 Finley, *Rezension: Kingship and the Gods*, 279.

jeweils grundsätzlich verschiedenen Auslegung, sondern gründete seine Überlegungen auf das Konzept des »mythopoeic thought«, welches er in seiner Arbeit »The Intellectual Adventure of Ancient Man« (1946) ausgearbeitet hatte.⁹⁹ Die spätere Veröffentlichung dieser Studie unter dem Titel »Before Philosophy« in Großbritannien verdeutlicht besser Frankforts Intention,¹⁰⁰ nämlich die Grundlagen vor-griechischer Geistes- und Kulturgeschichte zu bestimmen, wobei er »used three terms as near synonyms: ›pre-Greek‹, ›primitive‹, and ›mythopoeic.‹«¹⁰¹ Daraus wird ersichtlich, dass er in der griechischen Philosophie die Grundlagen des modernen, europäischen Denkens erkannte und für die Auseinandersetzung mit den Kulturen des Vorderen Orients andere Voraussetzungen zugrunde legen wollte. ›*mythopoeia*‹ beschreibt wörtlich das ›machen von Mythen‹ und geht von einer grundsätzlichen Verbundenheit von Mensch und Natur aus. Anders als griechische Philosophen, hätten die Menschen des ›Alten Orients‹ die Welt um sich herum nicht als ein dingliches ›Es‹ begriffen, sondern vielmehr als eine lebendige Wesenheit, von der sie ein Teil waren, bzw. an der sie durch Rituale und Feste bewusst Teil nahmen.¹⁰² Keine Abstraktion oder systematische Welterklärung, sondern performative und iterative Selbstvergewisserung sei das Ziel der alten Ägypter und Bewohner des Zweistromlandes gewesen.¹⁰³ Daraus folgt zwingend ein ›statischer‹ Charakter ihrer Kulturen, wenn auch im Sinne einer ›dynamischen‹ Wiederholung des Immer-Gleichbleibenden, bzw. der Aufrechterhaltung oder Wiederherstellung der bestehenden ›natürlichen‹ Ordnung. Ein transzendenter Gott, der nur durch »speculative thought« und nicht ›in‹ der umgebenden Welt erfahrbar und erfassbar war, passte nicht zu diesem Konzept und wurde von Frankfort daher nur im Zusammenhang mit seiner Auseinandersetzung mit dem Alten Israel verortet.¹⁰⁴ Eine frühe Ausbildung von Monotheismus in Amarna passte hierzu gleichfalls nicht ins Bild:

99 Vgl. Taylor, *Henri Frankfort*, 6, der darauf hinweist, dass »Kingship and the Gods« vor dieser Arbeit entstanden sei, aber zwei Jahre nach ihr veröffentlicht wurde.

100 Vgl. ebenda: »There are I think one or two indications that Frankfort himself found the American title slightly embarrassing, and so in what follows I shall use the British title, which is in any case much more informative about the contents of the book.«

101 Ebenda.

102 Ebenda, 7.

103 Wengrow, *The Intellectual Adventure of Henri Frankfort*, 608.

104 Vgl. ebenda, 608.

To achieve and maintain his picture of a static whole, Frankfort must disregard not a few documents and occurrences in Egyptian history, including, incredible as it may seem, the attempt by the Pharaoh Akhenaten (or Ikhnaton), one of the towering figures in the history of ancient religious thought, to drive religious doctrine into monotheistic channels.¹⁰⁵

Mit dem Ziel eine vor-griechische – man könnte sagen: vor-westliche – Kulturgeschichte zu etablieren, war Frankfort schließlich gezwungen an einer vermeintlich ›statischen‹, ja geschichtslosen Auffassung der Kulturen an Nil, Euphrat und Tigris festzuhalten. Dabei gründeten sich seine Überlegung auf die Annahme einer grundsätzlichen Verschiedenheit von ›Orient‹ und ›Okzident‹, die nun, so wie in den vorangegangenen Diskursen um eine vermeintliche ›Orientalische Despotie‹, von der Betrachtung naturräumlicher Gegebenheiten ausging und ähnlich wie Montesquieu den grundsätzlichen Unterschied zwischen den beiden Weltgegenden festschrieb.

Auch der von Frankfort postulierte fundamentale Unterschied zwischen Ägypten und Mesopotamien war eine zwingende Voraussetzung für seine Auffassung von der frühen Menschheitsgeschichte, mit der er sich im Übrigen von den Vertretern einer materialistischen oder marxistisch-deterministischen Lesart, wie sie etwa durch Vere G. Childe vertreten wurde, abgrenzen wollte: Nicht die Entwicklung und Veränderung der Produktionsverhältnisse stand für Frankfort im Mittelpunkt, sondern die ›geistige‹ Entwicklung.¹⁰⁶ Während in Mesopotamien Stadtstaaten und somit menschengemachte staatliche Entitäten den Ausgangspunkt für die Ausbildung größerer ›Reiche‹ gebildet hätten, repräsentierte in Ägypten der (göttliche) Pharaon den Kulminationspunkt staatlicher Macht:

The contrast in social structure and the divergent conceptions of kingship can be seen as correlated. The city as the ultimate form of political organization is inconceivable without a ruler who remains potentially one among many: conversely, absolute power entails a unified realm. [...]. For Pharaoh symbolized the community in its temporal and transcendent aspects, and, for the Egyptians, civilized life gravitated around the divine king.¹⁰⁷

Frankfort, der ja einer ›politischen‹ Interpretation des Königtums im ›Alten Orient‹ eine klare Absage erteilt hatte, war aber dennoch bereit,

105 Finley, *Rezension: Kingship and the Gods*, 277.

106 Vgl. Wengrow, *The Intellectual Adventure of Henri Frankfort*, 608–609.

107 Frankfort, *Birth of Civilisation in the Near East*, 84.

in Mesopotamien zunächst eine »Primitive Democracy« anzunehmen.¹⁰⁸ Die klare Differenzierung zwischen den Entwicklungen in der ägyptischen Vorgeschichte und dem etwa zeitgleichen Mesopotamien, diente dabei dazu, das (marxistische) Postulat vermeintlicher, allgemeingültiger ›Gesetzmäßigkeiten‹ in der frühen Menschheitsgeschichte zu widerlegen. Einen Einfluss des frühen Mesopotamiens auf Ägypten war Frankfort ohne weiteres bereit zuzugeben, betonte dabei aber, dass die Ägypter bei der Übernahme verschiedener Kulturtechniken, wie Tempelarchitektur, Siegel und Schrift, diese immer adaptiert und ihren eigenen Bedürfnissen und Vorstellungen angepasst hätten.¹⁰⁹

Der Einschätzung David Wengrows:

Frankfort's own understanding of ›civilization‹ was firmly rooted in the humanities, where the term conventionally describes not a progressive conquering of the nonhuman world but the creation by humans of their own worlds of culture, thought, and society.¹¹⁰

... ist vollumfänglich zuzustimmen. Interessant ist aber v.a. der Umstand, dass er dabei eine dezidierte Gegenposition zu den Vertretern einer ›marxistischen‹ Geschichtsauffassung vertreten hat und dennoch erkennbar auf den gleichen geistesgeschichtlichen Grundlagen einer (naturräumlich bedingten) grundsätzlichen Andersartigkeit der Welt des ›Alten Orients‹ gegenüber der ›eigenen‹ Welt des ›Okzidents‹ ausging.

1.4 Wer kennt sie nicht? – Bürokratie (im Alten Orient)

Historically speaking, bureaucratic centralism is perhaps the most obvious and pervasive characteristic of Egyptian administration. From the ancient rule of the pharaohs to the Roman, Arab, and Ottoman governments, all administrative power was centralized in Cairo or Alexandria.¹¹¹

Der Begriff der Bürokratie ist den meisten Menschen wohlvertraut. – Auch jeder Wissenschaftler, der im Rahmen einer Hochschule oder anderen wissenschaftlichen Institution tätig ist, weiß ein (Klage-)Lied

¹⁰⁸ Frankfort, *Kingship and the Gods*, 215–221 und passim; vgl. die Bemerkungen in: Finley, *Rezension: Kingship and the Gods*, 278, der auf die zugrunde liegende Arbeit: Jacobsen, *Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia* hinweist.

¹⁰⁹ Frankfort, *Birth of Civilisation in the Near East*, 100–111.

¹¹⁰ Wengrow, *The Intellectual Adventure of Henri Frankfort*, 609.

¹¹¹ Mayfield, *Rural Politics in Nasser's Egypt*, 213; wobei für die pharaonische Zeit noch weitere zentrale Verwaltungssitze, bzw. Hauptstädte anzuführen wären.

über die ›despotische‹ Herrschaft der Verwaltung anzustimmen. Dass dem Begriff¹¹² ein von Max Weber entwickeltes Konzept zur (ursprünglich neutralen) Bezeichnung eines soziologischen Phänomens zugrunde liegt,¹¹³ dürfte dabei den wenigsten (noch) bewusst sein. Die Begriffe ›Bürokratie‹ und ›Bürokraten‹ werden fast ausschließlich als pejorativ aufgefasst. Schon Ende des 19. Jh. lautete eine entsprechende Definition für »Büreaukratie«:

(franz.-griech., »Schreibstubenherrschaft«), Bezeichnung für eine kurzsichtige und engherzige Beamtenwirtschaft, welcher das Verständnis für die praktischen Bedürfnisse des Volkes gebricht. Auch eine solche Beamtenchaft und ihre Angehörigen nennt man Büreaukratie. Der Boden der Büreaukratie ist der Absolutismus. [...]. Die Ausdrücke Büreaukratie und Büreaukratismus werden auch als gleichbedeutend mit der Bezeichnung ›büreaukratisches System‹ gebraucht.

... und für »Büreaukratismus« – die praktischen Hintergründe betonend:

(Büreaussystem) diejenige Einrichtung, wonach ein gewisser Zweig der Verwaltung von einem einzelnen Beamten unter dessen alleiniger Verantwortlichkeit geleitet wird. Den Gegensatz bildet das Kollegialsystem. [...] Für die eigentliche Vollziehung ist das büreaukratische System deshalb angemessen, weil es die Schnelligkeit und die Einheitlichkeit in der Ausführung der einzelnen Maßregeln sichert. Andererseits kann das büreaukratische System leicht in Willkür ausarten.¹¹⁴

Die Verortung der Ursprünge der Bürokratie im Absolutismus wirft die Frage nach der Genese bzw. den historischen Ursprüngen auf. Im Rahmen altorientalistischer Forschung ist dabei zwischen solchen Arbeiten, die das europäische Konzept auf den ›Alten Orient‹ anwenden¹¹⁵ und solchen, die die Anfänge bürokratischer Verwaltung dort verorten,¹¹⁶ grundsätzlich zu unterscheiden. Beide Ansätze sind mit dem gleichen Dilemma der Übertragung einer anachronistischen Kategorie bzw. Terminologie auf ihren Untersuchungsgegenstand konfrontiert.¹¹⁷ Die Auseinandersetzung mit dem Thema wird aber andererseits durch den zur Verfügung stehenden Quellenbestand scheinbar befördert:

112 Welcher im 18. Jh. in Frankreich entwickelt und dann alsbald ins Deutsche übernommen wurde.

113 Kieser, *Max Webers Analyse der Bürokratie*.

114 *Meyer's Konversations-Lexikon*, 699–700.

115 Vgl. etwa die kritische Hinterfragung in: Garfinkle, *Was the Ur III state bureaucratic?*

116 Vgl. Smith, *The Birth of Bureaucracy*.

117 Vgl. Alkadry, *Bureaucracy: Weber's or Hammurabi's?*, bes. 328–336.

The reason for choosing bureaucracy as a focus for discussion is that it is more easily recognizable and more abundantly recorded than other social structures. Documents of all periods reflect governmental action and must, necessarily, give an insight into administrative units, routines, and personnel, even when not explicitly stated.¹¹⁸

Oder:

The superabundance of attention to state and bureaucratic apparatus in Mesopotamian studies is partly a result of several idiosyncrasies: the places in which texts have been found; their specific functions; their patterns of preservation; and ›the questions that most easily present themselves based on those preserved sources.‹¹¹⁹

Für das Alte Ägypten hat Juan Carlos Moreno García, die dabei zu Tage tretenden Präsuppositionen und ihre Implikationen für das methodische Vorgehen klar benannt:

The study of ›Egyptian administration‹ during the Pharaonic period raises both a structural and a methodological problem. In the first case, it may appear to presuppose the existence of certain overarching structural principles pervading the entire history of Pharaonic Egypt, as if the basic mechanisms underlying the organization of the bureaucracy and the implementation of governmental decisions were constant and stable, with an absolute monarch at the top of the administrative hierarchy and an army of efficient, all-controlling scribes at the base. However, such an illusion risks perpetuating the myth of ›eternal Egypt‹ and its allegedly unchanging organization over the millennia, [...].

Ein ähnliches Problem, bzw. das Postulat eines ›static Egypt‹ ist schon bei den Überlegungen Henri Frankforts zur altorientalischen Theokratie feststellbar gewesen (vgl. 1.3).¹²⁰ Moreno García führt weiter aus:

Having in mind the well-rooted image of ancient Egypt as a paradigmatic bureaucratic, almost ›despotic‹ society,¹²¹ it may be tempting to ascribe to its administrative structure qualities and characteristics typical of such structures in modern societies.¹²²

118 Gibson/Biggs, *The Organization of Power*, Introduction, 2.

119 Richardson, *Mesopotamian Political History: The Perversities*, 62.

120 Frühere Arbeiten zum Thema zeigten diesbezgl. weniger Problembewusstsein; vgl. Kraemer, *Bureaucracy and Petty Graft in Ancient Egypt*, 163: »The bureaucratic history of Egypt is continuous and relatively easy to outline.«

121 So durchaus bei Weber, *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, 221 beschrieben; so sei die (zeitgenössische) Bürokratie: »an der Arbeit, das Gehäuse jener Hörigkeit der Zukunft herzustellen, in welchem dereinst die Menschen sich, wie die Fellachen im altägyptischen Staat, ohnmächtig zu fügen gezwungen sein werden.«

122 Moreno García, *Ancient Egyptian Administration*, Introduction, 1.

Hinzu kommt noch das Phänomen einer durchaus als ›Orientalismus‹ (miss-) zu verstehenden Sichtweise mancher Autoren, ›eternal Egypt‹ zeitlich noch weiter aufzufassen und bis in die Gegenwart hinein zu verlängern, wie dies im Einleitungszitat zu diesem Abschnitt zum Ausdruck gekommen ist. Solche Beschreibungen finden sich aber nicht nur in älteren Untersuchungen und bei Autoren, die keine Ägyptologen sind, sondern auch in rezenten Publikationen innerhalb des Faches:

One of the most persistent historical features of government in Egypt is bureaucracy. From the Giza Pyramids of the Old Kingdom to the modern Mugamma¹²³ Building facing Tahrir square, these architectural icons from two very different periods are equally suggestive of strongly centralized, ›universal‹ bureaucratic power in Egypt.¹²⁴

Allerdings ist diese Einschätzung vornehmlich als eine empörte Reaktion eines Ägyptologen und Althistorikers zu verstehen, der den Gegenstand seiner Forschungen durch die moderne Staatswissenschaft ignoriert sieht. Ausdrücklich bezieht sich J.G. Manning dabei auf die Arbeit des Politologen Francis Fukuyama zu »The Origins of Political Order«, in welcher dieser das Alte Ägypten und Mesopotamien bewusst ausgelassen hat.¹²⁵ Max Weber hingegen hatte noch das Neue Reich in Ägypten als das »historische Muster aller späteren Bürokratien« bezeichnet,¹²⁶ wobei er im direkten Vergleich der Kulturen des ›Alten Orients‹ gegenüber dem klassischen Altertum davon ausging, dass »die übermächtige Stellung der Priesterschaft und die bürokratische Staatsorganisation [...] den entscheidenden Unterschied.« gebildet hätten.¹²⁷ Doch Weber

123 Das Zentralverwaltungsgebäude, مجمع التحرير (arab.: Muğamma' at-Tahrīr) in Kairo; ein Geschenk der Sowjetunion an Ägypten und so manchem Ägyptologen bestens vertraut, durch das – oft mühsame und manchmal erfolglose – Bemühen um eine Visumsverlängerung.

124 Manning, *State Making*, 111, der seine Ausführungen dabei ausdrücklich vor dem Hintergrund des ›Arabischen Frühlings‹ verortet hat und später (S. 112) selbst einschränkt: »To be sure, the Egyptian bureaucracy never controlled the entire society, nor was it a changeless monolith over the course of Egypt's long history.«

125 Fukuyama, *The Origins of Political Order*, 19–20: »In beginning with China, I skip other important early societies, like Mesopotamia, Egypt, Greece and Rome [...].« Aber lediglich: »The decision not to cover Greece and Rome at greater length in this volume requires further explanation.«

126 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 655; zu Webers Ägyptenbild und der wechselseitigen Beeinflussung mit der zeitgenössischen Ägyptologie: Nippel, *Methodenentwicklung und Zeitbezüge im althistorischen Werk Max Webers*, 371–372 & Deininger, *Max Weber und Michael Rostovtzeff*, 151–154.

127 Weber, *Agrarverhältnisse im Altertum*, 48; darin zu Mesopotamien: 45–62 & 62–83 zu Ägypten.

fasste das Alte Ägypten eher als eine οἶκος-Wirtschaft auf und beschrieb die zugrundeliegenden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturen als »Patrimonialismus«. ¹²⁸

Diese Unterscheidung wurde innerhalb der Altorientalistik und in diesem Fall speziell der ›Assyriologie‹ sehr wohl zur Kenntnis genommen:

The land of Aššur in the Middle Assyrian period can thus be viewed as a Bronze Age society, but what of the term bureaucracy? One definition in my dictionary reads ›a system of government or administration by officials, responsible only to their departmental chiefs‹, thus giving full weight to the concept of a bureau as a government department, which is not inappropriate for the Middle Assyrian case. [...] In using this word, I am, however, conscious that it was applied in a more narrowly defined sense by Weber, who opposed bureaucratic to patrimonial states. Middle Assyrian government was organised around the concept of the house or household, and one might well be tempted to consider it a prime example of a patrimonial early state. ¹²⁹

Ein solches System, das in der Literatur mitunter auch als ›feudal‹ beschrieben wird – womit noch eine weitere anachronistische Begriffskategorie eingeführt wird, erscheint manchen Beobachtern aber spätestens nach der Ausbildung von ›Imperien‹ als ungeeignet. Bezogen auf das Reich der Achämeniden wird z.B. konstatiert:

The empire was simply too large and diverse to function entirely on a patrimonial system with political authority legitimized by tradition alone because what was considered traditional varied among this assortment of ethnic groups with their prior governmental systems. ¹³⁰

Aufgrund dessen schlagen die Autoren, in Anlehnung an das von Shmuel N. Eisenstadt entwickelte Konzept einer »pre-bureaucracy« ¹³¹ das Modell einer »quasi-bureaucracy« für die der Ausdehnung des Perserreichs unmittelbar vorausgehende spätbabylonische Zeit vor:

¹²⁸ Weber, *Agrarverhältnisse im Altertum*, 47 zu »oikos« & Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 133–134 zu »Patrimonialismus« auch als »Sultanismus« bezeichnet, speziell zu Ägypten: 706–707.

¹²⁹ Postgate, *Bronze Age Bureaucracy*, 1–2.

¹³⁰ Magdalene et al. *Fault, Responsibility, and Administrative Law*, 263; zum Konzept der »Traditionalen Herrschaft«: Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 130: »Traditionale soll eine Herrschaft heißen, wenn ihre Legitimität sich stützt und geglaubt wird auf Grund der Heiligkeit altüberkommener (von jeher bestehender) Ordnungen und Herrengewalten.«

¹³¹ Eisenstadt, *The Political System of Empires*, 22–24; 349–353.

We believe that the Neo-Babylonian and Achaemenid administrations of the Late Babylonian period have a great many of the attributes of the historical quasi-bureaucratic empire as theorized by Eisenstadt. Indeed, we find that these governments had monarchs who harnessed traditional-sacred forms of legitimacy to solidify their hold on power, while they sought such autonomous political goals as military expansion, building projects, reorganization of various aspects of administration, and more.¹³²

Es scheint beinahe so, als ob die Altorientalistik trotz aller Bedenken und Einschränkungen nicht von dem Begriff der ›Bürokratie‹ lassen kann. Damit ist sie nicht allein.

Anfänglich als Ausdruck eines Rationalisierungsprozesses im Kontext des Absolutismus aber auch der europäischen National- und Zentralstaatenbildung verortet, erfährt die Frage nach den Ursprüngen bürokratischer Herrschaft inzwischen mitunter eine postkoloniale Neuinterpretation, wonach solche Herrschaftsformen im Vorderen Orient entstanden wären und schließlich kolonialer, bzw. neokolonialer Einflussnahme zur Überwindung dieser bürokratischen Traditionen gegenübergestanden seien:

The bureaucratic tradition has been shaped by the political, social, cultural and economic conditions of the [Middle East] region throughout its long history. Some of these traditions have changed, others have been eliminated, and others have resiliently survived and conditioned the administrative and political systems. This has happened in spite of the modernisation movement that has originated from the West through colonial and neocolonial imperialistic penetration. This trend has produced significant backlash, resistance, and even recurrent revolts and revolutions against foreign interference.¹³³

Demgegenüber wird im europäischen Raum über die Frage nachgedacht, ob »It is Time to Rediscover Bureaucracy?«,¹³⁴ die dabei nicht mehr länger nur als ›idealer‹ Typus der Herrschaftsausübung, sondern als eine gesellschaftliche Institution, eingebettet in einen jeweils spezifischen politischen und zeitlichen Zusammenhang betrachtet werden soll.

Der Begriff mag also weiterhin verwandt werden, seine Bedeutung ist von den (Zeit-)Umständen und den kulturellen Rahmenbedingungen abhängig. – Die eine ›Bürokratie‹ (alt-)orientalischer Prägung gibt es nicht.

132 Magdalene et al. *Fault, Responsibility, and Administrative Law*, 334–335.

133 Farazmand, *Bureaucracy and the Alternatives in the Middle East*, 245.

134 Olsen, *Maybe It Is Time to Rediscover Bureaucracy?*

2 Fallbeispiele

2.1 ›Arbeiter und Arbeiterbewegung‹ im Alten Ägypten

So viele Berührungspunkte die ägyptische Arbeiterbewegung mit unsrer modernen bietet, so muss man sich doch hüten, dieselbe mit unsren Strikes zu identifizieren. In der ganzen ägyptischen Arbeiterbewegung ist nie von einer Lohnerhöhung oder Arbeitsverminderung die Rede, und nirgends tritt uns der ägyptische Arbeiter als kontraktbrüchig entgegen, sondern er macht dem kontraktbrüchigen Staat gegenüber sein gutes Recht geltend, indem er die Auszahlung des ausbedungenen Lohnes verlangt. Sonst bietet freilich die Arbeiterbewegung manche Analogieen [sic] zu unsren heutigen Verhältnissen, indessen habe ich davon abgesehen, die vielleicht von manchem erwarteten Parallelen zu ziehen. Die Akten Sprechen eine so klare Sprache, dass die Methode aus der Analogie zu schliessen hier durch keinen erheblichen Zweck gerechtfertigt gewesen wäre. Denn wir gewinnen auch ohne Rückschlüsse aus moderner Zeit ein klares Bild der ägyptischen Verhältnisse, welches durch das Hineinziehen fremder Anschauungen nur getrübt werden könnte.¹

In diesen Ausführungen des frisch-habilitierten jungen Ägyptologen Wilhelm Spiegelberg, im Rahmen seiner Antrittsvorlesung an der Kaiser-Wilhelm-Universität Straßburg wird ein deutliches Bemühen erkennbar, den später unter dem Titel »Arbeiter und Arbeiterbewegung im Pharaonenreich unter den Ramessiden« veröffentlichten Vortrag von zeitgeistigen Bezugnahmen zu distanzieren. Das methodische Problembewusstsein bei der Übertragung moderner bzw. zeitgenössischer Begrifflichkeiten und Konzepte wirkt dabei äußerst fortschrittlich. Auffällig ist die Erwähnung von »Strikes« in englischer Schreibung, die diese Form des Arbeitskampfes als eine neue – vielleicht fremde? – Erscheinung erkennen lassen (soll). »Lohnerhöhung und Arbeitsverminderung« hätten die altägyptischen Arbeiter nicht verlangt und die Bemerkung,

1 Spiegelberg, *Arbeiter und Arbeiterbewegung*, 25.

dass diese nicht »kontraktbrüchig« geworden wären, darf als Hinweis gedeutet werden, dass Spiegelberg diese Aspekte der zeitgenössischen Arbeiterbewegung kritisch beurteilt hat. Angesichts dieser deutlichen Distanziertheit des Vortragenden gegenüber dem Gegenstand seiner Ausführungen – zumindest gegenüber etwaigen Bezügen zu seiner Gegenwart, stellt sich die Frage, weshalb ein Privatdozent für Ägyptologie ein solches Thema bzw. einen solchen Titel gewählt hat? Dabei könnte der Wunsch ein möglichst breites Publikum für seine Forschungen zu interessieren ebenso eine Rolle gespielt haben, wie auch ein Bemühen, die gesellschaftliche Relevanz der eigenen Forschungen unter Beweis zu stellen. Auch wenn beide Motivationen nicht völlig ausgeschlossen werden können, wirken sie doch ihrerseits anachronistisch. In dem dezidiert akademischen Umfeld einer Antrittsvorlesung findet Wissenschaftspopularisierung nur bedingt ihren Platz und ein Bezug zu aktuellen gesellschaftlichen Fragen wird von dem Vortragenden gleich zu Beginn seiner Ausführungen bestritten, was bei Zuhörern, bei denen durch den Titel andere Erwartungen geweckt worden wären sicher zu Enttäuschung geführt hätte. Hinzu kommt die Tatsache, dass im Übergang vom 19. zum 20. Jh. die deutsche Gelehrtenwelt noch relativ unbehelligt von Forderungen nach gesellschaftlicher Relevanz gewesen ist und man gerade in den Altertumswissenschaften sogar mit gewissem Stolz dem Positivismus gehuldigt hat. Ägyptologen sollten die ägyptische Sprache ergründen, Texte übersetzen und so Fakten zur Kulturgeschichte des Pharaonenreiches ermitteln.²

Darüber hinaus kann kein Zweifel daran bestehen, dass die »Mandarine«³ des Kaiserreichs sicher wenig bis gar keine Sympathien für die Arbeiterbewegung oder ihren politischen Arm, die Sozialdemokratie empfunden haben. Diese Einstellung ist für einige der prominentesten deutschen Ägyptologen sehr gut belegbar. So kommentierte etwa Georg Ebers in der Biographie seines Lehrers Carl R. Lepsius dessen und die Arbeitsweise seines Freundes und Förderers Christian C.J. v. Bunsen mit den Worten:

und wenn wir die Führer einer turbulenten Partei den Namen ›Arbeiter‹ nur für den Mann mit den schweligen Händen in Anspruch nehmen und sie sich mühen sehen, für den Tagelöhner die Stunden der Thätigkeit auf das kleinste Maß zu beschränken, so möchten wir sie auf diese beiden Männer

2 Vgl. Gertzen, *École de Berlin*, 20–37; 199–202.

3 Vgl. Ringer, *Die Gelehrten*.

hinweisen, welche, frei von jeder äußeren Sorge des Lebens, die Nächte zum Tage machten, körperlichen Beschwerden Hohn sprachen und Erholung nur im Wechsel der Arbeit suchten, um der hohen Lebensaufgabe, welche sie sich selbst gestellt hatten, gerecht zu werden.⁴

Kein Zweifel, Photographien von Akademikern aus dem 19. und der ersten Hälfte des 20. Jh. lassen ohne weiteres die Entbehrungen des damaligen Gelehrtenlebens nachvollziehbar erscheinen und sind die zahlreichen Schilderungen von Überarbeitung, Hunger, nervlichen und körperlichen Zusammenbrüchen aus Gelehrtenbiographien sicher mehr als nur ein genrespezifischer Topos. Dennoch dürfte die hier vorgenommene Gleichsetzung mit dem Leben eines Arbeiters oder »Tagelöhners« und die Unterstellung gegenüber der Arbeiterbewegung dessen »Thätigkeit auf das kleinste Maß [...] beschränken« zu wollen, den Lebensbedingungen der Betroffenen einfach nur Hohn sprechen. Herr Ebers, ein begüterter Erbe, der nicht für seinen Lebensunterhalt arbeiten musste, hatte ganz offensichtlich keinerlei Ahnung von den sozialen und Arbeitsbedingungen seiner Zeit.⁵

So kann die durchschnittliche Arbeitszeit für Arbeiter im Deutschen Kaiserreich (unter Berücksichtigung eingeschränkter statistischer Datengrundlagen und Unterschieden zwischen den einzelnen Branchen) in den 1860er Jahren mit 12–14 Stunden, in den 1870ern mit ca. 12 Stunden und bis 1890 immer noch mit 10–11 Stunden täglich angenommen werden.⁶ Verblieb ein Arbeiter in den 1870er Jahren noch durchschnittlich 35 Jahre im Berufsleben, verlängerte sich die Lebensarbeitszeit, aufgrund der gestiegenen Lebenserwartung um 1910 auf 40 Jahre. Die ab 1890 gezahlte Invalidenrente wurde nur von einigen Arbeitern erreicht, genügte aber auch dann nicht zur vollständigen Finanzierung des Lebensunterhalts, der durch Einkommen aus gelegentlicher ›leichterer‹ Arbeit zusätzlich finanziert werden musste. Ein Anspruch auf Jahresurlaub, der dann i.d.R. nur eine Woche oder höchstens zehn Tage umfasste, bestand nicht und wurde nur zögerlich und zunächst nur älteren und gesundheitlich angeschlagenen Arbeitern gewährt.⁷

4 Ebers, *Richard Lepsius*, 121–122.

5 Gertzen, *École de Berlin*, 54–55; 69–70.

6 Vgl. Schönhoven, *Rezension: Requiem für einen Dinosaurier?*, 138–139, der darauf hinweist, dass freie Samstage dabei eine Ausnahme darstellten.

7 Ritter/Tenfelde, *Arbeiter im Deutschen Kaiserreich*, 267, s. a. Anm. 6, ebenda; 364 & 368.

Es erscheint daher absolut nachvollziehbar, dass die Verringerung der Arbeitszeit eines der wichtigsten Anliegen der Gewerkschaften in dieser Zeit gewesen ist. Dabei war der Erfolg eines Arbeitskampfes zum einen von der wirtschaftlichen Prosperität der Branche und zum anderen vom Organisationsgrad und den finanziellen Rücklagen der Gewerkschaften abhängig. Während im Zeitraum von 1890 bis 1894 – also dem Jahr der Antrittsvorlesung von Wilhelm Spiegelberg – aufgrund wirtschaftlicher Krise und einer eher schwach ausgeprägten gewerkschaftlichen Organisation von 544 durchgeführten Streiks im Deutschen Reich nur 32,9 % die angestrebten Ziele (teilweise) erreicht haben, änderte sich dies im Folgezeitraum (1895–1899) und von den 3.226 durchgeführten Streiks konnten immerhin 57,8 % als erfolgreich bewertet werden.⁸

Parallel dazu konnte die politische Vertretung der deutschen Arbeiter, nach Aufhebung der Sozialistengesetze im Jahr 1890 und der Umbenennung der Sozialistischen Arbeiterpartei (SAP) in die Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD) ihre Stimmenanteile bei den Reichstagswahlen kontinuierlich steigern. Der Ägyptologe Adolf Erman kommentierte hierzu brieflich entsetzt gegenüber Ebers:

Von den Wahlen wollen wir nicht sprechen – heureux qui ne parle guère et qui n'en pense pas plus. Wir treiben der Revolution entgegen oder doch etwas, was einer Revolution ähnlich sieht. Werden Sie glauben, dass wissenschaftlich gebildete junge Leute (Generation [, die] nach 1870 erwachsen ist) für den Socialdemokraten gestimmt haben, »weil die Revolution ja doch kommen muss«. Ich kenne zwei unter meinen näheren Bekannten.⁹

Das Entsetzen und die Verunsicherung unter den ›Mandarinern‹ war groß, schließlich war 1890 der Reichskanzler Otto von Bismarck entlassen worden. Spätere Äußerungen von Erman lassen im Übrigen erkennen, dass er sich und seine Arbeit existenziell durch die Sozialisten bedroht sah, denn: »Eine kommunistische oder linkssozialistische Regierung würde wohl die Wissenschaft als einen Luxus der ›Reichen‹ mit Freude abschaffen.«¹⁰

Dabei ist Erman, wegen seiner, im Übrigen auch von Wilhelm Spiegelberg angeführten,¹¹ Arbeit zu »Aegypten und aegyptisches Le-

⁸ Hans Böckler Stiftung, *Geschichte der Gewerkschaften: Tarifpolitik*.

⁹ SBB-PK, Nachl. Georg Ebers: Erman, Adolf, 09.03.1890, zitiert nach Gertzen, *École de Berlin*, 148.

¹⁰ Griffith Institute, University of Oxford, Gardiner MSS. 42.93.33–67 Adolf Erman, Letters 1923 to 1930, 24.11.1923; zitiert nach Gertzen, *École de Berlin*, 149.

¹¹ Spiegelberg, *Arbeiter und Arbeiterbewegung*, iii, Anm. 1; ebenda, Anm. 2 verweist auf die Artikelserie von Harten, *Eine Arbeiterbewegung vor 3000 Jahren* (1–5).

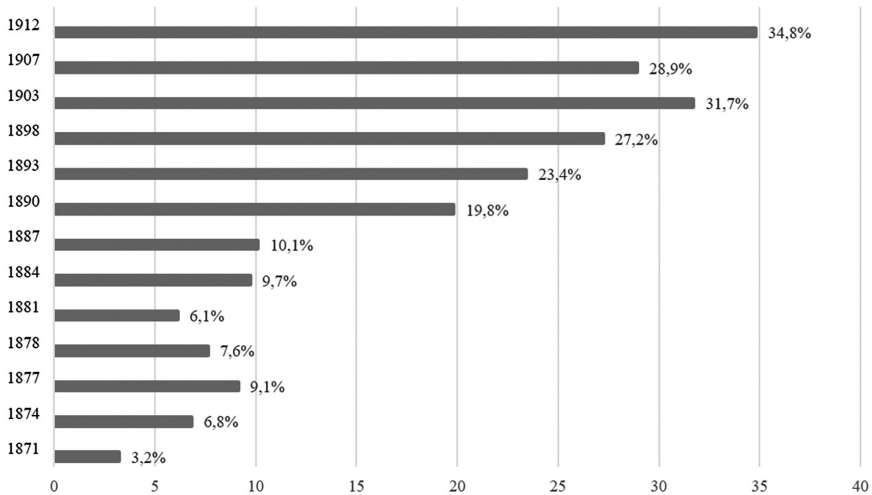


Abb. 1: Stimmenanteile der Sozialdemokraten bei den Reichstagswahlen von 1871 bis 1912, nach: Hohorst et al., *Sozialgeschichtliches Arbeitsbuch*, 173–176.

ben im Altertum« von 1885 sogar als Wegbereiter des »Historischen Materialismus sozialistischer Prägung« dargestellt worden.¹² Bezogen auf das Thema des Vortrages von Spiegelberg hieß es bei Erman zuvor schon: »Man sieht, diese Arbeiter spielen in Aegypten gewissermassen die Rolle unseres Proletariats.«¹³

Wenn Spiegelberg 1895 in seinem Vortrag über »Arbeiter und Arbeiterbewegung« bemerkt:

Wir hören hier einmal die Pulse einer fernen Vergangenheit so vernehmlich schlagen, dass wir uns oft fragen, ob uns denn wirklich Jahrtausende von den Ereignissen trennen, an welchen wir auch menschlich Anteil nehmen.¹⁴

... müssen wir uns die Frage stellen, ob seine Aufmerksamkeit für dieses Thema nicht durch die zeitgenössischen tiefgreifenden gesellschaftlichen Umbrüche im Deutschen Kaiserreich geweckt worden ist?

12 Vgl. Nagel, *Adolf Erman in Lichte der Historischen Soziologie*, 372, unter Verweis auf Rühlmann, *Gedanken zu Adolf Ermans Werk*, wobei Nagel dieser Einschätzung eine klare Absage erteilt (S. 383): »Erman ist also theorie- nicht aber ideologiekritisch im marxistischen Sinne.«

13 Erman, *Aegypten und aegyptisches Leben*, 184.

14 Spiegelberg, *Arbeiter und Arbeiterbewegung*, iv.

Auch der von Spiegelberg am Anfang der Publikation seines Vortrages angeführten¹⁵ Artikelserie von Theodor Harten, können wir solches Unbehagen entnehmen, dort heißt es:

Während wir manches, auf antiken Anschauungen und Sitten Beruhendes im Alt-Aegyptertum nicht mehr verstehen, liegt uns die Thatsache dieser Arbeiterstreiks so klar vor Augen, [...] um sie uns im Geiste miterleben zu lassen: gehören sie doch zu jenen Zuständen, die sich unter ähnlichen Bedingungen stets wieder auf ähnliche Weise in der Menschheit wiederholen und daher immer verständlich bleiben.

Aber...

Es ist also eine irrige Ansicht, daß die Arbeiterstreiks ein ganz modernes Ergebnis der sozialen Entwicklung oder vielmehr der socialistischen Bestrebungen seien.¹⁶

Hinzu tritt noch der Umstand, dass sich der Bankierssohn Spiegelberg als Deutscher und Jude¹⁷ in dem seit 1871 als ›Reichsland‹ durch das Deutsche Reich annektierten Elsass-Lothringen in einer Minderheitenrolle befand. Nur etwa 10 % der Bevölkerung (vornehmlich Beamte und Militärs) stammten aus Deutschland. Andererseits lag die Wahlbeteiligung bei den Reichstagswahlen (ab 1874), mit 77 % gegenüber 61 % im Rest des Reiches, über dem Durchschnitt (wobei die Region erst 1911 den Status eines deutschen Bundesstaates erlangen sollte).¹⁸ Obwohl die reichsdeutschen Parteien sich allmählich (ab 1890) etablieren konnten, blieben autonomistische Kräfte regional, insbesondere in Straßburg, stark und die Arbeiterbewegung konnte im Elsass, früher als im Deutschen Reich, politische Ämter auf kommunaler Ebene erringen.¹⁹ Wirtschaftlich war das ›Reichsland‹ durch die 1879 erfolgte Einführung des Thomas-Verfahrens, welches die Verhüttung des lothringischen Eisenerzes ermöglicht hatte, eng mit den Industrieregionen an Rhein und Ruhr verknüpft worden und hatte so die deutsche Stahlerzeugung vorangebracht.²⁰ Elsass-Lothringen war somit zu einem der industriellen Zentren des Reiches geworden, wobei sich der Bevölkerungsanteil

15 Vgl. ebenda, iii, Anm. 2.

16 Harten, *Eine Arbeiterbewegung vor 3000 Jahren* (2).

17 Vgl. Gertzen, *Wilhelm Leeser Spiegelberg*, 16–20; 27–28.

18 Dittrich, *Das »Reichsland« Elsass-Lothringen*.

19 Hirsch, *À l'aube*, 24–25.

20 Ritter/Tenfelde, *Arbeiter im Deutschen Kaiserreich*, 40.

der Industriearbeiterschaft im ganzen Deutschen Reich in den Jahren zwischen 1882 und 1895 von 4 auf 20 Millionen verviunffacht hat.²¹

Spiegelberg vergleicht denn auch in seinem Vortrag die Schilderung der Vorgänge in der ägyptischen Handwerkersiedlung von Deir el-Medina,²² die am Westufer des antiken Theben gelegen war und deren Bewohner die Einrichtung und Ausgestaltung der königlichen Gräber im nahegelegenen Tal der Könige zu leisten hatten, mit den Verhältnissen in einer »Fabrik« oder unter Tage:²³

Die eigentliche Arbeitertruppe steht unter dem Befehl eines »Großen der Truppe« oder Oberarbeiters, dessen Stellung etwa der eines Vorarbeiters in unseren Fabriken entspricht. [...] Wenn wir die im Folgenden näher beleuchtete, mühselige und gesundheitsschädliche Tätigkeit dieser Leute in Erwägung ziehen, so werden wir kaum in der Annahme fehlgreifen, dass diese »kranken« Arbeiter Opfer ihres Berufes waren. [...] Die Arbeit aller dieser Leute war mehr oder weniger mühevoll. [...] wer aber unter dem Berge schaffen musste, litt abgesehen von der dumpfen Luft, die damals kaum viel besser gewesen sein dürfte als heute, [...]. Es war ein Glück für die Arbeiter, dass unter diesen Verhältnissen ihre Arbeit wenigstens nicht geisttötend war.²⁴

Das Bewusstsein um die gesundheitlichen Risiken für Arbeiter hat sich in Deutschland erst in dieser Zeit und nur allmählich entwickelt. Die Opferzahlen tödlicher Arbeitsunfälle stiegen im Übergang vom 19. zum 20. Jh. mit der fortschreitenden Industrialisierung kontinuierlich an, bis im Jahr 1911 etwa 47,4 % aller im Reich tödlich verunglückten Männer auf die Bereiche Bergbau und Industrie entfielen. Krankheiten breiteten sich insbesondere unter Bergleuten aus, wobei v.a. die Tuberkulose eine lebensbedrohliche Gefahr insbesondere für Menschen

21 Blume, *DHM-Jahreschronik 1895*, unter Berufung auf die »Berufs- und Gewerbezahlungen« vom 18. Juni 1895.

22 ديرة المدينة (Dair al-Madīna; arab.: »Kloster der Stadt«); der altägyptische Name der Siedlung lautete: *s.t M³.t*, was »Sitz der (göttlichen) Weltordnung« bedeutet.

23 Zu den von Spiegelberg herangezogenen Quellen und zum kulturgeschichtlichen Hintergrund der Arbeitersiedlung: Müller, *Der Turiner Streikpapyrus*, s.a. S. 175–176, Anm. 11 mit weiterführenden Literaturhinweisen, darunter: Edgerton, *The Strikes in Ramses III's Twenty-Ninth Year*; Janssen, *Background information on the strikes*; Vernus, *Affaires et scandales sous les Ramsès*, 83; 85–89; 91–92; 97–98; grundlegend Černý, *M. A Community of Workmen*; zum allg. Hintergrund: Romer, *Ancient Lives*; Lesko, *Pharaoh's workers*.

24 Spiegelberg, *Arbeiter und Arbeiterbewegung*, 5; 6; 7.

darstellte, deren Lungen durch Staubentwicklung bei der Arbeit bereits geschädigt waren.²⁵

Wie stark die ägyptischen Arbeiter das »Glück« geistiger Arbeit empfunden haben – Spiegelberg bezieht sich dabei v. a. auf die Anbringung der hieroglyphischen Inschriften – mag dahingestellt sein, er versäumt es nicht darauf hinzuweisen: »Wir müssen uns hüten, die Bildung dieser Arbeiter zu überschätzen.«, was er v. a. an der »Redeweise der uns hier beschäftigenden Volksklasse« festzumachen versucht.²⁶

In seinem Verständnis für die Zusammenhänge harter körperlicher Arbeit und ihrer Auswirkungen auf die Gesundheit der Arbeiter unterschied sich Spiegelberg immerhin etwas von Erman der sich darüber mokiert hatte:

Zahlreich sind die Entschuldigungsgründe [...] der gewöhnlichste ist natürlich ›krank‹, selten nur muss ›faul‹ notiert werden. [...] auch ein gewisses sehr kleines Unwohlsein der Frau oder der Tochter gilt wunderlicherweise zuweilen als triftiger Grund zum Versäumen der Arbeit.²⁷

In einem ist Spiegelberg sich mit diesem aber einig: »Viel tiefer als die Bildung dieser Leute stand ihre Sittlichkeit.«²⁸ Erman bemerkte zu Fragen des ›sittlichen Lebenswandels‹ allerdings: »Indes darf man sich ihr Leben als ein nicht zu elendes vorstellen. Im Gegenteil, der Arbeitsmann hat seine Frau, oder häufiger eine Freundin, mit der er in wilder Ehe lebt [...].«²⁹ Darin kommt eine gewisse Abgeklärtheit zum Ausdruck, hatte doch schon 1891 der evangelische Theologe Paul Göhre in seinen Beobachtungen zur Lebensweise Chemnitzer Arbeiter feststellen müssen:

Der geschlechtliche Umgang [...] ist unter dieser Jugend heute im weitesten Umfange verbreitet [...]; von dem Bewußtsein, daß man damit eine Sünde begeht, ist selten eine Spur vorhanden. Das sechste Gebot existiert in diesem Sinne da unten nicht.³⁰

25 Ritter/Tenfelde, *Arbeiter im Deutschen Kaiserreich*, 378–379; 381.

26 Spiegelberg, *Arbeiter und Arbeiterbewegung*, 9; 12; vgl. Erman, *Aegypten und aegyptisches Leben*, 185: »Dass seine [des Arbeiters] schriftlichen Leistungen aus einem kaum verständlichen Gewirr schief gedachter Sätze bestehen, ist allerdings nicht zu leugnen.«

27 Erman, *Aegypten und aegyptisches Leben*, 182.

28 Spiegelberg, *Arbeiter und Arbeiterbewegung*, 10; so auch Erman, *Aegypten und aegyptisches Leben*, 185: »Die Moralität der Arbeiter steht freilich auf sehr geringer Stufe.«

29 Erman, *Aegypten und aegyptisches Leben*, 184.

30 Göhre, *Drei Monate Fabrikarbeiter*, 205–206; zitiert nach Ritter/Tenfelde, *Arbeiter im Deutschen Kaiserreich*, 623.

ARBEITER
UND
ARBEITERBEWEGUNG

IM

PHARAONENREICH UNTER DEN RAMESSIDEN

(ca. 1400–1100 v. Chr.)

EINE KULTURGESCHICHTLICHE SKIZZE

VON

WILHELM SPIEGELBERG.

MIT 1 TAFEL UND 2 ABBILDUNGEN

STRASSBURG

VERLAG VON KARL J. TRÜBNER

1895.

Abb. 2 a: Deckblatt der Veröffentlichung von »Arbeiter und Arbeiterbewegung« von Wilhelm Spiegelberg.

Sowohl Erman als auch Spiegelberg waren bereit, Ausnahmen anzuerkennen: »Natürlich finden wir unter den Arbeitern auch manche brave Kerle, in welchen eine tiefe Religiosität und Pietät lebt.«³¹ Und auch die Schuld für die Arbeitsniederlegung, den »Strike« sieht Spiegelberg eindeutig bei der altägyptischen ›Bürokratie‹ und nicht bei den Arbeitern:

Sie waren ein harmloses Völklein, welches lediglich durch die ägyptische Misswirtschaft auf die Bahn des Aufstandes gelenkt wurde. Deshalb sehen wir sie auch stets zum Frieden bereit, sobald auch nur der kleinste Teil ihrer stets berechtigten Forderungen erfüllt wird.³²

31 Spiegelberg, *Arbeiter und Arbeiterbewegung*, 15; vgl. Erman, *Aegypten und aegyptisches Leben*, 182: »Einige Arbeiter sind fromm und opfern dem Gott.«

32 Spiegelberg, *Arbeiter und Arbeiterbewegung*, 16.

Interessant ist in diesem Zusammenhang sein Verweis auf den »Klerus« und dessen schädlichen Einfluss auf die Staatsgeschäfte. Dieser ist sicher nicht nur auf die vermeintlichen Verhältnisse im Ägypten »unter den Ramessiden« gemünzt, sondern darf getrost als kulturkämpferische, anti-katholische Spitze verstanden werden, zumal der Begriff des »Seelenheils« Pharaos wohl eindeutig fremde religiöse Vorstellungswelten auf das Alte Ägypten projiziert.³³

Und zu dieser Ebbe in den Staatskassen gesellte sich die unheilvolle Bigotterie des Königs, welche der Klerus weidlich ausnutzte. [...], so sieht man deutlich, dass dieser König über seinem Seelenheil die Sorge für seine Unterthanen vergessen hatte.³⁴

Es wirkt schließlich fast wie eine Beruhigung, wenn Spiegelberg nach seinen Ausführungen folgendes Fazit zieht:

Wir dürfen die Bedeutung dieser Arbeiterbewegung nicht überschätzen, denn sie hat die Existenz des ägyptischen Staates ebensowenig gefährdet, als etwa die jüngsten Strikes [sic] unser Staatswesen, aber als Symptom ist sie von Bedeutung.³⁵

Erneut erfolgt hier eine – an sich ja ausdrücklich nicht beabsichtigte – direkte Bezugnahme auf die Gegenwart und die Verhältnisse im zeitgenössischen Deutschland. Darf man darin neben einer (Selbst-) Vergewisserung über die Stabilität des »Staatswesens« und der gesellschaftlichen Ordnung eine Mahnung an die Zeitgenossen erkennen, die »Strikes« im eigenen Lande als »Symptom« ernst zu nehmen?

Auch Theodor Harten hatte in einem seiner Zeitungsartikel gewarnt:

33 Diese Form von Anti-Katholizismus war in der zeitgenössischen »kulturprotestantisch« geprägten Ägyptologie keinesfalls ungewöhnlich; vgl. Gertzen, *Judentum und Konfession*, 26; 32–37; s. a. Borutta, *Antikatholizismus*, und darin insbesondere Abschnitt I. zur »Orientalisierung des Katholizismus in Deutschland«, 49–119; auch Harten, *Eine Arbeiterbewegung vor 3000 Jahren* (3) äußert sich zu den gescheiterten »Reformen« und dem »Einzug von Kirchengütern« unter Echnaton, die von dem »orthodoxen« Haremhab wieder zurückgenommen worden seien (vgl. 2.4.2).

34 Spiegelberg, *Arbeiter und Arbeiterbewegung*, 17f.

35 Ebenda, 23.

Daß nun in den geknechteten Leuten socialistische Ideen aufkeimten, [...] ist nur natürlich. Zwar war die ägyptische Volksklasse von Haus aus loyaler Natur, sie besaß, ganz abgesehen von den einschüchternden Resultaten der Kasten-Einteilung, einen angestammten Respect vor der Obrigkeit als solcher und war überdies von stark religiösem Sinn beseelt, dem besten Schutz vor Verrohung für die niederen Classen – aber die elementare Gewalt des Hungers riß schließlich alle Schranken nieder und durchbrach alle Dämme!³⁶

Wie ist nun die Antrittsvorlesung Wilhelm Spiegelbergs als (eindeutiger) Fall zeitgeistiger Beeinflussung ägyptologischen Arbeitens einzuschätzen? Womöglich kann man eine solche Einschätzung auf die Formel bringen, dass sein Vorgehen durch die Zeitumstände motiviert gewesen ist, eine entsprechende Bezugnahme oder gar Gleichsetzung der von ihm dabei behandelten kulturhistorischen Fallstudie aber ausdrücklich nicht intendiert war. Oder anders ausgedrückt: Nicht die Intention zu historiographischem ›*framing*‹, sondern die (teilweise) Motivation durch die eigenen gesellschaftspolitischen Erfahrungen lagen der Arbeit Spiegelbergs zugrunde. Dabei tritt sowohl ein (selbstkritisches) Bemühen, den Quellen und den darin enthaltenen Schilderungen gerecht zu werden ebenso zu Tage, wie immer wieder (persönliche) Stellungnahmen zu grundsätzlichen sozialen Fragen. Trotz dieser Tatsache und des sicher beabsichtigten ›*popular appeal*‹ seines Vortrages, kennzeichnet gerade Spiegelbergs Selbstreflexion hierrüber diesen als wissenschaftlich.

36 Harten, *Eine Arbeiterbewegung vor 3000 Jahren* (3).



Abb. 2 b: Gemälde von Robert Köhler: »Der Sozialist« von 1885.

2.2 Von Hammurapi bis zu Wilhelm dem Großen

Im kaiserlichen Denkgebäude von der Monarchie gab es dennoch [...] eine gewisse Konsistenz, bei der die Beschäftigung mit den Altertumswissenschaften, zumal der Vorderasiatischen Archäologie und der Assyriologie, eine zentrale Rolle spielte, und die zudem keineswegs erst im Exil entstand, als Wilhelm nichts mehr Rechtes zu tun hatte, außer seine Herrschaft retrospektiv zu verklären. [...] Alles, was dieser Kaiser sein Leben lang tat, diente der Legitimierung der Monarchie im Zeitalter der Erosion der Monarchie.³⁷

Bei der von dem exilierten ehemaligen deutschen Kaiser Wilhelm II. 1938 veröffentlichten Abhandlung zum »Königtum in Mesopotamien« scheint es sich um ein Paradebeispiel historiographischen ›framings‹ und der Instrumentalisierung von Geschichte zu handeln. Im Hinblick auf die hier zu erörternde Fragestellung altorientalistischer Historiographiegeschichte könnte man einwenden, dass es sich um die Arbeit eines Laien handelt, die strenggenommen nicht in den Zuständigkeitsbereich der Wissenschaftsgeschichte fällt.³⁸ Die eingangs zitierten Thesen von Sabine Mangold-Will zur Bedeutung von Wilhelms archäologisch-kulturhistorischem Dilettantismus vor dem Hintergrund der Bemühungen zur Legitimierung monarchischer Herrschaft (auch seiner eigenen), verdeutlichen, dass das genannte Werk eher einen Endpunkt markiert und in diesem Zusammenhang zumindest keine herausragende Bedeutung mehr besitzt.³⁹ Wenn es an dieser Stelle dennoch eingehender besprochen wird, so geschieht dies zum einen, weil es sich um ein idealtypisches Fallbeispiel handelt, zum anderen, weil es vor den eben geschilderten Hintergründen und dem gegenwärtigen Stand altorientalistischer For-

37 Mangold-Will, *Kaiser Wilhelm II. und der Babel-Bibel-Streit*, 109–110.

38 Zu Hintergründen und früheren Publikationen zum Thema: Cancik-Kirschbaum, »Menschen ohne König...«, 181–185; zur Einschätzung der wissenschaftlichen Arbeiten Wilhelms: Gschliesser, *Das wissenschaftliche Œuvre*, bes. 389; ein Mitautor konnte bislang nicht identifiziert werden; dazu: Mangold-Will, *Wilhelms Schrift*, 62; vgl. demgegenüber die Stellungnahme vom Eißfeldt, *Rezenzion: Das Königtum in Mesopotamien*, 37: »Die Schrift verdient daher von vielen gelesen zu werden, ganz abgesehen davon, daß ihr darum besondere Bedeutung zukommt, weil sie von einem herrührt, der 30 Jahre lang Herrscher über ein großes und mächtiges Volk gewesen ist und damals wie nachher in geschichtlicher und systematischer Besinnung viel über das Königtum nachgedacht hat.«

39 Vgl. Mangold-Will, *Wilhelms Schrift*, 61: »So aber wurde sie angesichts des Anschlusses Österreichs und der Sudetenlandkrise kaum mehr wahrgenommen; ohnehin ist unklar, wie groß eigentlich die Auflage und damit die Verbreitung dieses kaiserlichen Versuchs [...] waren.«

schung als Endpunkt der oben angedeuteten Entwicklung politischer Instrumentalisierung analysiert werden kann.

Nicht ausgeblendet werden sollte in diesem Zusammenhang die religiöse Dimension der von Wilhelm entwickelten Weltanschauung, oder, wie es sein Biograph John C.G. Röhl ausgedrückt hat:

In der Vorstellungswelt Wilhelms verband sich ein verzerrtes borussisch-dynastisches Geschichtsbild mit einem spiritistisch-mystischen Pietismus zu einer Auffassung von seiner Stellung als alleinigem, von Gott auserwähltem Führer der Nation.

Und weiter:

Bisweilen weitete sich der kaiserliche Blick über die Hohenzollerndynastie hinaus, setzte Wilhelm sich in eine weltgeschichtliche Ahnenreihe, die selbst den Rahmen des Alten Testaments sprengte und den Weg zur vergleichenden Archäologie des sacerdotalen Königtums öffnete, [...].⁴⁰

Die Selbstidentifikation des Kaisers mit seinen römischen ›Amtsvorgängern‹ wurde auf seiner Orientreise im Jahr 1898 weiter befeuert, als er sich nach dem Besuch der Ruinen von Baalbek, intensiver mit dem Kaiser Antoninus Pius und seiner Herrschaft auseinandersetzte. Das Interesse an dieser historischen Persönlichkeit war allerdings schon früher erwacht. Im Jahr 1870 hatte er an archäologischen Ausgrabungen an der Saalburg bei Bad Homburg teilgenommen, bei denen ein römisches Kastell in die Regierungszeit Antoninus Pius datiert worden war. Nach der Rückkehr von der Orientreise, veranlasste Wilhelm im Jahr 1900 die Aufstellung einer Bronzestatue des Kaisers, versehen mit der (von Theodor Mommsen verfassten) Widmung: »IMPERATORI ROMANORUM TITO AELIO HADRIANO ANTONINO AUGUSTO PIO GUILIELMUS II IMPERATOR GERMANORUM«. ⁴¹

In einem von Röhl zitierten Schreiben Wilhelms an Admiral Friedrich von Hollmann vom 15. Februar 1903 heißt dann:

Mit Vaterliebe und Interessen verfolgt er [Gott] die Entwicklung des Menschengeschlechts; um es weiterzuführen und zu fördern ›offenbart‹ er sich bald in diesem oder jenem großen Weisen, oder Priester oder König, [...]. Hammurabi war einer, Moses, Abraham, Homer, Karl d. Grosse, Luther, Shakespear [sic], Göthe [sic], Kaiser Wilhelm d. Gr.⁴²

⁴⁰ Röhl, *Wilhelm II*, Bd. 1, 290 & 291.

⁴¹ Scheffler, *The Kaiser in Baalbek*, 23, Anm. 108.

⁴² GStA PK, Berlin, Rep 53 Nr. 235, zitiert nach: Röhl, *Wilhelm II*, Bd. 1, 291–292; s. a. Röhl, *Wilhelm II*, Bd. 3, 563–564.

Derart überspannte und, gelinde gesagt, unsystematische Stellungnahmen des zu diesem Zeitpunkt immerhin 44-jährigen und seit rund fünf Jahren an der Spitze des Deutschen Reiches stehenden Monarchen haben schon den Spott von Zeitgenossen hervorgerufen, denn der hier zitierte Brief an Hollmann ist wenige Tage später, am 19. Februar im »Grenzboten« veröffentlicht worden.⁴³ Der Schriftsteller Heinrich Mann, legte seinem 1918 veröffentlichten »Untertan«, Diederich Heßling folgende Grußadresse an Seine Majestät, den Kaiser in den Mund:

Die im Ratskeller zu Netzig tagende Versammlung national und christlich gesinnter Männer entbietet Eurer Majestät ihre einmütige begeisterte Huldigung angesichts von Eurer Majestät erhebendem Bekenntnis einer geoffenbarten Religion. Wir beteuern unseren tiefsten Abscheu vor dem Umsturz in jeder Gestalt und sehen in der heute bei uns in Netzig erfolgten mutigen Tat eines Postens die erfreuliche Bestätigung, dass Eure Majestät nicht weniger als Hammurabi und Kaiser Wilhelm der Große das Werkzeug Gottes ist.⁴⁴

Wilhelms Äußerungen erfolgten damals im Kontext des sog. Babel-Bibel-Streites, der den Archäologie-begeisterten⁴⁵ Monarchen und »Förderer der Wissenschaften«, Schirmherrn der Deutschen Orient-Gesellschaft aber auch *summus episcopus* der evangelischen Landeskirche in Preußen in arge Bedrängnis brachte, hatte der von ihm unterstützte und ausdrücklich gelobte Assyriologe Friedrich Delitzsch doch die Originalität, bzw. den Offenbarungscharakter der »Heiligen Schrift« durch den Verweis auf ältere keilschriftliche »Vorlagen« biblischer Erzählungen in Zweifel gezogen. – Diese Beobachtungen waren zwar nicht neu, durch die ausdrückliche und öffentliche Unterstützung des Kaisers und Kirchenoberhaupts aber zu einem Politikum geworden.⁴⁶

Auch im Fall von Babel und Bibel wird deutlich, dass Wilhelm sich als wissenschaftlicher Laie sehr meinungsfreudig gezeigt und kulturgeschichtliche Forschungen für seine eigenen politischen, bzw. legitimatorischen Interessen benutzt hat.⁴⁷ Dabei berief er sich aber immer auf die Forschungsmeinung »seiner« Wissenschaftler, in diesem Falle Delitzsch. Dieser diente dem Monarchen auch als wissenschaftlicher Berater bei der 1908 erfolgten Inszenierung eines anderen geschichtspolitischen

43 Wilhelm, *Babel und Bibel*, das Zitat auf S. 495.

44 Mann, *Der Untertan*, 209–210; s. a. Cancik-Kirschbaum, »Menschen ohne König...«, 181.

45 Dazu rezent: Beigel/Mangold-Will, *Wilhelm II. Archäologie und Politik*.

46 Zum Babel-Bibel-Streit: Cancik-Kirschbaum/Gertzen, *Der Babel-Bibel-Streit*.

47 Vgl. Mangold-Will, *Kaiser Wilhelm II. und der Babel-Bibel-Streit*.

Kulturprojekts, des Singspiels und Balletts »Sardanapal«, dessen Geschichte auf einer Dichtung von George Byron auf den Assyrerkönig Assurbanipal beruhte.⁴⁸

Auch in seinem »Königtum« beruft sich Wilhelm auf die Unterstützung von Fachwissenschaftlern, wie Leo Frobenius⁴⁹ und insbesondere des niederländischen Assyriologen Franz Marius Theodor de Liagre Böhl.⁵⁰ Als ein weiterer, immerhin namentlich genannter, Archäologe, ist Julius Jordan zu erwähnen,⁵¹ der von Wilhelm als ›Ausgräber‹ von Uruk, der Stadt des Königs Gilgamesch⁵² eingeführt wird. Und eben dieser bildet den Ausgangspunkt von Wilhelms Ausführungen, wenn er schreibt:

Neben der vorherrschend göttlichen Eigenschaft des Königs kommt in einem Hymnus auf ihn auch der Gedanke der Universalität zum Ausdruck, [...] Es ist derselbe Gedanke, der sich fortsetzt durch die Jahrtausende, in das römische und in das deutsche Kaisertum hinein, der Gedanke der Himmel und Erde umspannenden Weltherrschaft, [...].⁵³

Ganz im Sinne der ›orientalischen‹ Despotie, oder der ›hydraulischen Hypothese‹ (vgl. 1.2), erklärt Wilhelm die Notwendigkeit zur Felderbe- und Entwässerung und die Anlage von Kanälen zur Voraussetzung der frühen Staatenbildung »ähnlich wie hier in den Niederlanden.«⁵⁴ Die sich daraus entwickelnden ersten Stadtstaaten sind, laut Wilhelm, Theokratien und: »Der Gott bedient sich zur Ausübung seiner irdischen Herrschaft des Königs.«⁵⁵ Anders als nur zehn Jahre später Henri Frankfort (vgl. 1.3), sieht Wilhelm die Könige Summers als göttlich an, zumindest mehr göttlich als menschlich:

Der Ausdruck ›Statthalter‹ wird aber der heiligen Stellung des Königs nicht ganz gerecht: er ist nicht nur ›Großmensch‹ sondern gleichzeitig der ›kleine Gott‹; er ist das mystische Bindeglied zwischen der himmlischen und der irdischen Welt und gehört mehr auf die Seite der Gottheit als der Menschheit.⁵⁶

48 Dazu: Freydank, *Sardanapal*, darin zu Delitzsch: 152; 160; 163–164; s. a. Hartmann, *When Imitation became Reality*.

49 Wilhelm, *Das Königtum*, 3; vgl. Franzen et al. *Der Kaiser und sein Forscher*.

50 Wilhelm, *Das Königtum*, 5; vgl. Böhl, *Bijbel en Babel*, 220–246, bes. 236–237.

51 Wilhelm, *Das Königtum*, 6; vgl. Petersen/Raulwing, *Between Kaiser and Führer*, bes. 106–116, die darauf hinweisen, dass dieser wohl nur einen geringen Beitrag zum »Königtum« geleistet hat.

52 Vgl. Maul, *Das Gilgamesch-Epos*.

53 Wilhelm, *Das Königtum*, 4.

54 Ebenda, 5–6.

55 Ebenda, 7.

56 Ebenda; zur ›göttlichen‹ Stellung sumerischer Könige vgl. Steible, *Legitimation von Herrschaft in Mesopotamien*; Sallaberger, *Den Göttern nahe – und fern den Menschen?*

Erkannte Frankfort später in der Darstellung des mesopotamischen Königs als ›Vorkämpfer‹ inmitten seiner Soldaten in der Schlacht, noch ein Indiz für die Menschlichkeit des Herrschers,⁵⁷ möchte Wilhelm hierin v.a. den »obersten Kriegsherrn« erkennen, der »mit dem Schwerte in der Hand« voranschreitet.⁵⁸

Über religiöse »Ergriffenheit«⁵⁹ von der Göttlichkeit des Königs hinaus, sieht Wilhelm dessen Führungsrolle durch ganz irdische Faktoren bestimmt:⁶⁰

Die Stellung des altsumerischen Königs gegenüber seinem Volk erhielt in erster Linie ihr Gepräge durch seine sakrale Bedeutung, beruhte aber auch auf den staatsrechtlichen und sozialen Zuständen, wie sie etwa um die Wende des 4. zum 3. Jahrtausend v. Chr. in den alten sumerischen Stadtstaaten noch herrschten, in der Periode, die wir als die ›frühdynastische‹ bezeichnen.⁶¹

Die von Wilhelm hierin erkannte »theokratische oder sakrale Gemeinwirtschaft« wird deutlich vom »modernen Kommunismus« unterschieden, denn »nur ein kleiner begrenzter Kreis gehört zu den Nutznießern, die den Ehrennamen ›Mensch‹ für sich allein beanspruchen.« – Diese Analyse könnte fast als marxistisch bezeichnet werden, allerdings ist davon auszugehen, dass Wilhelms Beobachtung zu den sumerischen Gesellschaftsverhältnissen: »Nicht alle Menschen sind somit gleich!«, nicht in der Forderung nach der Überwindung dieser Ungleichheit gemündet wäre.

Aber auch in andere Richtungen grenzte sich Wilhelms Soziologie des alten Sumers gegen bestimmte Gesellschaftsmodelle ab, etwa wenn er den:

verzweifelte[n] Reformversuch des edlen sumerischen Fürsten Urukagina von Lagasch, der durch seine Gesetzgebung die klassische sumerische Gesellschaftsordnung zu beschützen und wiederherzustellen versuchte gegen die von außen eindringenden Mächte des Kapitalismus und gegen die um sich greifende Korruption⁶²

57 Frankfort, *Kingship and the Gods*, 10.

58 Wilhelm, *Das Königtum*, 10; ein für Wilhelm durchaus sensibler Aspekt, hatten doch v.a. jüngere Offiziere des Generalstabs 1918 die Idee entwickelt, der Kaiser solle an der Spitze seiner Truppen den Tod in der Schlacht suchen, um die Monarchie durch diesen heroischen Akt zu retten; vgl. Malinowski, *Vom König zum Führer*, 235–237.

59 Wilhelm, *Das Königtum*, 8; vgl. Sallaberger, *Das Ansehen eines altorientalischen Herrschers*.

60 Vgl. Lang, *Erwählung, Akzession und Inthronisation*.

61 Wilhelm, *Das Königtum*, 12.

62 Ebenda, 16.

... schildert. Wiederum auf persönlichen Erfahrungen scheint der in der Anmerkung gebotene Warnhinweis zu beruhen, dass bei der »göttlichen Inkarnation« des Königs, seiner »unio mystica«: »auch Übertreibungen höfischen Schmeichelstils und politisch-praktische Rücksichten mitschwangen.«⁶³

Es verwundert nicht, dass die ›semitischen‹ Akkader in Wilhelms Geschichtsbild eine mindestens ambivalente Rolle spielen und dabei sowohl Abscheu als auch Bewunderung hervorrufen:

Dank ihrer Assimilationsfähigkeit übernahmen die semitischen Eroberer in vielem die sumerische Kultur. Aber sie pflanzten ihr dabei ihre abweichende Weltanschauung auf, eine Weltanschauung der Steppe, in der Macht vor Recht ging. Ihr Gottesbegriff begründete sich auf die Macht, und die Macht beruhte bei ihnen auf Reichtum. Wie ihr Gott, so mußte auch ihr König der mächtigste und der Reichste sein. [...] [Damit] fand die alte ›sakrale Gemeinwirtschaft‹ ihr Ende. An ihre Stelle trat der private Grundbesitz, verbunden mit der Entwicklung des Kapitalismus.⁶⁴

In den verwandten Begriffen von »Assimilation« und »Reichtum« sind eindeutig antisemitische Stereotype oder ›Codes‹ erkennbar.⁶⁵ Allerdings gelingt noch einmal der »Wiederaufbau Sumers«: »Jetzt begann das Jahrhundert der sumerischen Renaissance [vgl. 2.6], eine letzte Blütezeit dieser Kultur!«⁶⁶ Doch die Grundlagen des Königtums sind inzwischen andere geworden und spätestens unter König »Dungi« (lies Šulgi) gilt:⁶⁷ »An die Stelle der ›sakralen Gemeinschaft‹ tritt der konsequente Absolutismus in der Form der Königsvergottung.«⁶⁸ Wenn Wilhelm dem sumerischen Volk dann einen ›statischen‹ Charakter zuschreibt und ausführt: »sie sind von Natur kein Eroberer- oder Abenteurervolk, sie wollen Ruhe und Ordnung haben in ihrem Staat und dafür sorgt ihr König.«⁶⁹ ist darin höchstwahrscheinlich eine Spiegelung der Selbstauffassung des ehemaligen deutschen Kaisers und preußischen Königs, vielleicht sogar

63 Ebenda, Anm. 1; auch dieser Aspekt war für Wilhelm nicht ohne eine gewisse Pikanterie, war ihm doch durch Quidde, *Caligula. Eine Studie über römischen Cäsarenwahnsinn*, 7: »Größenwahn, gesteigert bis zur Selbstvergottung« vorgeworfen worden und galt sein eigener Hofstaat bzw. seine Amtsführung als Ausdruck eines modernen ›Byzantinismus‹; vgl. Niewöhner, »Byzantinisch« oder »germanisch«?, 918, Anm. 59–62 mit Verweis auf entsprechende zeitgenössische Äußerungen.

64 Ebenda, 18.

65 Vgl. Volkov, *Antisemitismus als kultureller Code*, 1–36.

66 Wilhelm, *Das Königtum*, 22.

67 Zu dessen Herrschaftslegitimation vgl. Selz, »Guter Hirte, weise Fürst«, 19–24.

68 Wilhelm, *Das Königtum*, 24.

69 Ebenda, 25.

eine gewisse Apologetik zu erkennen. Dazu passt allerdings nicht, dass Wilhelm zuvor die weiträumigen Eroberungen »Dungis« schildert.⁷⁰ Dem zuvor beschriebenen »statischen Element« stellt Wilhelm »das dynamische Prinzip des alten Vegetationskults« gegenüber:

versinnbildlicht im Kult des leidenden und sterbenden Gottes Tammuz, der als Frühlingsgott seine Auferstehung feiert – ein Heilbringer, ein Erlöser! Ihn glaubte man verkörpert zu sehen in der ehrwürdigen Gestalt des Königs Dungi⁷¹

Nach dessen Ableben und dem Zusammenbruch des Reiches habe sich die Erwartung von dessen Wiederkehr verbreitet: »ein Volksglaube, der sich nach Jahrtausenden bei den Deutschen im Barbarossamotiv wiederholte!«⁷² Die Sumerer aber wurden »aufgesogen von einer jüngeren semitischen Welle«:

Der Amorit Hammurabi hat von Babylon aus sein Reich mit Waffengewalt gegründet. ›Sein welthistorisches Verdienst‹ war, daß er nicht nur zerstörte, sondern daß er in wunderbarer Assimilationsfähigkeit auf den alten Kulturwerten aufbaute.⁷³

Hammurapi,⁷⁴ so Wilhelm, brachte »Ordnung in das Staatswesen« und leistete eine »Kodifizierung des öffentlichen und des Privatrechts«, mehr noch: »Eine damals ganz neue soziale Fürsorge zeigt uns den König als einen warmherzigen Vater seines Volkes.«⁷⁵ Obwohl insbesondere das Motiv des altbabylonischen Herrschers als Rechtsbringer⁷⁶ und noch mehr die »soziale Fürsorge«, Wilhelm die Möglichkeit zum Vergleich mit der eigenen Regentschaft geboten hätten – schließlich war während seiner Regierungszeit das Bürgerliche Gesetzbuch am 1. Januar 1900 in Kraft getreten und sollte er sich später im »Königtum« noch seiner »sozialen Fürsorge« rühmen⁷⁷ – zieht er hier andere historische Parallelen und so sei: »Hammurabi; der Despot eines Zeitalters der ›Aufklärung«

70 Ebenda, 21 & 23.

71 Ebenda, 25; vgl. dazu: Scurlock, *Images of Tammuz*.

72 Wilhelm, *Das Königtum*, 26; Auf Wilhelms Wiederkehr wartete zu diesem Zeitpunkt kaum jemand, allerdings könnte sich der Ex-Kaiser zum Zeitpunkt der Abfassung selbst noch Hoffnungen gemacht haben, durch die Nationalsozialisten auf den Thron zurückkehren zu können; vgl. Malinowski, *Die Hohenzollern und die Nazis*.

73 Wilhelm, *Das Königtum*, 27.

74 Vgl. Klengel, *Hammurapi von Babylon*.

75 Ebenda.

76 Vgl. Neumann, *Recht im antiken Mesopotamien*, 61–63.

77 Ebenda, 43.

[...] Ein babylonischer Vorgänger König Friedrich Wilhelms I., ›des Baumeisters des Preußischen Staates!‹⁷⁸ gewesen.

An dieser Stelle endet spätestens Wilhelms grundsätzlich solides, wengleich etwas oberflächliches und vereinfachendes Referat des damaligen Forschungsstandes und beginnt endgültig die »Translatio imperii«,⁷⁹ die z.T. mit völkisch-rassenkundlichen Argumenten untermauert werden soll: »So kann man sagen, daß die Amoriter, ebenso wie die später vordringenden indogermanischen Völker, den Sumerern die Fackel der Kultur aus der Hand nahmen und weitertrugen!«⁸⁰ Der »Realpolitiker« Hammurapi habe sich zwar als »frommer treuer Verehrer« seines Gottes Marduk gefühlt, aber die »mystische Identifizierung« des Königs mit der Gottheit sei durch ihn aufgegeben worden.⁸¹ Diese Beobachtung ist gleichfalls für das Geschichtsbild Wilhelms von eminenter Bedeutung, kommt er doch einige Seiten darauf zu dem Schluss:

An Stelle des Anspruches auf Gott-Ähnlichkeit war das christliche Ethos getreten, vielleicht am schärfsten ausgeprägt in der Gestalt des Königs Friedrich Wilhelm I., der mit Recht ebenfalls ein ›Amtmann Gottes‹ genannt wird.⁸²

Doch die durch Hammurapi eingeleitete Glanzzeit geht vorüber, bzw. wird durch den Einfall »arisch-iranischer Indogermanen« beendet. Anders als zuvor die Semiten: »gleichen sie sich nicht den unterworfenen Völkern an, sondern bewahren als Herrenschicht ihre Eigenart, in strenger Absonderung von der breiten Masse.«⁸³ Wieder ändert sich der Herrschertypus und wieder gleicht dieser späteren historischen Entwicklungen: »Er war kein Selbstherrscher, sondern als ›Lehnsherr‹ umgeben von selbstbewußten Vasallen und adligen Rittern, die auf ihren festen Schlössern und Burgen saßen.«⁸⁴ Anstelle des späteren »Universalismus« des deutschen Kaisertums im Heiligen Römischen Reich, sei diese Epoche der Weltgeschichte durch »Internationalismus« geprägt gewesen.⁸⁵ Dabei muss sich Wilhelm mit der, seine historischen Betrachtungen durchaus ›störenden‹, diplomatischen Korrespondenz aus dem Tontafelarchiv von Amarna auseinandersetzen (vgl. 2.4.1). So sei:

78 Ebenda, 26 & 27.

79 Vgl. Mangold-Will, *Wilhelms Schrift*, 63–65.

80 Wilhelm, *Das Königtum*, 27.

81 Ebenda, 28.

82 Ebenda, 42.

83 Ebenda, 30.

84 Ebenda, 31.

85 Ebenda.

die in den Amarnabriefen [...] bezeugte unterwürfige Huldigung vor dem Könige durch Küssen seiner Füße oder des Erdbodens [...] in jener Zeit wohl mehr eine überkommene höfische Zeremonie als das Zeichen bewußter göttlicher Verehrung.⁸⁶

Das Fehlen einer eigenen Schrift zwingt die Indogermanen sich der babylonisch-akkadischen Sprache und der Keilschrift für ihre diplomatische Korrespondenz zu bedienen, die Konkurrenz der »vorwiegend arisch beherrschten Staaten« untereinander und die (Selbst-)Isolation ihrer »Herrenschicht«, schwächt auf Dauer deren Machtbasis und erlaubt es den »Semiten« erneut weite Teile des Vorderen Orients unter ihre Kontrolle zu bringen: »weiter östlich eine neue Macht, auf straff zentralisierter, militärischer Grundlage, unter energischen, zielbewußten Königen [...]: Assyrien.« Es bedürfte dabei gar nicht des Hinweises Wilhelms, dass dieses Land »wie einst die Mark Brandenburg«⁸⁷ zu einem mächtigen Reich aufgestiegen wäre, um diese Analogie herzustellen. Und die Charakterisierung des (idealen) assyrischen »Herrschertypus« als:

selbstbewußt und energisch, von klarem, nüchternem Verstande, dabei politisch weitblickend und von kühnem Unternehmungsgeist beseelt, passionierte Jäger und Soldaten und mit hervorragendem Organisationstalent begabt

..., dürfte als Spiegelung des von Wilhelm immer noch hochgehaltenen Idealbildes der Hohenzollern zu verstehen sein.⁸⁸ Assyrische Könige waren, nach Wilhelms Auffassung »Tatmenschen« aber auch »Förderer von Kunst und Wissenschaft«.⁸⁹ Tiglatpileser III. habe als »aufgeklärter« und »liberaler« Monarch sogar ein »Zeitalter der Vernunft« zu seinem »Höhepunkt« geführt.⁹⁰ Dieses Verdienst ließ, ebenso wie die militärischen Erfolge von dessen Nachfolger Sargon II., Wilhelm sogar über die vermeintlich fehlende »Legitimität«⁹¹ dieser Herrscher hinwegsehen.

⁸⁶ Ebenda.

⁸⁷ Ebenda, 32.

⁸⁸ Übrigens sind solche Bezugnahmen später noch in der assyriologischen Fachliteratur anzutreffen, wenngleich sie kritisch von Fachkollegen beurteilt worden sind; vgl. Fuchs, *Rezension: Politik und Kriegskunst der Assyrer*, bes. 417: »und es ist sehr die Frage, ob man Assyrien in struktureller Hinsicht tatsächlich mit dem alten Preußen vergleichen möchte«.

⁸⁹ Wilhelm, *Das Königtum*, 36; vgl. zur »intellektuellen Dimension« des mesopotamischen Königtums: Röllig, *Die Weisheit der Könige*, darin zu Assyrien: 44–47.

⁹⁰ Wilhelm, *Das Königtum*, 40.

⁹¹ Ebenda, 34, Anm. 1.

Von den Assyryern aber hätten nachfolgende Imperien den Anspruch der Universalität übernommen:

Diese uralten Ideen blieben lebendig auch nach dem Sturz des assyrischen Weltreiches. Universalität und Gottkönigtum wurden übernommen von den Persern, um dann im weiteren Geschichtsverlauf überzugehen auf Alexander und die Diadochen, auf das Imperium Romanum und das Römische Kaiserreich Deutscher Nation.

Nachdem Wilhelm so seinen Abriss zur Entwicklung des mesopotamischen Königtums zu einem vorläufigen Abschluss gebracht hat, bietet sich ihm die Gelegenheit, daraus weitere grundsätzliche Erkenntnisse über das Wesen monarchischer Herrschaft abzuleiten. Die von ihm ausgemachte »menschliche [...] Sehnsucht« nach »Totalität«, d.h. der »Vereinheitlichung himmlischer und irdischer Macht« hätte sich auf Dauer nicht realisieren lassen. Egal ob in der Form eines Gottkönigtums, oder eines göttlich legitimierten Universalreichs, sei diese Vorstellung der »Polarität« zum Opfer gefallen. – »Papsttum« und »Territorialfürsten« hätten der Konzentration »imperialer Allmacht« entgegengestanden, wobei Wilhelm diese Entwicklung ausdrücklich positiv wertet und nicht die Gelegenheit versäumt, erneut sein eigenes Herrscherhaus lobend zu erwähnen: »Mit Stolz darf ich sagen, daß in der Entwicklung des Landesfürstentums meine Vorfahren, die Hohenzollern, eine hervorragende und erfolgreiche Rolle gespielt haben.« Diese hätten in idealer Weise das »christliche Ethos« einer Herrschaft von Gottes Gnaden vertreten.⁹² Ausgehend von dem friderizianischen Konzept des »Ersten Dieners des Staates« und (protestantisch) christlicher Ethik, leitet Wilhelm über zur sozialen Verantwortung des »christlichen Herrschers«, der an dieser Stelle deutlich von den altorientalischen Vorgängern abgegrenzt wird:

Ein Unterschied lag jedenfalls darin, daß die Wohltaten der Hammurabischen Gesetze in der Praxis doch nur einer bevorzugten Schicht seines Volkes zugute kamen; die große Masse der Unfreien und Sklaven blieb davon unberührt; die Aufgabe christlicher Herrscher ist es aber, gerade der Ärmsten und Schwächsten sich mit gleicher tatkräftiger Fürsorge anzunehmen.⁹³

⁹² Ebenda, 41–42.

⁹³ Ebenda, 44; auch in dieser Frage dürften Wilhelms Eigenwahrnehmung seines Regierungshandelns und die Beurteilung durch die Zeitgenossen weit auseinandergelegen haben; vgl. Röhl, *Wilhelm II.*, Bd. 2, 300–309 & 449–463.

»Das Königtum in Mesopotamien« stellt den Endpunkt einer lebenslangen Auseinandersetzung des letzten deutschen Kaisers mit seiner Rolle als Monarch dar. Diese Arbeit ist aus der Retrospektive eines ›abgedankten‹ Herrschers verfasst und trägt deutlich erkennbar apologetische Züge, die insbesondere die Rolle Wilhelms als »oberster Kriegsherr«, der doch eigentlich »Friedensfürst« sein wollte, und als »Erstem Diener des Staates« und damit der »Ärmsten und Schwächsten« ins rechte Licht rücken sollte. Ebenso spiegelt sich darin seine Auffassung einer sakralen Universalmonarchie wider, einer ›gottgewollten‹ Herrschaft, die sich der Schaffung und Aufrechterhaltung von Ordnung und Gerechtigkeit verpflichtet fühlt und dabei mitunter messianische Wesenszüge annimmt. Dieses Konzept transzendiert völkische und religiöse Grenzen, ist ›universell‹ weniger in einem territorialen Sinne als denn in seinen immer und überall gültigen Grundlagen. Die Behauptung, dass diese Auffassung monarchischer Herrschaft in idealer Weise durch die Könige und Kaiser des Hauses Hohenzollern vertreten worden sei, lässt die subjektiven Hintergründe und eigennützigen Ziele des Verfassers deutlich erkennbar werden.

Der Versuch Wilhelms eine universalhistorische Monarchiegeschichte zu schreiben, mutet in allen seinen Verkürzungen und Vereinfachungen, den zeitgenössischen politischen Begrifflichkeiten und eindeutig zeitgeistigen völkisch-rassenkundlichen Vorstellungen aber auch der geradezu lächerlichen Hohenzollernschwärmerei, in der Tat höchst dilettantisch an. Das sollte nicht den Blick auf zwei wesentliche Aspekte verstellen: Erstens dienten, wie durch die Ausführungen von Sabine Mangold-Will aufgezeigt worden ist, Wilhelms geschichtspolitische Aktivitäten, ob nun Reisen, Denkmäler-Stiftungen, die Förderung der Deutschen Orient-Gesellschaft, Operninszenierungen oder altertumswissenschaftliche Forschungen im Rahmen der Doorner Arbeitsgemeinschaft einer, wenn auch nicht systematisch ausgearbeiteten, Legitimierung monarchischer – und Wilhelms eigener – Herrschaft. Zweitens zeigt seine Darstellung des mesopotamischen Königtums grundsätzliche Probleme bei der historischen Auseinandersetzung mit Herrschaft und gesellschaftlichen Ordnungen auf: Zwar dürfte die Verwendung zeitgenössischer politischer Vokabeln, wie die von »Kommunismus« und »Kapitalismus« sehr bewusst erfolgt sein. Die Analogienbildung, z. B. zu »Lehnsherren« und »Vasallen« dient demgegenüber vorrangig dazu, die Verhältnisse im ›Alten Orient‹ einer geschichtlich gebildeten Leserschaft einfach begreiflich und nachvoll-

ziehbar erscheinen zu lassen – oder verdeutlicht, dass der Verfasser sie nur so begreifen konnte. Jenseits dieser Kritik an der durch Wilhelm zweifellos praktizierten Instrumentalisierung von Geschichte und dem damit intendierten ›*framing*‹, stellt sich aber die Frage nach einem alternativen begrifflichen und konzeptionellen Instrumentarium. Letztlich konnte (auch) Wilhelm »Das Königtum in Mesopotamien« nur in den ihm vertrauten Begriffskategorien beschreiben, die Rolle des altorientalischen Herrschers nur in den ihm vertrauten Konzepten denken. – Dabei unterschied sich seine Arbeit zwar im Hinblick auf die, Fachpublikationen entlehnte, altorientalistische Kompetenz und ganz sicher in Bezug auf die (Unter-)Komplexität seiner Analyse gegenüber zeitgenössischen und modernen Untersuchungen aus dem Bereich der Altorientalistik, das oben beschriebene Dilemma findet sich aber grundsätzlich auch in diesen wieder.



Abb. 3 a: Kaiser Wilhelm II. verkleidet als ›der Große Kurfürst‹ für den Berliner Hofball im Jahr 1885.



Abb. 3 b: Der Schauspieler Joseph Nesper verkleidet als ›Sardanapak, 1908.

2.3 ›Altisrael‹ – Staat oder Religion im Alten Orient

Die Juden sind ein Spätling des Orients. Sie erscheinen zu einer Zeit, da die großen Völker des Orients längst aus der Ära der Plastizität, der bestimmend formenden Erlebnisse getreten waren, und ihre schöpferische Kraft beginnt sich zu offenbaren, als jene Völker, die ihre längst in weitausgespannten Kulturen ausgeprägt hatten. Zwei dieser Kulturen, von denen die biblischen Urkunden der ältesten Wanderungen Israels zu erzählen wissen, die babylonische und die ägyptische, haben das junge Volk der Juden beschenkt.⁹⁴

Die Erforschung der ›Länder der Bibel‹ ist für die Ausbildung der altorientalistischen Wissenschaften konstitutiv. Gewissermaßen in Umkehrung des im Einleitungszitat von Martin Buber geschilderten Abhängigkeitsverhältnisses haben sich Ägyptologie und mehr noch die Assyriologie aus der Rolle von ›Hilfswissenschaften‹ der Theologie erst emanzipieren müssen.⁹⁵ Das daraus entstehende Spannungsverhältnis hat Suzanne Marchand treffend als »furor orientalis« beschrieben:⁹⁶

One striking aspect of philistine ignorance against which many members of this generation rebelled was the still conventional belief that the aim of understanding ›the Orient‹ was to explicate the Old Testament.

Und weiter:

Here [at the theological faculties] Christian scholarship had for centuries emphasized Christianity's superseding of Judaism. But until the end of the fin de siècle, it was hard for most Christians to get around the Jews' contribution to Christian history and doctrine. It was the furor orientalis that helped to supply essential tools for this severing operation; [...] it succeeded in pushing the history of the ancient Indians, Assyrians, Persians and, to a lesser extent, Egyptians to the fore, mostly at the cost of the ancient Hebrews.⁹⁷

Hierin, also der Marginalisierung der kultur- und religionsgeschichtlichen Bedeutung der »Hebräer« und des Judentums mochten sich Theologen und Altorientalisten also immer noch einig werden. Allerdings zeigte der sich ab 1902 entspannende Babel-Bibel-Streit (vgl. 2.2)

⁹⁴ Buber, *Der Geist des Orients*, 191–192.

⁹⁵ Gertzen, *Der Studierstube der Theologen erwachsen*.

⁹⁶ Zur Abhängigkeit gegenüber ›biblischen Studien‹ vgl. für die Ägyptologie: Gange, *Cities of God*; Gange *Dialogues with the Dead*; für die Altorientalistik: Chavalas, *Assyriology and Biblical Studies*; Holloway, *Orientalism, Assyriology and the Bible*.

⁹⁷ Marchand, *German Orientalism*, 220 & 221.

deutlich, wie leicht sich die Vertreter der (vornehmlich protestantischen) Theologie von den Forschungsergebnissen, bzw. den daraus öffentlichkeitswirksam gezogenen Schlussfolgerungen der Altorientalistik bedrängt sahen.⁹⁸

An diese Stelle soll eine weitere, weniger öffentlichkeitswirksame Kontroverse dazu benützt werden, ein Fallbeispiel zeitgeistiger Beeinflussung altorientalistischer Historiographiegeschichte zu untersuchen und neben dem Spannungsverhältnis von Theologie und Altorientalistik das dabei verhandelte zwischen den Begriffen ›Staat‹ und ›Religion‹ zu erörtern. Im Fokus stehen hierbei die Arbeiten des ›Universalhistorikers‹ Eduard Meyer, der, aufgrund seiner ägyptologischen Promotion, ohne weiteres als Altorientalist angesprochen werden darf.⁹⁹

Auch sein Doktorvater, der Leipziger Ägyptologe Georg Ebers verdient in diesem Zusammenhang Erwähnung. Ebers hatte sich um die ›Popularisierung‹ altorientalistischer Forschung in Deutschland, insbesondere durch die Veröffentlichung historischer Romane verdient gemacht.¹⁰⁰ Seine Eltern waren frühzeitig vom Judentum zum protestantischen Christentum konvertiert,¹⁰¹ dennoch sah Ebers sich in seiner schriftstellerischen Tätigkeit, gerade zum Ende des 19. Jh., dem »unchristlichen barbarischen und schändenden Unhold« des Antisemitismus gegenüber.¹⁰² Allerdings sind Ebers Darstellungen von Juden und jüdischem Leben im Altertum ihrerseits nicht frei von gewissen Ambivalenzen. Zwar ist darin das eindeutige Bemühen erkennbar, den zeitgenössischen Juden ein positives Leitbild zu geben. Andererseits finden sich in Ebers' Arbeiten Anklänge des zeitgenössischen Antisemitismus und zwar in seiner Gegenüberstellung »hässlicher Juden« und schöner starker »Hebräer«, wieder.¹⁰³ In einer durchaus zeittypischen Vermischung von Antimodernismus und Antisemitismus, vertrat Ebers ein romantisch-naturverbundenes Ideal der »Söhne von Herdenbesit-

98 U.a. ein Grund dafür, weshalb Delitzsch's ›Kritik‹ des Alten Testaments eine zunehmend anti-jüdische und schließlich antisemitische Färbung erhielt; vgl. Gertzen, *Die Vorträge des Assyriologen Friedrich Delitzsch*.

99 Vgl. Gertzen, *Orientalismus und Antisemitismus*, 176.

100 Grundlegend: Fischer, *Der Ägyptologe Georg Ebers*; Marchand, *Popularizing the Orient*; allerdings stießen seine literarischen Bemühungen bei Fachkollegen, zumindest retrospektiv nicht auf uneingeschränkten Beifall, vgl. Gertzen, *École de Berlin*, 68–69; 76–77.

101 Gertzen, *Judentum und Konfession*, 147.

102 Vgl. Gertzen, *Judenbilder bei Georg Ebers*, 19.

103 Vgl. Gertzen, *Judentum und Konfession*, 21–30.

zern« als Gegenentwurf zu entweder »zerlumpten Arbeiterhaufen« (vgl. 2.1) oder »Pfandleihern« in »unredlichem Handel«,¹⁰⁴

Eine solche Ambivalenz bis hin zur offenen Judenfeindschaft prägte den akademischen Betrieb in Deutschland zum Ende des 19. Jh. und ist, neben den bekannteren Protagonisten, wie dem eindeutigen Antisemiten Heinrich von Treitschke und dem eher ungeschickt agierenden ›Philosemiten‹ Theodor Mommsen, ebenso für die Orientwissenschaften ohne weiteres, allerdings immer in unterschiedlichen Ausprägungsformen, nachvollziehbar.¹⁰⁵

Gerade im Fall von Eduard Meyer muss darüber hinaus Judenfeindschaft, bzw. Judentums-Feindschaft als anti-religiöser Affekt gelesen werden.¹⁰⁶ Das kam 1911 bei den Verhandlungen mit seinem Kollegen und Freund, dem Ägyptologen Adolf Erman¹⁰⁷ über die Einrichtung einer Stiftungsprofessur für Jüdische Studien, die durch den jüdischen Mäzen James Simon der Friedrich-Wilhelms Universität Berlin ange-tragenen worden war, zum Ausdruck.¹⁰⁸ In diesem Zusammenhang besonders bezeichnend ist das von Erman vorgetragene Argument: »Was hülfe uns ein mohammedanischer Kollege zur Erklärung des Koran?«¹⁰⁹ Er und Meyer waren sich offenkundig darüber einig, dass eine objektive Behandlung Jüdischer Studien nicht durch einen praktizierenden Juden möglich sei, was Simon als Bedingung für die Besetzung der Stiftungsprofessur gefordert hatte.

Auch gegenüber der zionistischen Bewegung nahm Meyer eine zwiespältige Haltung ein und konnte dem Versuch eines jüdischen ›nation-buildings‹ in Palästina, im Anschluss an seine zwischen Oktober 1925 und März 1926 unternommene Orientreise durchaus Positives abgewinnen, betonte dabei aber die Wichtigkeit des ›Bauernstandes‹ und äußerte sich abfällig über die von ›Immigranten‹ bevölkerte Siedlung von Tel Aviv.¹¹⁰

104 Ebers, zitiert nach: ebenda, 24; 25.

105 Vgl. Gertzen, *Orientalismus und Antisemitismus*.

106 Vgl. Hoffmann, *Classical Scholarship*, 134; 137: »Meyer's anti-Judaism was essentially based on his anti-religious and anti-clerical attitudes.«

107 Der sich übrigens stolz zu seinen jüdischen Vorfahren bekannte, von dem aber ebenfalls antisemitische Stellungnahmen bezeugt sind; vgl. Gertzen, *Jean Pierre Adolphe Erman*, 13–18.

108 Dazu: Gertzen, *Judentum und Konfession*, 37–47.

109 ABBAW, Nl. E. Meyer, Nr. 251, 27.12.1911, zitiert nach Gertzen, *Judentum und Konfession*, 40.

110 Vgl. Hoffmann, *Classical Scholarship*, 144–145.

Meyers Œuvre umfasst mehrere Publikationen zur Geschichte des Judentums:¹¹¹ Angefangen bei seiner grundlegenden Arbeit über »Die Entstehung des Judenthums« von 1896, die aus Vorstudien zu seiner mehrbändigen »Geschichte des Altertums«, speziell dem dritten Band, hervorgegangen ist;¹¹² zu nennen sind weiterhin »Die Israeliten und ihre Nachbarstämme« von 1906 und das ebenfalls mehrbändige Werk »Ursprung und Anfänge des Christentums« (1921–1923). Wobei in der Literatur zurecht darauf hingewiesen wird, dass mit der Niederlage und dem anschließenden Zusammenbruch des Deutschen Kaiserreiches, Meyers rechts-konservative und nationalistische Gesinnung eine merkliche Radikalisierung erfahren hat und sich danach seine Juden-kritische bzw. dann Juden-feindliche Gesinnung deutlicher artikuliert.¹¹³

Der Schwerpunkt der nachfolgenden Fallstudie wird auf dem erstgenannten Werk zur »Entstehung des Judentums« liegen, wobei eine teleologische Beurteilung nach Möglichkeit vermieden werden soll.¹¹⁴ Gleichwohl lassen sich Bezüge zu Meyers späteren Arbeiten herstellen und sind die in dieser Arbeit getroffenen Einschätzungen für die weitere Entwicklung seines Geschichtsbildes prägend. Interessant ist nicht allein die Werkbetrachtung oder -kritik, sondern auch der Umstand, dass seine Arbeit zu einer heftigen Auseinandersetzung zwischen Meyer und dem Göttinger Alttestamentler Julius Wellhausen geführt hat.¹¹⁵ Dabei muss zunächst mit Christhard Hoffmann auf einen grundlegenden methodischen Umstand, bzw. die sich daraus ergebenden Konsequenzen für die Behandlung oder der Einstellung Meyers gegenüber den von ihm herangezogenen Quellen hingewiesen werden:

Ein historisch begründetes Bild der Geschichte Israels muss also [...] unter Abhebung der späteren, im theokratisch-jüdischen Sinne stilisierten Geschichtsdarstellung gewonnen werden. Dieses quellenkritische Faktum hat mit einer gewissen Zwangsläufigkeit [...] zu einer deutlich akzentuierten

111 Hier sollen nur die wichtigsten monographischen Studien zum Thema aufgeführt werden; vgl. daher a. Marohl, *Eduard Meyer. Bibliographie*, 15–66, & 76, mit ca. 20 Verweisen zu »Israel-« und »Judentum« im Stichwortregister.

112 Dazu Parente, *Die Entstehung des Judenthums*, 329–330.

113 So etwa: Hoffmann, *Classical Scholarship*, 139; Jantsch, *Die Entstehung des Christentums*, 163, Anm. 74.

114 Eine zeitgenössische Einschätzung bietet Schreiner, *Die jüngsten Urteile über das Judentum*, 99–118.

115 Dazu: Kratz, *Die Entstehung des Judentums*.

Gegenüberstellung zwischen der frühen israelitischen Kultur der Könige und Propheten und dem späteren Judentum geführt.¹¹⁶

Weiterhin gilt es festzuhalten, dass »Die Entstehung des Judentums« durchaus eine Kampfansage, bzw. eine methodische Grundsatzkritik an die bzw. der »historische(n) Theologie« enthielt, welche die Untersuchung der Quellen einer vorgefassten Theorie unterworfen habe, wohingegen der Historiker zunächst und ausschließlich die daraus zu ermittelnden Fakten betrachten müsse.¹¹⁷ Konkret ging es um die Einschätzung der Schilderungen der Kapitel 4–7 im Buch Esra, in denen über die Rückkehr der Israeliten aus dem babylonischen Exil und die Wiederrichtung des Tempels von Jerusalem unter der Herrschaft der Perser berichtet wird. Seitens der Theologie hatte man diese Darstellung und insbesondere die darin ausführlich zitierten persischen Urkunden lange Zeit für spätere jüdische Fälschungen erklärt, nicht zuletzt mit dem Argument, dass die Geschehnisse Israels einen achämenidischen Großkönig wohl kaum persönlich beschäftigt hätten.¹¹⁸

Es war aber nicht die Frage nach der Authentizität persischer Urkunden in der alttestamentlichen Überlieferung, sondern deren historische Interpretation bzw. die Einschätzung ihrer kulturhistorischen Bedeutung, die den Alttestamentler Julius Wellhausen, neben der sehr persönlich aufgefassten methodischen Kritik,¹¹⁹ gegen Meyer in Harnisch gebracht hat. So war Meyer zu dem Schluss gelangt, dass:

Das Judentum ist im Namen des Perserkönigs und kraft der Autorität seines Reiches geschaffen worden, und so reichen die Wirkungen des Achämenidenreiches gewaltig wie wenig anderes noch unmittelbar in unsere Gegenwart hinein.¹²⁰

Wellhausen schrieb damals an Adolf von Harnack:

bin eben dabei, dem Eduard Meyer die Haare etwas gegen den Strich zu kämmen. Er macht sich gar zu wichtig mit seinem gesunden Menschenver-

¹¹⁶ Hoffmann, *Juden und Judentum*, 139, s. a. Anm. 17.

¹¹⁷ Vgl. Parente, *Die Entstehung des Judentums*, 331.

¹¹⁸ Vgl. Parente, *Die Entstehung des Judentums*, 333–334; Kratz, *Die Entstehung des Judentums*, 171–174.

¹¹⁹ Vgl. Kratz, *Die Entstehung des Judentums*, 167–169, vgl. a. 173: »Beide sind sich allerdings näher, als sie es wahrhaben wollten: Meyer konzidiert durchaus den Einfluß der jüdischen Tradition auf die Formulierungen der Dokumente, Wellhausen konzidiert, daß sich die Historie in etwa so abgespielt habe, wie es die Dokumente als »dramatisierende Form der Erzählung« darstellen.«

¹²⁰ Meyer, *Die Entstehung des Judentums*, 243.

stand, mit seiner orientalist. Gelehrsamkeit, und mit seiner Kunst dick zu unterstreichen, was andere Leute gesagt haben.¹²¹

In seiner in den »Göttingischen gelehrten Anzeigen« veröffentlichten Replik schrieb Wellhausen dann empört:

von der modernen Forschung [ist] keineswegs ignoriert, ›daß die Ausbildung des vorexilischen Jahvismus, das Auftreten, die Ideen und die Wirkung der Propheten nur verständlich sind auf dem Hintergrunde der großen Weltbegebenheiten, die sich in Vorderasien abspielen«. [...] Endlich mußte auch nicht erst Meyer kommen, um uns darüber aufzuklären, daß ohne Cyrus [vgl. 2.8] die Restauration und ohne Artaxerxes die Reformation des Judentums nicht möglich gewesen wäre. Das wissen wir aus dem Alten Testament; die übrigen Quellen machen uns nicht klüger. [...] Was die Worte besagen sollen, daß ›die Entstehung des Judenthums nur zu begreifen sei als das Product des Perserreichs«, weiß ich nicht. Ist das etwa des Rätsels Lösung?¹²²

Auch Meyer tauschte sich hierüber mit einem Kollegen, seinem Doktorvater Georg Ebers brieflich aus und übersandte diesem seine selbst veröffentlichte Erwiderung an Wellhausen, nachdem die »Göttingischen gelehrten Anzeigen« den Abdruck verweigert hatten.¹²³

Ebers pflichtete Meyer in seiner Reaktion bei und schrieb:

Wellhausens Angriff kenne ich und dachte gleich, dass Sie sich solche von Abneigung und geistigem Hochmuth strotzende Invective nicht gefallen lassen würden. Nun [...] bewundere ich die Ruhe und vornehme Überlegenheit, mit der Sie den ja sehr tüchtigen und scharfsinnigen Kollegen behandeln. Auch ich schätze seine bahnbrechenden Arbeiten sehr hoch, und die Gerechtigkeit, mit der Sie seine Leistungen anerkennen, macht Ihnen alle Ehre. Aber die Göttinger Luft hat für die dortigen Olympier etwas Berausches. Die Selbstüberhebung und das Unfehlbarkeitsbewusstsein gedeihen dort üppiger als irgend wo anders in Deutschland. Selbst die Berliner verfallen weniger leicht dem Gelehrendünkel, der mit einer krankhaft dünnen Haut verbunden ist.

Allerdings machte Ebers eine gewisse Einschränkung, was Meyers Schlussfolgerungen betraf:

121 SBB-PK, Nl. Adolf v. Harnack, 25.12.1896; zitiert nach Hoffmann, *Juden und Judentum*, 160, Anm. 39.

122 GGA 159, 1897, 96–97; zitiert nach: Kratz, *Die Entstehung des Judentums*, 167–168.

123 Meyer, *Julius Wellhausen und meine Schrift*.

Besten Dank für Ihr Schriftchen, das jeden billig Denkenden auf Ihre Seite führen muss, gleichviel, ob er all Ihren Resultaten beipflichten kann oder nicht.¹²⁴

Abgesehen von der »Göttinger Luft«, bietet Christard Hoffmann eine wohl zutreffende wissenschaftshistorische Einordnung dieses Gelehrtenstreits, wenn er die Ursache für Wellhausens Polemik:

in der Tatsache [ausmacht], daß sich hier ein grundsätzlicher Konflikt, der in der alttestamentlichen Wissenschaft bisher latent vorhanden war, offenbarte. Es war die Auseinandersetzung zwischen der rein literarkritisch arbeitenden Richtung Wellhausens und der ›religionsgeschichtlichen Schule‹ über die Bedeutung des alten Orients [...] für die Geschichte Israels, die sich hier andeutete. Wellhausens Polemik gegen Meyer zielte so auch auf eine konkurrierende Forschungsrichtung in der eigenen Disziplin,¹²⁵

Inhaltlich vertrat Meyer ein Extremposition und leitete daraus weitreichende Folgerungen für die gesamte weitere Geschichte des Judentums ab: Für ihn war die Ausbildung des gewissermaßen ›kodifizierten‹ Judentums nur unter den Bedingungen des Exils und seine Durchsetzung nur »kraft der Autorität« des Perserkönigs möglich gewesen. – In beiden Fällen war die Abwesenheit einer eigenen staatlichen Autorität entscheidend. Meyer erkannte hierin den Kulminationspunkt einer historischen Entwicklung, die einem historischem »Grundmuster« entsprochen habe.¹²⁶ Zum ersten Mal sei dieses Muster in der »Revolution« Jehus, welche sich gegen die Aufstellung von ›Götzenbildern‹ des Gottes Baal erhoben hatte, erkennbar geworden. Diese:

Ist entscheidend geworden für die gesamte weitere Entwicklung des Volkes, dessen Charakter und Schicksal sie bestimmt hat bis auf den heutigen Tag. Durch sie ist der Gedanke durchgeführt, daß das Verhältnis des Volkes zu seinem Gotte auf einem Vertragsschluß beruht und daß die Gebote, die in diesem formuliert sind, rücksichtslos innegehalten werden müssen und von ihrer Befolgung das Gedeihen des Volkes abhängt. Alle anderen Interessen müssen dagegen zurückstehen, das Königshaus, das die Macht des Reiches energisch und nicht erfolglos vertritt, wird ausgemordet, weil es, seiner Stellung in der Welt entsprechend, die extremen Forderungen des Kultus ablehnte.¹²⁷

124 BBAW, Nl. Eduard Meyer, Nr. 575, 16.05.1897: HU – Alte Geschichte, Aufbereitung wichtiger Briefbestände aus dem Nachlass Eduard Meyer: <https://www.geschichte.huberlin.de/de/bereiche-und-lehrstuehle/alte-geschichte/downloads/briefwechsel-meyer/ebers/1897ebers.pdf/@download/file/1897ebers.pdf>.

125 Hoffmann, *Juden und Judentum*, 160–161.

126 Vgl. ebenda, 143.

127 Meyer, *Geschichte des Altertums*, Bd. 2.2, 339.

Christhard Hoffmann kommt zu dem Schluss: »Die ›Revolution‹ Jehus stellt für Meyer den Wendepunkt in der Entwicklung vom alten Israel zum Judentum dar.« Von nun an, würden religiöse Kräfte wirtschaftliche Krisen und politische Schwäche immer wieder ausgenutzt haben, um radikale Forderungen durchzusetzen und die gesellschaftliche Ordnung dem religiösen Ideal anzupassen.

In diesem Zusammenhang muss das völkische Element in Meyers späteren (!) Geschichtsbetrachtungen erörtert werden. Die in der »Entstehung des Judentums« postulierte zentrale Bedeutung der Perser für die Ausbildung dieser Religion, welche »bis auf den heutigen Tag völlig unverändert« erhalten geblieben sei,¹²⁸ führt ihn dann zu noch weiterreichenden Bezugnahmen. Das Judentum habe nämlich – trotz der vermeintlichen eigenen Unveränderlichkeit – eine entscheidende Vermittlerrolle bei der Übertragung zoroastrischen Gedankenguts in das frühe Christentum gespielt.¹²⁹ »Die neue Religion [...] wurzelt [aber] in der altüberkommenen Vorstellungswelt der arischen Stämme.«¹³⁰ Dass beide Aussagen – über die vermeintliche Unveränderlichkeit des Judentums und den entscheidenden ›arischen‹ Einfluss auf die Ausbildung des Christentums in zeitgenössischen völkischen Debatten eine Rolle gespielt haben, ist offensichtlich.¹³¹

Völkische Motive treten in Meyers Arbeiten verstärkt nach Ende des Ersten Weltkrieges auf, veranlassen ihn aber nicht dazu, seine frühere Darstellung in Frage zu stellen und stehen für ihn in keinem Widerspruch dazu. Entscheidend ist dabei der behauptete fundamentale Gegensatz zwischen Judentum und Griechentum (vgl. 2.5), der so nicht nur von ihm allein wahrgenommen worden ist:

wie unter allen Orientalen der Jude der offenbarste Widerpart der Griechen ist. Der Grieche will die Welt bewältigen, der Jude will sie vollenden; für den Griechen ist sie da, für den Juden wird sie; der Grieche steht ihr gegenüber, der Jude ist ihr verbunden; der Grieche erkennt sie unter dem Aspekt des Maßes, der Jude unter dem des Sinns; für den Griechen ist die Tat in der Welt, für den Juden ist die Welt in der Tat.¹³²

128 Meyer, *Die Entstehung des Judentums*, 222.

129 Vgl. Jantsch, *Die Entstehung des Christentums*, 164–165.

130 Meyer, *Ursprung und Anfänge*, Bd. 2, 59.

131 Vgl. Hoffmann, *Juden und Judentum*, 165–168; Leutzsch, *Der Mythos vom arischen Jesus*.

132 Vgl. Buber, *Der Geist des Orients*, 194.

Auch Meyer erkannte im Judentum den »stärkste[n] Gegensatz gegen die sich gleichzeitig ausbildende griechische Kultur, der denkbar ist.«¹³³ So äußerte er sich übrigens auch in seiner brieflichen Antwort auf eine Anfrage des exilierten Kaisers Wilhelm II. aus Doorn (vgl. 2.2) zur Notwendigkeit einer Reform der evangelischen Landeskirche.¹³⁴ Die Gleichung von Juden mit Orientalen und ihre enge Verbindung mit dem Perserreich kommt ebenso bei seiner Einschätzung der Bedeutung der Schlacht von Salamis zum Ausdruck:

Hätten die Perser gesiegt, so hätten sie auch in Griechenland versucht, mit Hilfe der geistlichen Autorität zu regieren, und ihr eine Organisation gegeben wie [...] bei den Juden. Dann aber ergab es sich von selbst, daß die vom Staat geschützte und zur Herrschaft berufene Priesterschaft die neue theologische Religion annahm, mochte sie sich bisher ihr gegenüber auch so ablehnend verhalten haben und sie ihr so unbequem sein wie der Priesterschaft von Jerusalem das Judentum: die beiden religiösen Strömungen, die politische und die geistige, mußten in ein Bett zusammenfließen. [...] Das Endergebnis wäre schließlich doch gewesen, daß eine Kirche und ein durchgebildetes theologisches System dem griechischen Leben und Denken ihr Joch aufgelegt und jede freiere Regung in Fesseln geschlagen hätte, [...]. Fremdherrschaft, Kirche und Theologie im Bunde hätten mit dem Staat auch hier den Zutritt zu den höchsten Regionen menschlichen Lebens und menschlicher Tätigkeit für alle Zukunft versperrt.¹³⁵

Die von Meyer postulierte Antithese zwischen Judentum und Griechentum, von Religion und Staat, Gesetz und Individuum zieht sich durch seine gesamte Geschichtsdarstellung und hat unmittelbaren Bezug zu den Vertretern des zeitgenössischen Judentums. Dies kommt v.a. in der Bezeichnung der Juden, die sich unter seleukidischer Herrschaft der hellenistischen Kultur angenähert haben, als »Reformjuden« zum Ausdruck.¹³⁶ Die Auffassung der jüdischen Religion als statisch oder vielmehr ›erstarrt‹ und unveränderbar sowie die vermeintliche Unvereinbarkeit jüdischer und griechischer Kultur lässt die Möglichkeit einer Reform des Judentums für Meyer nicht zu:

Aber so gut wie in einer größeren deutschen oder besser noch einer polnischen Stadt ein Knabe aus der begüterten und unternehmenden Schicht der orthodoxen Juden eine höhere Schule durchmacht und äußerlich die übli-

¹³³ Meyer *Geschichte des Altertums*⁶, Bd. 4.1, 207.

¹³⁴ Vgl. Jantsch, *Die Entstehung des Christentums*, 365, Anm. 77; zu der Anfrage und Meyers Antwort: Hoffmann, *Juden und Judentum*, 167–168.

¹³⁵ Meyer *Geschichte des Altertums*⁶, Bd. 4.1, 421.

¹³⁶ Meyer, *Ursprung and Anfänge*, Bd. 2, 146.

chen Kenntnisse und wenigstens teilweise auch die Formen der allgemeinen Bildung sich aneignet, ohne innerlich von ihnen ernsthaft berührt zu sein und den Juden und dessen Denkweise auch nur im geringsten abzustreifen, so ist es auch in den hellenistischen Städten gegangen, in Tarsos so gut wie in Alexandria und Antiochia.¹³⁷

Der Makkabäer-Aufstand, der eine Wiederherstellung jüdischer Staatlichkeit zur Folge hat, passt nicht in Meyers Geschichtsbild. Infolgedessen wird dieser nicht als »nationaler Befreiungskampf«, sondern als »Religionskrieg« dargestellt. Der daraus entstehende Hasmonäer-Staat wird entsprechend negativ charakterisiert.¹³⁸ Wie sehr schließlich Antijudaismus und Antimodernismus in Meyers Geschichtsbild konvergieren und kulminieren, kommt in folgendem Zitat aus »Ursprung and Anfänge« zum Zusammenbruch des Hasmonäerreiches zum Ausdruck:¹³⁹

Die Parteipolitik mit ihrem ganz einseitigen und engherzigen Doktrinarismus hat jedes gesunde Nationalgefühl hier in derselben Weise erstickt, [...] wie in so furchtbar verheerender Weise in unserer Gegenwart.¹⁴⁰

Die Zerstörung des zweiten Tempels im Jahr 70 n. Chr. hätte nach Meyers Auffassung nicht nur die endgültige Vernichtung jüdischer Staatlichkeit, sondern auch das Ende von Juden und Judentum zur Folge haben müssen. – Ein »ritterliches« Volk wäre dem Land treu geblieben und mit ihm untergegangen. Das Überleben in der Diaspora wäre somit ein Beweis für die »Unritterlichkeit« der Juden.¹⁴¹

In der Bewertung von Meyers Untersuchung(en) zur Entstehung des Judentums muss zuallererst die darin erkennbare Entwicklung und der entscheidende Wendepunkt der Erfahrung der deutschen Niederlage im Ersten Weltkrieg konstatiert werden: Der Meyer der »Entstehung des Judenthums« ist ein anderer als der Verfasser von »Ursprung und

¹³⁷ Meyer, *Ursprung and Anfänge*, Bd. 3, 314.

¹³⁸ Hoffmann, *Juden und Judentum*, 149–150.

¹³⁹ S. a. Kratz, *Die Entstehung des Judentums*, 180–181.

¹⁴⁰ Meyer, *Ursprung and Anfänge*, Bd. 2, 316.

¹⁴¹ Hoffmann, *Juden und Judentum*, 152, unter Verweis auf Goldmann, *Mein Leben als deutscher Jude*, 122: »Bei einem anderen Seminar mit Eduard Meyer kam die Rede auf die alte jüdische Geschichte. Meyer sagte, die Juden hätten zwar im Altertum vieles geleistet, hätten auch in manchen Kriegen heroisch gekämpft, doch werfe er ihnen vor, daß sie ein »unritterliches Volk« gewesen seien. Auf meine Frage erklärte er, er meine damit, daß ein ritterliches Volk seinem Land treu bleibt und mit ihm zugrunde gehe. ›Als der Tempel zerstört wurde, sind die Juden weggelaufen und in die Diaspora gegangen. Ihr Überleben war ihnen wichtiger als das Schicksal ihres Landes. Das nenne ich eine unritterliche Haltung.«.

Anfänge des Christentums«. Einige Konstanten sind dabei aber dennoch feststellbar, so z.B. das von Christard Hoffmann herausgestellte »quellenkritische Faktum«, dass der Unterschied der ›historischen‹ Dokumentation eines ›staatlichen Israel‹ sich von der »im theokratisch-jüdischen Sinne stilisierten Geschichtsdarstellung« unterscheidet und dabei beinahe zwangsläufig zu einer Gegenüberstellung »der frühen israelitischen Kultur der Könige« und dem »späteren Judentum« führt.¹⁴² Reinhard Kratz hat mit Bezug auf Meyers methodisches Vorgehen in »Die Entstehung des Judentums« eine interessante Beobachtung gemacht:

Meyer, ansonsten für eine nüchterne, tendenzkritische Quellenbehandlung bekannt, erklärt die heilige Geschichte des Alten Testaments im Esrabuch, reduziert auf den literarischen Kern der Dokumente, zur Historie.

In dem Bemühen, einen ›historischen Kern‹ hinter der jüdischen Tradition freizulegen und die darin überlieferten Dokumente als Quellen ernst zu nehmen, scheint Meyer von einem Extrem ins andere gefallen zu sein und verabsolutiert seine These von der entscheidenden Rolle der persischen Herrschaft für die Durchsetzung der jüdischen ›Gesetzesreligion‹ und der Trennung eines religiösen von einem (national-)staatlichen Judentum.

Später, in »Ursprung und Anfänge des Christentums« dient ihm dieses Postulat als Grundlage für die Behauptung eines zoroastrischen Einflusses auf die Ausbildung des Christentums, ebenso wie für die Antithese zwischen Judentum und Griechentum. Dabei verstrickt Meyer sich in Widersprüche: Das Judentum erscheint als Repräsentant des ›Orient‹, unveränderlich, statisch, aber gleichzeitig als – unbeteiligter – Transmitter ›arischen‹ Einflusses auf das Christentum.

Die geschilderten fundamentalen Gegensätze zwischen ›Orient‹ und ›Okzident‹ verhindern, in Meyers Auffassung, eine Wiederherstellung jüdischer Staatlichkeit ebenso, wie eine ›Reform‹ des Judentums unter hellenistischer Herrschaft. Aufgrund der vermeintlichen Unveränderlichkeit des Judentums und der ihm unterstellten Unfähigkeit mit umgebenden Kulturen in einen fruchtbaren Austausch zu treten, sind für Meyer seine (antisemitischen) Beobachtungen zur Zeit des Hellenismus ohne weiteres auf die Gegenwart übertragbar und umgekehrt. Wenngleich gerade seine einschlägigen Äußerungen hierzu vor dem Hintergrund der tiefgreifenden und erschütternden gesellschaftlichen Umbruchsituation und politischen Instabilität der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg erfolgen, lässt sich Meyers

¹⁴² Hoffmann, *Juden und Judentum*, 139, s. a. Anm. 17.

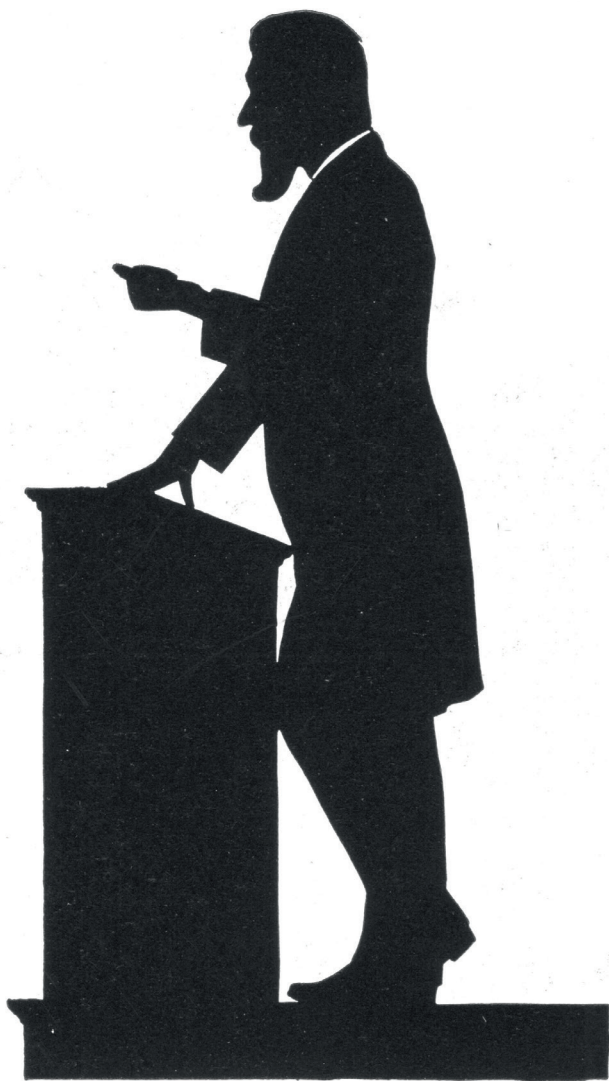
zugrundliegende Ablehnung gegenüber der unter der Perserherrschaft erfolgten Trennung von Nation und (Gesetzes-)Religion bereits ans Ende des 19. Jh. zurückverfolgen. Wie Reinhard Kratz zutreffend feststellt: »Die jüdische Nation des Gesetzes ohne Staat passte nicht in das Weltbild der Zeit.« Jüdische Identität konnte in Meyers Augen nur im Rahmen einer jüdischen Nation und diese nur in einem jüdischen Staat bestehen. Die Entstehung einer »jüdischen Kirche« aber beraubt das Judentum jeder Möglichkeit zur Weiterentwicklung oder Anpassung, denn:

Ihre Existenz beruht nicht darauf, daß die irdischen Verhältnisse in Palästina gebessert wurden und das Volk als Nation und Staat wiederhergestellt ward, sondern darauf, daß das Judentum als Religion durchgeführt wurde und diese Religion tadellos funktionierte.¹⁴³

Darin mögen sicher auch antikatholische Ressentiments mitgeschwungen sein. Meyers Vorstellungen über »Die Entstehung des Judentums« bestimmten jedenfalls wesentlich sein gesamtes Geschichtsbild und seine Einstellung insbesondere gegenüber der jüdischen Religion und ihren zeitgenössischen Vertretern.

Für die Beantwortung der Frage, inwieweit Meyers Darstellungen zur Geschichte des Judentums einen Fall von historiographischem ›*framing*‹ darstellen, muss darauf hingewiesen werden, dass er ausdrücklich eine Rekonstruktion der Ereignisse aus den Quellen, unbeeinflusst von vorgefassten Theorien angestrebt hat. Das ist aber zunächst nichts weiter als ein Anspruch seinerseits. Tatsächlich stellt Meyer unmittelbare Bezüge zu seiner Gegenwart her und führt immer wieder aus, dass das Judentum, seit der Rückkehr aus dem babylonischen Exil, unverändert bis in die Gegenwart gekommen sei. Für ihn besteht kein Unterschied zwischen den Vertretern des liberalen Judentums (»Reformjudentum«) »in Tarsos so gut wie in Alexandria und Antiochia«, so gut wie in Berlin oder Łódź, ja es scheint sogar fast so, als ob Meyer alle Juden für ›*orthodox*‹ gehalten hätte. Die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit dient Meyer eindeutig zur Erklärung für – seine Sicht auf – die Gegenwart. Abgesehen von dem grundsätzlichen Dilemma des Historikers die Vergangenheit immer nur aus der eigenen Perspektive betrachten zu können, stellt sich hierbei die Frage, ob er die Gegenwart aus der Vergangenheit erklärt oder nicht vielmehr ein umgekehrter Prozess vorliegt, bei dem die Deutung der Vergangenheit der Wahrnehmung der eigenen Gegenwart angepasst wird.

¹⁴³ Meyer *Geschichte des Altertums*⁶, Bd. 4.1, 187.



Prof. Dr. Eduard Meyer, Berlin

geschnitten von G. Lüling

Abb. 4: Scherenschnitt von Eduard Meyer; vgl. d. Zitat von Julius Wellhausen:
»Als Professor der alten Geschichte trägt er ex cathedra vor.«

2.4 Amarna: Geburtsstätte des Monotheismus oder Totalitarismus?

The Tel el [sic] Amarna¹⁴⁴ period has had more nonsense written about it than any other period in Egyptian history.¹⁴⁵

In seiner Darstellung zur Regentschaft des Pharaos Echnaton und deren Rezeption aus dem Jahr 2000 bemerkte Dominic Montserrat: »I spend little time considering foreign policy and diplomacy, or whether there was a period when Akhenaten and his father Amenhotep III ruled jointly.«¹⁴⁶ Carol Lipson, deren im Folgenden zitierter Artikel in seinen grob simplifizierenden und oberflächlichen Einschätzungen typisch für eine heute im englischsprachigen Raum leider verbreitete Nicht-Beachtung bzw. oberflächliche Lektüre fremdsprachiger Literatur ist, bilanziert ihre vergleichende Analyse der ›Rhetorik‹ in Darstellungen der Amarna-Zeit folgendermaßen:¹⁴⁷

The British, American, and French scholars laud Akhenaten as a hero, displaying values important to their respective cultural environments. And the Germans heap blame and disgust for Akhenaten's violations of important German values.¹⁴⁸

An dieser Stelle soll ein Beitrag zur Beseitigung der hier aufscheinenden Desiderate geleistet werden, nämlich 1) eine Auseinandersetzung mit der politisch-weltanschaulichen Amarna-Rezeption, die zwingend eine Beschäftigung mit Echnatons Vorgänger Amenhotep III. miteinschließt und 2) eine eingehendere Beschäftigung mit den deutschsprachigen Darstellungen zu Amarna unter besonderer Berücksichtigung der Beschreibung Echnatons als ›Ketzer‹ bzw. ›Reformator‹.

144 Bereits in frühen Publikationen wird darauf hingewiesen, dass es einen Ort »Tell el Amarna« nie gegeben hat. Die lokale Bezeichnung ist »(el) Amarna«; vgl. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, Erster Teil, 1–2, der die obige Namensform, unter Berufung auf W.M. Flinders Petrie als »European concoction« bezeichnet.

145 Murray, *The Splendour that was Egypt*, 54.

146 Montserrat, *Akhenaten*, 12.

147 So enthält ihr Literaturverzeichnis mit Ausnahme von zwei deutschsprachigen Publikationen, nur englischsprachige Titel, bzw. die Arbeiten deutscher und französischer Ägyptologen in englischer Übersetzung; es genügt eine Gegenüberstellung Ihrer Analyse der deutschen Einschätzungen Echnatons (Lipson, *Comparative Rethoric*, 277–279) mit den viel ausgewogeneren Ausführungen von Hornung, *Thomas Mann, Echnaton und die Ägyptologen*, 61–65, die übrigens sogar in englischer Sprache nachzulesen gewesen wären; vgl. Hornung, *The Rediscovery of Akhenaten*, um ihre Schlussfolgerungen als mindestens extrem undifferenziert einzuschätzen.

148 Lipson, *Comparative Rethoric*, 282.

Dass sich dieses Thema besonders gut für die Untersuchung der Übertragung neuzeitlicher Vorstellungen und Begriffskategorien auf die Vergangenheit des Alten Ägypten eignet, ist aus der Arbeit Montserrats ohne weiteres erkennbar. Die Bandbreite der Interpretationen und Projektionen wird von ihm mit Verweis auf die Arbeiten Donald B. Redfords und Cyril Aldreds veranschaulicht.¹⁴⁹ Zu Redford heißt es:

It seems to me that his work on these monuments [at Karnak] influenced his conception of Akhenaten [...] as an inflexible ideologue who deserved his downfall, like a modern dictator whose statues are torn down. Redford sometimes uses the vocabulary of the Cold War¹⁵⁰ [...] – people are ›purged‹ or become ›non-persons‹, the Egyptian army takes POW's [= prisoners of war] and so on. [...] Redford admits that he personally dislikes Akhenaten [...]: ›Is this effete monarch, who could never hunt or do battle, a true descendant of the authors of Egypt's empire?‹¹⁵¹

Aldred wird hingegen eine Begeisterung v. a. für die Kunst von Amarna attestiert, die in den Kategorien einer eurozentrischen Kunstbetrachtung ihren Ausdruck gefunden habe: »Aldred talks about Egypt using art-historical vocabulary indicative of western European cultural movements: ›naturalism‹, ›mannerism‹, ›realism‹ [...].«

Neben diesen Phänomenen der zeitgeistigen weltanschaulich-politischen Einfärbung und der Anwendung mindestens anachronistischer Begriffe in Darstellungen zur Geschichte des ›Alten Orients‹, bietet sich bei der Behandlung dieses Fallbeispiels die Gelegenheit, die zwei Protagonisten der jeweiligen Unterkapitel unter einer verbindenden ›Klammer‹ zu betrachten, wobei die zu untersuchenden Be- und Zuschreibungen in der Literatur ihrerseits als ›framing‹ im doppelten Wortsinne aufgefasst werden müssen: So wie Amenhotep III. vielfach als ›absoluter Monarch‹ und ›Sonnenkönig‹ bezeichnet oder mit Ludwig XIV. verglichen wird, zeichnet sich in den Darstellungen zu dem von Echnaton vermeintlich eingeführten Monotheismus eine Tendenz zur Auffassung als ›religiösem Absolutismus‹ ab. Unabhängig davon, ob diese Einschätzungen auf einem korrekten Verständnis religiöser

¹⁴⁹ Redford, *Akhenaten, the Heretic King*; Aldred, *Akhenaten, King of Egypt*; vgl. Montserrat, *Akhenaten*, 13; vgl. Eaton-Krauss, *Akhenaten versus Akhenaten*; eine Zusammenstellung weiterer Einschätzungen liefert: Ridley, *Akhenaten. A Historian's View*, 3–6.

¹⁵⁰ Auch Hornung, *The Rediscovery of Akhenaten*, 44 spricht von »Perestroika«.

¹⁵¹ Montserrat, *Akhenaten*, 13; vgl. Eaton-Krauss, *Akhenaten versus Akhenaten*, 557, die weitere Auffälligkeiten bei Redford ausmacht.

Vorstellungen während der Amarna-Zeit beruhen, birgt dieser Aspekt über das Alte Ägypten hinausweisende Implikationen.

Weiterhin ist in den Beschreibungen beider Herrscher eine Tendenz erkennbar, die diese Pharaonen von den als besonders ›kriegerisch‹ und ›mannhaft‹ aufgefassten Königen der 18. Dynastie unterscheidet. Das kann seinen Ausdruck sowohl in der Betonung der (vermeintlich) friedlichen (Außen-)Politik aber ebenso in der Behauptung von ›Dekadenz‹ und ›Verfall‹ finden und hat darüber hinaus, wie Montserrat richtig bemerkt, Folgen für die Geschlechterrollenzuschreibungen (vgl. 2.7).¹⁵²

2.4.1 Der ›Sonnenkönig‹, pharaonischer Absolutismus und Internationale Beziehungen

De fait, s'il existe un pharaon proche du stéréotype du potentat oriental, c'est bien [Amenhotep]¹⁵³ III, par ses évidentes propensions au raffinement, à l'ostentation, et peut-être à l'indolence. [...] en Asie, [Amenhotep] III préféra assurer l'hégémonie égyptienne par la diplomatie, [...].

Le règne même d'[Amenhotep] III est bien à la mesure de l'évolution de la civilisation. À coup sûr, les fastes et la pompe avaient toujours marqué les faits et gestes du pharaon, mais celui-ci porta encore plus haut l'éclat de sa fonction. Jugeant que chacune de ses actions méritait une publicité plus large que celle assurée par les moyens traditionnels, il fit émettre des séries de scarabées, diffusés aux quatre coins de l'empire, pour les scander.¹⁵⁴

Thomas Schneider hat in seinem »Lexikon der Pharaonen« einige Charakterisierungen Amenhotep III. aus der ägyptologischen Fachliteratur zusammengestellt:¹⁵⁵ So äußerte sich Walther Wolf:

Nach den Jahren der Kampfzeit, in denen noch Schlichtheit und Sitte regierten, kommen Jahrzehnte der Verfeinerung und des Lebensgenusses. Sie enden in morbider Dekadenz. Als Repräsentant dieser letzten Phase steht die Gestalt [Amenhotep] III. vor uns [...].¹⁵⁶

William C. Hayes kam zu dem Schluss:

152 Insbesondere für Echnaton; vgl. Montserrat, *Akhenaten*, 170; Echnaton wurde anfangs, z.B. von Richard Lepsius, tatsächlich für eine Frau gehalten; vgl. Hornung, *Thomas Mann, Echnaton und die Ägyptologen*, 61.

153 Die Autoren gebrauchen die Namensform »Amenophis«, die dem ägyptischen Amen(em)ope entspricht, vgl. Schneider, *Lexikon*, 58, Anm *.

154 Vernus/Yoyotte, *Dictionnaire des Pharaons*, 19–20.

155 Schneider, *Lexikon der Pharaonen*, 62.

156 Wolf, *Das alte Ägypten*, 115.

The king's life, from his vigorous youth to his languid old age, seems to have been given over chiefly to self-glorification and the pursuit of pleasure and to have been dominated throughout most of its length by his love for his shrewd and beautiful queen.

Auch Hermann A. Schlögl bilanzierte: »Insgesamt erscheint [Amenhotep] III. als ein Mann, der eher repräsentierte als regierte.«¹⁵⁷ Und Bernhard V. Bothmer bemerkte: »The heresy of his son Amenhotep IV [...] was made possible only through the leniency, not to say weakness of the father.«¹⁵⁸

Demgegenüber erscheint das Bild des »Meisterdiplomaten« bei Lawrence M. Berman:

Under Amenhotep III there were no military campaigns in western Asia, ›The Dazzling Sun Disc of all Lands‹ was in fact a master diplomat. The general picture that emerges is one of a balance of power carefully maintained because all parties profited from the peace secured by mutual alliances and supported by a flourishing exchange of goods.¹⁵⁹

Die Bezeichnung Amenhotep III. als »Egypt's Sun King« im Titel ihrer historischen Biographie des Pharaos durch Joann Fletcher mag diese erste Bestandsaufnahme abschließen, verbunden mit dem Hinweis, dass die französische Ausgabe des ägyptologischen Standardwerkes zum Thema gleichfalls unter dem Titel »Le pharaon soleil« erschienen ist.¹⁶⁰ Der Umstand, dass die auf Befehl Amenhoteps am Westufer von Theben errichtete Palastanlage von Malkata in diesem Zusammenhang m. W. noch nicht als eine Art ›ägyptisches Versailles‹ bezeichnet wurde, lässt sich wahrscheinlich auf den relativ geringen Bekanntheitsgrad oder die eingeschränkte Publikationslage zurückführen.¹⁶¹

Ansonsten sind Vergleiche dieses Pharaos mit Ludwig XIV. oder die Auffassung seiner Regentschaft als Phase ›absolutistischer Prachtentfaltung‹ zunächst als oberflächliche historische Analogien zu erklären.

Die Betonung der vergleichsweise friedlichen Außenpolitik Amenhotep III. verdankt sich einerseits dem Kontrast gegenüber seinen Vorgängern, die zunächst Ägypten ›wiedervereint‹, die Hyksos-Fremdherrscher vertrieben und schließlich ein ägyptisches ›Imperium‹ errichtet

157 Schlögl, *Echnaton – Tutanchamun*, 2.

158 Beide zitiert nach: Delange, *In Pursuit of a Pharaoh*, 29–30.

159 Berman, *Amenhotep III and his Times*, 59.

160 Kozloff/Bryan, *Aménophis III, le pharaon soleil*; als weiteres Standardreferenzwerk ist an dieser Stelle O'Connor/Cline, *Amenhotep III: Perspectives on His Reign* zu nennen; s. a. Schade-Busch, *Zur Königsideologie*, die eine Auswertung der ägyptischen Quellen zu Amenhotep III und seiner ›Rolle‹ als König geleistet hat.

161 Einen Überblick bietet: Koltsida, *A Dark Spot in Ancient Egyptian Architecture*.

hätten. – Die zahlreichen historischen Bezugnahmen und Projektionen auf die 18. Dynastie, gipfeln dabei wohl in dem Vergleich Thutmosis III. mit Napoleon.¹⁶² – Andererseits liegt durch die in Amarna gefundene keilschriftliche Korrespondenz Amenhotep III. und seines Nachfolgers Echnaton mit Herrschern Vorderasiens und des östlichen Mittelmeerraumes, eine Dokumentation von Verhandlung, friedlicher Konfliktlösung und Interessenausgleich in dieser Zeit vor.

Der noch von Wilhelm II. als Ausdruck eines »Internationalismus« gewertete Umstand (vgl. 2.2), dass sich die Herrscher in babylonischer Sprache und in Keilschrift verständigten und diese als eine Art *lingua franca* gebrauchten, ist keinesfalls singulär.¹⁶³ Probleme bereitet die Einschätzung oder Beschreibung des Phänomens der so scheinbar nachvollziehbaren ›Amarna-Diplomatie‹.¹⁶⁴ Schon die angewandten Begrifflichkeiten werfen die Frage auf, ob man in diesem Zusammenhang von ›Internationalen Beziehungen‹,¹⁶⁵ ja ›Nationen‹ oder ›Staaten‹, ›Diplomatie‹ oder ›Außenpolitik‹ sprechen kann.¹⁶⁶ Die Bezeichnung der in der Korrespondenz vertretenen Parteien als »states in the making«¹⁶⁷ verdeutlicht die dabei zu Tage tretenden definitorischen bzw. konzeptionellen Schwierigkeiten. Anders verhält es sich bei der Einschätzung der unter den Korrespondenzpartnern geübten Praxis, sich als »Bruder« anzureden.¹⁶⁸ Besonders bemerkenswert und seltsam vertraut wirkt die ›archivische Praxis‹, wobei auf einigen Tontafeln ›Marginalien‹ in hieratischer Schrift nachgewiesen werden konnten.¹⁶⁹ Aber auch die Verhandlungen zu Fragen des Status der Briefpartner,¹⁷⁰ der Behandlung der ›Gesandten‹, die die Botschaften überbringen¹⁷¹ und Heiratspolitik¹⁷² legen einen Vergleich mit frühneuzeitlichen Verhältnissen in Europa nahe.¹⁷³ Der Umstand, dass dabei

162 So durch J.H. Breasted; vgl. Schneider, *Lexikon*, 291; zum Vergleich gerade dieser beiden Pharaonen: Gundlach, *Weltherrscher und Weltordnung*.

163 Edzard, *Diplomatic Multilingualism in the Middle East*, bes. 326.

164 Vgl. Cohen/Westbrook, *Amarna Diplomacy*; darin insbes. der Beitrag von Berridge, *A Fully-fledged Diplomatic System in the Near East?*

165 Vgl. Lafont, *International relations in the ancient Near East*; Aissaoui, *System or Society?*

166 Vgl. dazu: Aissaoui, *The Amarna diplomacy in IR perspective*.

167 Ebenda.

168 Tugendhaft, *How to Become a Brother in the Bronze Age*, bes. 92–98.

169 Dazu: Abrahams/Coulon, *De l'usage et de l'archivage*; vgl. Hagen, *The hieratic dockets*.

170 Vgl. Westbrook, *Babylonian Diplomacy in the Amarna Letters*.

171 Vgl. Abo-Eleaz, *Neglect and Detention of Messengers in Egypt*.

172 Vgl. Schulman, *Diplomatic Marriage*.

173 Eine Einführung und Überblick zu diesem Forschungsfeld bietet: Externbrink, *Internationale Politik in der Frühen Neuzeit*, bes. 27–36.

zumindest formell die Herrscher untereinander korrespondieren und ihre jeweiligen Reiche repräsentieren, weckt ebensolche Assoziationen von der Ausbildung ›absolutistisch‹ regierter (*L'état c'est moi*) und zentralistisch verwalteter Monarchien. Insofern erscheint die eingangs zitierte historische Analogienbildung zumindest weit weniger oberflächlich.



Abb. 5: Brief (EA 23) des Königs Tušratta von Mitanni an Amenhotep III. Darin wird u.a. dem erkrankten Pharao die Zusendung einer Figur der Göttin Šauška versprochen, welche ihm Linderung verschaffen soll. Am unteren Rand der hier gezeigten Rückseite der Tafel findet sich ein hieratisch geschriebener Vermerk: »Jahr 36, 4. Monat der Peret (Aussaat)-Jahreszeit, 1. Tag: [S.M.] hielt sich in der südlichen Residenz auf, dem Haus des Jubels [= Malkata]. Übers. nach: Abrahams/Coulon, *De l'usage et de l'archivage*, 14.

2.4.2 ›Ketzer‹ oder ›Reformator‹? Anfänge totalitärer Herrschaft in Amarna?

Arrivé à la royauté il commença à faire des réformes inouïes. Il établit le culte du disque solaire ou du dieu unique Aten, à l'exception de toutes les autres divinités. Il poursuivit, avec un fanatisme sans pareil les autres cultes en poussant son ardeur si loin qu'il changea son propre nom, à cause de la présence de celui du dieu Ammon, [...] toute la population de la nouvelle résidence ont presque l'aspect d'une race étrangère, surtout dans leurs physionomies, d'une laideur effrayante, qui rappellent les traits des eunuques de l'Égypte moderne. Serait-ce véritablement une race étrangère qui avait introduit le culte du dieu Aten, sous la protection d'[Amenhotep] IV, [...] Il paraît que la mère du roi, la reine Tij, avait une grande influence sur le roi et la nouvelle religion qui venait de changer tout-à-fait les anciennes doctrines de la mythologie égyptienne. [...]

Malgré les innovations qui devaient occuper entièrement l'esprit du roi, et qui devaient diriger toute son attention sur les affaires intérieures, les monuments nous font voir une certaine force militaire, qui permit au réformateur de maintenir intact l'état des provinces récemment conquises par ses aïeux.¹⁷⁴

Mit seiner Darstellung der »Temps de la réformation religieuse« aus dem Jahr 1859 hat Heinrich Brugsch, aufbauend auf den Arbeiten von Carl R. Lepsius,¹⁷⁵ bereits einige der wichtigsten späteren Topoi über die Regierungszeit Amenhotep IV./Echnatons vorweggenommen: Die Rede ist von religiösem Fanatismus, möglichen fremdländischen Einflüssen, v. a. aber der Königinmutter Teje. Obwohl der König ganz mit inneren Angelegenheiten religiöser Reformen befasst ist, gelingt es dem ägyptischen Militär die Kontrolle über die eroberten Gebiete in Vorderasien und Nubien, sowie die Ordnung im Reich aufrecht zu erhalten.

In der erst Jahre später, 1877, veröffentlichten deutschen Ausgabe fällt zunächst der gegen Teje gerichtete misogynie Unterton in Brugsch's Darstellung ins Auge: Über die Partnerwahl von Echnatons Vater, Amenhotep III. heißt es:

Ein eigenthümliches Schicksal scheint über seinem ehelichen Himmel gewaltet zu haben. Nicht unter den holden Königstöchtern und Erbfrauen seines Hauses suchte er sich seine Königin aus, sondern einer starken Herzensneigung und sonderbaren Geschmacksrichtung folgend, erwählte er sich zur künftigen Gattin eine Jungfrau nicht königlichen Stammes, die Tochter eines gewissen Juao und seiner Ehefrau Thuao. [...] Weiß Stammes sie war?

¹⁷⁴ Brugsch, *Histoire d'Égypte*, 118–119; 120; 121.

¹⁷⁵ Lepsius, *Ueber den ersten Aegyptischen Götterkreis*, 40–46, der im Übrigen noch von einer »Umwälzung« der Religion gesprochen hat.

ist eine räthselhafte Frage, die sich aus dem Reimnamen des Elternpaares nicht beantworten läßt, deren Heimath fern vom Aegypterlande gewesen sein muß. Gehörten sie einem semitischen Volke an? [...] Und doch knüpft sich an die Beantwortung dieser Frage die Lösung eines Räthsels, das in seinem Rahmen die folgende Regierung umfaßt.¹⁷⁶

Nach Brugschs Auffassung besaß, durch diese ›nicht standesgemäße‹ Heirat, der Sohn der beiden, Amenhotep IV. kein Nachfolgerecht. Ganz besonders die konservativen Priester des Amun hätten ihm dieses bestritten:

Der verstorbene Vater hatte bei seiner Mißheirath die Erbtöchter des königlichen Stammes übergangen, der Sohn aus der unglücklichen Ehe mit einer Fremden mußte an sich des Vaters Schuld büßen. In den Augen der Priesterzunft des Reichstempels zu Theben, welche argwöhnisch den Buchstaben des Gesetzes der Thronfolge überwachte, war der junge König ein unrechtmäßiger Gebieter, [...]¹⁷⁷

Von seiner Mutter hätte er eine Abneigung gegen den »Reichsgott« Amun und neuartige religiöse Vorstellungen vermittelt bekommen:

In dem Hause der Mutter Thi, der Tochter aus der Fremde, geliebt vom Vater, gehaßt von den Priestern, hatte das junge Königskind die Lehre von dem einen Lichtgotte willig empfangen und was dem kindlichen Gemüthe in zarter Jugend der Mutter Mund mit beredter Zunge eingeprägt hatte, das war dem zum Manne herangereiften Jüngling ein feststehender Glaubenssatz geworden.¹⁷⁸

An dieser Stelle fällt erstmals der Begriff der »Ketzerei«, als die die neue Religion von den Priestern aufgefasst worden sei und wenig später wird Echnaton als »Ketzerkönig« bezeichnet.¹⁷⁹ Die fremden Einflüsse der Mutter, erscheinen Brugsch phänotypisch nachvollziehbar:

Zum großen Unglück für den König selber verrieth sein Aeußeres in wenig anmuthiger Weise die Herkunft der ausländischen Mutter. Die weiblich süßlichen Züge des Gesichtes mit stark vorgeschobenen Kinnbacken, der lange schmale Hals, die magern Beine, welche den Oberkörper trugen, erinnerten unwillkürlich an die fremden Eigenthümlichkeiten, welche die Natur einprägt und welche noch heute in Aegypten, besonders bei den Gallanegern,

¹⁷⁶ Brugsch, *Geschichte Aegypten's*, 418.

¹⁷⁷ Ebenda, 419.

¹⁷⁸ Ebenda, 419–420.

¹⁷⁹ Brugsch war übrigens katholisch getauft; vgl. Schmidt, »Meister« in *36 Tagen*, 457, Anm. 3.

(und vor allen bei den Verschnittenen) die hervorragenden Merkmale der schwarzen Rasse bilden.¹⁸⁰

Hier paart sich Rassismus mit Frauenfeindlichkeit, bzw. Feindschaft gegenüber Abweichungen von einem bestimmten Männlichkeitsideal,¹⁸¹ denn Echnaton wird nicht einfach nur eine feminine Erscheinung nachgesagt, sondern diese als unattraktiv beschrieben. Obwohl zuvor eine »semitische« Herkunft der Königin Teje erwogen wurde, erfolgt dann ein Vergleich mit Vertretern der »schwarzen Rasse« (vgl. 2.4.3).¹⁸²

Mit dieser negativen Beschreibung des Königs, der von dem »réformateur« der französischsprachigen Publikation, nun zum »Ketzer« der deutschsprachigen Veröffentlichung mutiert war, kontrastiert die relativ positive Schilderung seiner Religion. Zu den Grabinschriften einiger Beamter in Amarna kommentiert Brugsch:

In diesen und ähnlichen Erzeugnissen dichterischer Art herrscht eine Tiefe der Anschauung und eine so innige Gottesandacht vor, daß man fast geneigt sein sollte, der Lehre, von der der König in seinen Reden so häufig und gern zu sprechen pflegt, den vollsten Beifall zu spenden.¹⁸³

Und so kommt Erik Hornung zu dem Schluss:

Anders als Lepsius, für den Echnaton einen Irrweg der ägyptischen Geistesgeschichte verkörpert, erscheint er bei Brugsch bereits in verklärtem Licht und ist auf dem besten Wege, ein moderner und aufgeklärter Monarch zu werden.¹⁸⁴

Das frühe Echnatonbild bei Brugsch nimmt also eine Reihe der später noch verhandelten Motive, Vorstellungen und Projektionen vorweg. Auffällig ist dabei, dass Brugsch in französischer Sprache (und damit für ein doch vornehmlich katholisches Publikum) von einem »réformateur«, in der deutschsprachigen Fassung von einem »Ketzer« spricht. Lepsius war die »Umwälzung« von Amarna als eine Störung der ägyptischen Religionsgeschichte erschienen, wobei hierin sicher die Frustration eines

180 Brugsch, *Geschichte Aegypten's*, 420.

181 Vgl. hierzu (auf die spätere Echnaton-Rezeption in Deutschland bezogen): Breger, *Hieroglyphen der Männlichkeit*; leider erscheinen die dort gebotenen Bezugnahmen auf die Ägyptologie der ersten Hälfte des 20. Jh. durch Fehler wie die Nennung des Ägyptologen »Wilhelm Spiegelmann [richtig: Spiegelberg]« (S. 303) als Berater Thomas Manns, wenig fundiert oder selbst als eine Art »Freud'scher Versreiber«.

182 Zu den weitreichenden Implikationen eines »black pharaoh« vgl. Montserrat, *Akhenaten*, 116–123.

183 Brugsch, *Geschichte Aegypten's*, 427.

184 Hornung, *Thomas Mann, Echnaton und die Ägyptologen*, 62.

Forschers durchscheint, der sich darum bemüht hat, der ägyptischen Religionsgeschichte überhaupt erst feste Grundlagen und eine gewisse Systematik zu geben, die durch solche Devianz nur gestört werden konnte. Ebenso bemerkenswert sind die völkisch-rassenkundlichen Erwägungen von Brugsch, die die Amarna-Religion auf fremde Einflüsse zurückführen und die Herkunft der Königinmutter Teje in Asien vermuten. Dass diese als womöglich semitischer Herkunft beschrieben wird, ist keinesfalls eine ›rassenkundliche‹ Banalität, sondern spiegelt zeitgenössische Forschungsdiskussionen wieder: Den Semiten und speziell den Hebräern wurde von dem französischen Orientalisten Ernest Renan damals nämlich eine besondere ›Neigung‹ zum Monotheismus nachgesagt (und dabei jede andere kulturelle Leistung abgesprochen).¹⁸⁵ Während Brugsch versucht hat, Echnaton ›anzuschwärzen‹ und mit ›Negern‹ zu vergleichen, zeigt er sich selbst überrascht von seinem Wunsch, der Religion des »Ketzerkönigs« »den vollsten Beifall [...] spenden« zu wollen.

Die so beklatschte Dichtung von Amarna fand ihren unbestrittenen Höhepunkt in dem sog. »Sonnenhymnus« Echnatons, der 1894 von dem Amerikaner James H. Breasted in seiner in Berlin verteidigten Dissertation vollständig in lateinischer Sprache übersetzt wurde.¹⁸⁶ Diese bildete die Grundlage für die »romanhafte«¹⁸⁷ Biographie aus der Feder von Arthur Weigall, »The Life and Times of Akhnaton« von 1910, die ihrerseits 1923, in Übersetzung durch Hermann Kees, auf Deutsch veröffentlicht wurde.¹⁸⁸ – Aus diesen wechselseitigen Bezügen und Beeinflussungen zwischen der angelsächsischen und der deutschsprachigen Ägyptologie dürfte erkennbar werden, dass die von Carol Lipson vorgenommene Unterscheidung ›nationaler‹ Rezeptionen von Amarna, sich zumindest nicht so einfach aufrechterhalten lässt und dass die Auseinandersetzung mit dem Thema keinesfalls »culturally inflected« gewesen ist.¹⁸⁹ Erik Hornung kommt zu dem Schluss: »Weigall's view of Akhenaten is strongly influenced by Petrie and Breasted,¹⁹⁰ both of

185 Renan, *Nouvelles considérations*; vgl. Gertzen, *Orientalismus und Antisemitismus*, 171.

186 Breasted, *De hymnis in solem*.

187 Sethe, *Beiträge zur Geschichte Amenophis IV.*, 128, Anm. 2.

188 Weigall, *The Life and Times*; Kees (Übers.), *Echnaton, König von Ägypten*.

189 Lipson, *Comparative Rethoric*, 282.

190 Vgl. Montserrat, *Akhenaten*, 98–105; bes. 103: »Weigall genuinely admired Akhenaten, but he did not hold the same dogmatic belief in his universal rightness as Breasted.«

whom developed a positive image of the heretic¹⁹¹ as one of the great teachers of humanity.« Wobei er eine sehr viel kritischere Einstellung der deutschen Ägyptologie gegenüber Echnaton festgestellt hat,¹⁹² mit Ausnahme von Adolf Erman, bei dem er zumindest eine Veränderung hin zu einer positiveren Sichtweise bemerkt haben will. Dies scheint mir persönlich nur eingeschränkt nachvollziehbar. So schreibt Erman 1905: »Aber so hübsch das alles gedacht ist, die neue Kunst trägt doch ebenso einen ungesunden Zug wie die neue Religion, und lebensfähig sind beide nicht gewesen.«¹⁹³ 1934 heißt es hingegen – wiewohl immer noch unter der Überschrift »Die Ketzerei«: »In der Kunst hatten nur kleine Besserungen Bestand, die große Umwälzung der Religion aber führte zu nichts als zu der Reaktion, die den geistigen Verfall Ägyptens einleitete.«¹⁹⁴ Ermans positivere Einschätzung der Amarna-Zeit ist also ausdrücklich nur auf die künstlerischen Entwicklungen bezogen. Unter Rückgriff auf den von Lepsius gebrauchten Ausdruck der »Umwälzung«, vermag Erman dieser, auch als Mitglied der französisch-reformierten Gemeinde Berlins,¹⁹⁵ nichts Positives abzugewinnen.

Zur Mitte des 20. Jh. ist dann ein Wandel des Bildes von Amarna in der deutschsprachigen ägyptologischen Literatur nachvollziehbar. Rudolf Anthes, der aufgrund seiner Mitgliedschaft in einer Freimaurerloge während des »Dritten Reiches« der Verfolgung durch die Nationalsozialisten ausgesetzt gewesen war,¹⁹⁶ schrieb geradezu überschwänglich:

Der Sonnenglaube von Amarna hebt sich leuchtend ab von dem oft unverständlichen, scheinbar widerspruchsvollen Bilde der altägyptischen Religion. [...]

Vor etwa 30 Jahren sahen wir wohl alle, unter Führung von J.H. Breasted,¹⁹⁷ sie etwa folgendermassen an. Sie war die höchste und reinste Blüte ägypti-

191 Hornung, *The Rediscovery of Akehnaten*, 46; Man sollte dies sicher nicht überbewerten, aber Hornung gebraucht den Ausdruck »Ketzerei« in seiner deutschsprachigen Auseinandersetzung mit der Amarna-Rezeption fast immer nur mit Anführungszeichen; vgl. Hornung, *Thomas Mann, Echnaton und die Ägyptologen*, passim; die Ausnahme auf S. 68.

192 Hornung, *The Rediscovery of Akehnaten*, 46, Anm. 12.

193 Erman, *Die Ägyptische Religion*, 71.

194 Erman, *Die Religion der Ägypter*, 130.

195 Rosen-Prest, *Zwischen den Welten*.

196 Gertzen, *Hochgradig humanistisch*.

197 Vgl. Breasted, *A History of Egypt*, 392: »Thus disappeared the most remarkable figure in earlier oriental history. [...] however much we may condemn the fanaticism with which he pursued his aim, [...] there died with him such a spirit as the world had never seen before, – a brave soul, undauntedly facing the momentum of immemorial tradition, [...] that he might disseminate ideas far beyond and above the capacity of

scher Gotteserkenntnis. Echnaton hatte sich befreit von den unverständlichen Phrasen der traditionellen Religion. Er hatte den unmittelbaren Weg von Mensch zu Gott gefunden. Er verwarf Mythen und Symbole und alle Vielgötterei. Da ihm eine Offenbarung Gottes nicht zuteil geworden war, sah er Gott in der Sonne; aber Licht, Leben, Wahrheit leiteten ihn, wie er selbst scheinbar bezeugt – auf einer noch unentwickelten Erkenntnisstufe waren Grundgedanken des Johannesevangeliums vorweggenommen. Echnaton erschien uns als Prophet einer Religion, für die seine Zeit noch nicht reif war.¹⁹⁸

Die hier von Anthes beschriebene positive Sichtweise »unter Führung von J.H. Breasted« hat sich wohl erst mit einiger Verspätung im deutschsprachigen Raum so deutlich artikuliert und ist zu diesem Zeitpunkt keinesfalls *communis opinio*.¹⁹⁹ Womöglich von seinen persönlichen Eindrücken vom Leben und Arbeiten in der DDR beeinflusst, wählte Siegfried Morenz einige Jahre später und danach noch zunehmend scharfe Ausdrücke zur Beschreibung der durch Echnaton herbeigeführten religionspolitischen Veränderungen. So habe sich Echnaton »auch in die private Verehrung eindringen«²⁰⁰ wollen, seine Herrschaft sei durch »Terror von oben und Karrierismus von unten« geprägt gewesen und – wahrscheinlich in Anspielung auf Adolf Hitler, womöglich aber auf Josef Stalin oder gar Walter Ulbricht, erkannte er in den Königsdarstellungen der Amarna-Zeit Vorläufer des: »Führerbild[es] [...] gleich welcher Barttracht«. ²⁰¹

Auch im englischsprachigen Raum wollte man sich der positiven Einschätzung von Anthes' nicht anschließen, bzw. vollzog einen drastischen Wandel gegenüber den bislang vorherrschenden Positivbewertungen. Dabei müssen zwei Faktoren als besonders bedeutsam herausgestellt werden: Zum einen gehen Beurteilungen der künstlerischen Neuerungen von Amarna in die Einschätzung der religiösen Veränderungen über, so wie dies etwa schon bei Erman zu beobachten war. Zum anderen treten ab der zweiten Hälfte des 20. Jh., aufgrund von »medizinischen« Interpretationen des körperlichen Erscheinungsbildes Echnatons verstärkt

his age to understand. Among the Hebrews, seven or eight hundred years later, we look for such men; but the modern world has yet adequately to [...] acquaint itself with this man, who [...] became the world's first idealist and the world's first individual.«

¹⁹⁸ Anthes, *Die Maat des Echnaton von Amarna*, 1.

¹⁹⁹ Vgl. Hornung, *Thomas Mann, Echnaton und die Ägyptologen*, 64, der weitere, weiterhin durchaus ambivalente Stellungnahmen deutscher Ägyptologen anführt.

²⁰⁰ Morenz, *Die Heraufkunft des transzendenten Gottes*, 39.

²⁰¹ Morenz, *Gott und Mensch im Alten Ägypten*, 155; vgl. Hornung, *Thomas Mann, Echnaton und die Ägyptologen*, 65, Anm. 12.

psychopathologische ›Diagnosen‹ hinzu,²⁰² für welche die Ägyptologen in keinsten Weise qualifiziert waren/sind und die auf Grundlage von Darstellungen in der Kunst nicht gestellt werden sollten.²⁰³

Allerdings sind derartige Erwägungen auch von außerhalb an die Ägyptologie herangetragen worden. So hatte Echnaton bereits zu Beginn des 20. Jh. das Interesse von Sigmund Freud geweckt, der den ägyptischen Pharaon als Fallstudie zum Beweis der zeiten- und kulturübergreifenden Anwendbarkeit des Ödipus-Komplexes ansah. Dem hatte Carl G. Jung vehement widersprochen.²⁰⁴ Der Theologe und Psychologe Oscar Pfister sah ebenfalls keine Veranlassung, Echnaton eine psychische Erkrankung zu attestieren oder ihn als Neurotiker zu lesen.²⁰⁵ Als Protestant macht er (wahrscheinlich nicht völlig frei von anti-katholischen Sprachbildern) in Echnaton einen ›orientalischen Despoten‹ (vgl. 1.2) aus:

Wenn Echnaton auch die Einfachheit liebt, so liebt er doch auch immensen Luxus, während Jesus die Herrlichkeit der Lilien über Königsglanz erhebt. In diesem religiösen Gegensatz spiegelt sich ein ethischer. Amenhotep blieb der Despot. Für sein Volk hat er nichts getan. Er ließ die Läufer vor und den Wedelträger neben seinem Wagen her rennen, erbaute wunderbare Paläste und kümmerte sich nicht darum, dass weitaus die meisten seiner Untertanen in ihren Lehmhütten nicht einmal aufrecht stehen konnten, [...].²⁰⁶

Aus diesem Kontext und der Auffassung von Echnaton als erstem Monotheisten der Weltgeschichte, erklärt sich die (nicht immer vorteilhafte) Verknüpfung seines Namens mit denen anderer ›Propheten‹²⁰⁷ oder Religionsstifter (vgl. 2.4.3), bezogen auf Freud, insbesondere Moses.²⁰⁸ Für die Ägyptologie hat sich in jüngster Zeit v.a. Jan Assmann um eine kritische Auseinandersetzung mit bestimmten Begriffskategorien und Zuschreibungen, etwa der vermeintlichen ›Häresie‹ des Echnaton bemüht.²⁰⁹ Dabei hat er die Vorstellung von der Existenz einer ägyptischen

202 Vgl. Reeves, *Egypt's False Prophet*, 149–152.

203 Dazu: Hornung, *Thomas Mann, Echnaton und die Ägyptologen*, 65, der entsprechenden Stellungnahmen in englisch- französisch- und deutschsprachigen Publikationen anführt; vgl. a. Maciejewski, *Der Gottesstaat von Amarna*, bes. 42–44; 51–55.

204 Vgl. Montserrat, *Akhenaten*, 95–96.

205 Pfister, *Echnaton*, 161–164.

206 Ebenda, 165.

207 Vgl. Reeves, *Egypt's False Prophet*.

208 Vgl. Assmann, *Echnaton, Tutanchamun und Moses*, 11–17; 20–23; s.a. Krauss, *Sigmund Freud und sein Buch, Der Mann Moses*.

209 Assmann, *Die »Häresie« des Echnaton*, speziell zu dem Begriff: 116.

›Theologie‹ und die Anwendbarkeit entsprechender Kategorien auf das Alte Ägypten hinterfragt.²¹⁰ In diesem Zusammenhang unvermeidbar ist ein kurzes Eingehen auf die sogenannte »Monotheismus-Debatte«,²¹¹ die u. a. durch grob simplifizierende Darstellungen in der Presse noch zusätzlich an Schärfe gewonnen hat.²¹² Assmann bemühte sich in der Folgezeit zu betonen, dass er zum einen mitnichten eine direkte Entwicklungslinie zwischen der Religion von Amarna und dem Judentum herstellen wolle und weiterhin, dass für ihn kein zwingender bzw. religionsgeschichtlich exklusiver Zusammenhang zwischen Monotheismus, Intoleranz und religiös-motivierter Gewalt bestehe.²¹³ Vielmehr sei eine später (!) in Ägypten aufkommende Judenfeindlichkeit auf ein »Trauma«²¹⁴, ausgelöst durch die Ereignisse der Amarna-Zeit, zurückzuführen. Diese wäre daher vielmehr als ein »Antimonotheismus« als denn als »Antijudaismus« aufzufassen.²¹⁵

Ein weiterer, von außen an die Ägyptologie und ihre Forschungen und Interpretationen von Amarna herangetragenener Fragenkomplex betrifft die Auffassung der politischen Dimension der durch Echnaton herbeigeführten religiösen Veränderungen. So hat bereits 1938, bzw. (nach dem »Anschluss« Österreichs) 1939 der Politologe Eric Voegelin Echnaton als den Urheber der ersten »politischen Religion« der Weltgeschichte diskutiert, welche vorrangig die Restauration der früheren Stellung des Königs als – einzigem – Mittler zwischen den Göttern und den Menschen und damit eine Stärkung seiner Macht zum Ziel gehabt hätte.²¹⁶ Auch Erik Hornung bezeichnete Echnaton als den ersten »Fundamentalisten« der Weltgeschichte²¹⁷ und so ist, nicht zuletzt vor dem Hintergrund der totalitarismuskritischen Einlassungen von Siegfried Morenz, die Frage nach einer entsprechenden Wertung der gesellschaftspolitischen Verhältnisse in Amarna aufgeworfen.²¹⁸

210 Assmann, *Mono- Pan- and Cosmotheism*.

211 Einen Überblick bietet: Schieder, *Die Gewalt des einen Gottes*.

212 Vgl. Schulz, *Das Testament des Pharao* und die entsetzte Reaktion und Richtigstellung Jan Assmanns im Interview mit Stein, *Ist eine »SPIEGEL«-Titelgeschichte massiv antisemitisch?*: »Für mich ist es sehr peinlich, in diesem Kontext zu erscheinen.«

213 Die Titel einiger seiner Arbeiten hätten durchaus diesen Eindruck erwecken können; vgl. Assmann, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*; Assmann, *Totale Religion*.

214 Assmann, *Echnaton, Tutanchamun und Moses*, 29–36.

215 Vgl. Assmann, *Antijudaismus oder Antimonotheismus?*

216 Vgl. dazu Assmann, *Auszug aus dem Kosmologischen Mythos*, 54–56.

217 Hornung, *Thomas Mann, Echnaton und die Ägyptologen*, 70.

218 Vgl. Von Lieven, *The soul of the sun*, 32 & Dieselb., *Urteile über die Kunst der Ägypter*, 217.

Am deutlichsten hat sich hierzu Wolfgang Helck geäußert, der schon lange vor Amarna eine gesellschaftliche »Erstarrung« wahrgenommen hat und das Ägypten des 16. Jh. v. Chr. als eine ›orientalische‹ bzw. ›hydraulische Despotie‹ und als ›Polizeistaat‹ beschrieb:

Wirtschaftliche Notwendigkeiten, wie der Ausbau des Bewässerungssystems auf Grund veränderter klimatischer Bedingungen zur Sicherung einer gleichbleibenden Lebensmittelversorgung des Landes, hatten zu einem Staat geführt, der durch Zwangsarbeit, Allgewalt der Polizei mit weitgehender Beschränkung der persönlichen Freiheit und eine immer unbeweglicher werdende Bürokratie gekennzeichnet war. Wer konnte, floh in die Wüste und ins Ausland, wer dies nicht wagte, versenkte sich in das abydenische Osirimysterium mit seiner Verkündigung einer glücklichen Auferstehung. Denken galt als staatsgefährdend.²¹⁹

Mit Amenhotep IV. wäre schließlich aber eine fortschrittliche »Gegenpartei« an die Macht gekommen, die einen »Bruch mit der Tradition und kompromißlose Durchsetzung der neu erkannten ›Wahrheit‹« angestrebt habe. Ziel sei die Anerkennung der »Wirklichkeit« gewesen, was durch die Aufgabe der »künstlichen traditionellen Sprache« und eine neue ›naturalistische‹ Kunst, welche »die charakteristischen Züge, auch die ›häßlichen‹, betont«, zu erreichen versucht worden wäre. Darüber hinaus, meinte Helck sogar: »Die Emanzipation der Frau wird angestrebt. Die Gleichheit aller Menschen über Sprach- und politische Grenzen hinaus wird verkündet.«²²⁰ Doch die sozialen und weltanschaulichen Veränderungsbemühungen stoßen auf heftigen Widerstand der »Traditionalisten«, führen zu einem »Generationenkonflikt« und einem zwischen der »Bewahrung wirtschaftlicher Privilegien und dem Anspruch auf Neuverteilung«. Dies führt zu einer »Radikalisierung« der Reformer, die glauben »ihre für absolut wahr erkannte Ideologie nur mit Gewalt durchsetzen zu können und zu müssen.« »Die noch amtierenden Vertreter des alten Regimes verschwinden« und werden durch »Leute aus den Provinzen, ohne die alte Ausbildung« ersetzt.²²¹ »Wer sich wehrte, kam um; wer konnte, floh ins Ausland.« Pharao verlangte von seinen asiatischen »Vasallen« die »Auslieferung« der »Emigranten«. Ägypten ist nun eine Diktatur:

219 Helck, *Fortschritt und Reaktion*, 5.

220 Ebenda, 10–11; vgl. zu Helcks Geschichtsauffassung die kritische Stellungnahme von Schneider, *Rezension: Das Grab Nr. 55*, 403–404.

221 Helck, *Fortschritt und Reaktion*, 11.

Was als ›Befreiung‹ der Menschen begann, hatte sich in Terror gewandelt. Doch zeigen Bilder im Grab des Polizeipräsidenten von Amarna, daß auch im Lande selbst Widerstandsgruppen bestanden: Die Stadt ist durch Türme und Draht gesichert, die Vorführung gefangener Regimegegner ist dort ebenfalls gezeigt.

Die Epoche von Amarna sei somit durch »ideologischen Zwang« und »politischen Terror« gekennzeichnet gewesen.²²² Auch wenn Helck den geistigen Entwicklungen von Amarna durchaus etwas positives abgewinnen kann und sie als Ausdruck von Fortschrittlichkeit anerkennt, sieht er die angestoßenen Reformen als zum Scheitern verurteilt an:

So treffen in dieser Zeit Menschenverachtung und Menschenliebe, höchste Gedanken und Terror unvermittelt aufeinander. Dahinter steht die Überzeugung, das nun als ›Wahrheit‹ erkannte durchzusetzen. Wer dies mit vollzieht, ist es wert zu leben, wer sich dagegen stemmt und der Vergangenheit nachtrauert, ist verworfen.²²³

Das Scheitern des schließlich als »falscher Prophet« wahrgenommenen Königs schädigt dauerhaft die Autorität seines Amtes, zerstört »den Lebensnerv der ägyptischen Kultur«, die daraufhin »geistig wie politisch steril« bleibt.²²⁴

Diese Darstellung aus der Feder von Wolfgang Helck stellt mit Sicherheit einen Höhepunkt historiographischen ›framings‹ in der Fachgeschichte der Ägyptologie dar. Unverkennbar sind die Bezugnahmen auf Ereignisse in der Geschichte des 20. Jh., wobei womöglich die chinesische ›Kulturrevolution‹ Helck inspiriert haben mag.²²⁵

In diesem Zusammenhang ist die konzise Stellungnahme Ronald T. Ripleys hilfreich, die einer entsprechenden Interpretation der Amarna-Zeit einen »Historian's View« gegenüberstellt und der Auffassung der Herrschaft Echnatons als ›totalitär‹ eine klare Absage erteilt.²²⁶ Allerdings ist von Claudia Breger darauf hingewiesen worden, dass die hier besprochenen Interpretationen und Projektionen nicht einfach ignoriert werden sollten. Im Hinblick auf die Arbeiten Assmanns kommt sie zu

²²² Ebenda, 12.

²²³ Ebenda, 13.

²²⁴ Ebenda, 15.

²²⁵ Wobei deren historische Interpretation ihrerseits äußerst vielfältig erscheint; vgl. Leese, *Kulturrevolution in China*.

²²⁶ Ridley, *Akhenaten. A Historian's View*, 6–7; vgl. Eaton-Krauss, Rezension: *Akhenaten. A Historian's View*, 478 & 481 zu der Frage, ob diese Arbeit tatsächlich die erste eines ›Historikers‹ sei.

dem Schluss: »With Egypt as its starting point, the historical topography of Assmann's theorizing unfolds as a triangular constellation with (historical) Judaism and (modern) ›totalitarianism‹ as its two other poles.«²²⁷

Auch wenn Breger Assmann ein reflektiertes Vorgehen konzediert, gelangt sie dennoch zu der Einschätzung:

In this respect, for Assmann, the Egyptian pharaoh functions as the incorporation of an alternative to modern concepts of political authority. If the latter lost their legitimation in the historical experiences of totalitarianism, the figure of the Egyptian king as envisioned by Assmann stands in for the promise of a ›good‹ order.²²⁸

An dieser Stelle lohnt sich ein Abgleich mit den von Breger ausgewerteten und zitierten Passagen aus Assmanns Studie zu »Herrschaft und Heil«. Darin erteilt er der Vorstellung des altägyptischen Staates als einer ›orientalischen‹ oder ›hydraulischen Despotie‹ eine klare Absage und unterscheidet das ägyptische Herrschaftsverständnis grundsätzlich von den Vorstellungen im Alten Israel und Mesopotamien (vgl. 1.3):

Pharao verkörpert die Gerechtigkeit (Ma'at), in seinen Entscheidungen und Handlungen verwirklicht sich das Ideal der gerechten Ordnung. [...] [daraus folgt:] daß der König als Inbegriff der Ma'at und Verkörperung des Gottes Horus das Rechte gar nicht verfehlen kann.²²⁹

Und in Abgrenzung zu Despotie und Totalitarismus stellt er fest:

²²⁷ Breger, *Imperialist Fantasy and Displaced Memory*, 158; vgl. Anm. 76 ebenda: »A metonymy of modern forms of power, the latter functions less as the object of Assmann's analysis than as a comparative quantity; as such, however, it is explicitly referred to quite regularly throughout his work.«; Bregers Aufsatz regt sicherlich zum Nachdenken an, kann aber m.E. selbst nicht ohne eine gewisse Reserve aufgenommen werden, die hier en détail zu erläutern nicht der Platz ist. Ich begnüge mich darauf hinzuweisen, dass mir eine Darstellung der Rolle, bzw. des Selbstverständnisses der deutschen Altertumswissenschaft auf Grundlage von Cerams »Götter, Gräber und Gelehrte« grundsätzlich unzureichend erscheint (S. 140–145) und die Wiederholung der immer gleichen – und längst widerlegten – Unterstellungen gegen Ludwig Borchardt (S. 145–148), die im Übrigen ihrerseits nicht frei von antisemitischen Untertönen sind; vgl. Gertzen, *Judentum und Konfession*, 80–91, ebenso unangemessen ist. Allein ihre Diskussion der deutschen Lesart des »Egyptian Totalitarianism« (S. 156–168) vermag durch das Aufzeigen von weiterreichenden Bezügen (s.o.) zu überzeugen, wobei der Schluss, der eine mögliche Rückgabe der Büste der Nofretete an Ägypten erörtert (S. 168–169), damit in keinerlei nachvollziehbarem Zusammenhang steht.

²²⁸ Breger, *Imperialist Fantasy and Displaced Memory*, 166.

²²⁹ Assmann, *Herrschaft und Heil*, 33.

Das Bild der Despotie geht von der Idee einer Zwangseinheit von Herrschaft und Heil [...] aus. Die Religion bietet keine autonome und kritische Gegeninstanz zum Staat, sondern wird von ihm monopolisiert. Hier wird eine Einheit unter den Bedingungen sekundärer Religion hergestellt. Der totalitäre Staat strebt die Überwindung einer Trennung an, die dem frühen Staat noch unbekannt ist. In Ägypten haben wir es dagegen mit den Bedingungen primärer Religion²³⁰ zu tun. Unter diesen Bedingungen ist die Unterscheidung zwischen politischer und religiöser Ordnung nicht möglich, weil alle Ordnung als solche religiös fundiert und heilig ist. Das ist eine Einheit, die nicht durch dogmatische Ineinssetzung hergestellt, sondern durch Nichtunterscheidung vorgegeben ist.²³¹

Es stellt sich dabei die Frage, ob Breger nicht zuzustimmen ist, wenn sie schreibt:

These distinctions, however, which found the alternative concept outlined by Assmann, remain precarious within his theory. Supported by the continued force of established discursive associations, Pharaonic Egypt imaginatively overlaps with totalitarianism in his work as well.²³²

Breger verweist hierzu u. a. auf Assmanns Wiedergabe einer Schilderung des Manetho über Amenhotep III., der 80.000 Aussätzige »in einer Art Konzentrationslager«²³³ »Zwangsarbeit« habe verrichten lassen.²³⁴ Und tatsächlich muss gefragt werden, ob es sich nicht zumindest um eine unglückliche Wortwahl handelt? Assmanns Ausführungen zur Unterscheidung von Despotie und Totalitarismus auf der einen und dem »ägyptischen Herrschaftsmodell« auf der anderen Seite, könnte dahingehend missverstanden werden, dass in Ägypten durch »Nichtunterscheidung« die später durch den totalitären Staat angestrebte »Überwindung« der Trennung von Staat und Religion, Herrschaft und Heil, erfüllt war, Altägypten also einen »idealen« Totalitarismus avant la lettre repräsentierte – auch wenn er selbst ausdrücklich keine solche Auffassung vertritt.

Angesichts der zahlreichen Interpretationen der, und Projektionen auf die Amarna-Zeit erscheint es fraglich, ob überhaupt jemals eine auch nur annähernd objektive historische Darstellung dieser Epoche geleistet

230 Zu dem Konzept: Schipper, *Ma'at und die »gespaltene Welt«*, 197–207.

231 Assmann, *Herrschaft und Heil*, 34–35.

232 Breger, *Imperialist Fantasy and Displaced Memory*, 166.

233 Später übrigens nur noch »Konzentrationslager« und nicht mehr »eine Art von«; vgl. Assmann *Die Mosaische Unterscheidung*, 86.

234 Assmann, *Herrschaft und Heil*, 250.

werden kann oder ob dies nicht von vorneherein durch das Bemühen um eine Einordnung in einen größeren kulturhistorischen Kontext verhindert worden ist? Hinzu treten konfessionell-weltanschauliche Einflüsse, wobei vor einer allzu einfachen Interpretation gewarnt werden muss, da Echnaton manchem Protestanten eben als ›gescheiterter Reformator‹ erschienen ist oder von dieser Gruppe ohne weiteres als ›Ketzer‹ bezeichnet wurde. Auch katholische Ägyptologen haben beide Begriffe verwandt. Die Komplexität einer genauen Bestimmung möglicher Einflüsse auf die jeweiligen Echnatonbilder besteht bei freimaurerisch oder durch die Psychoanalyse geprägten Gelehrten ebenso wie bei bekennenden Atheisten oder Agnostikern.

Eine mögliche Lösung des Problems liegt wahrscheinlich in der erneuten Auseinandersetzung mit den bekannten und zwischenzeitlich bekannt gewordenen ägyptischen Quellen und dem Versuch einer Einordnung zunächst in den Kontext der altägyptischen Kulturgeschichte. Dies scheint umso mehr geboten, als dass etwa schon Amenhotep III. im Relief bei der Verehrung des – in diesem Fall falckenköpfig dargestellten – Gottes Aton²³⁵ abgebildet worden ist, der Kult für die übrigen Götter Ägyptens während der Amarna-Zeit keinesfalls unterdrückt wurde²³⁶ und die Restauration oder ›Gegen-Reformation‹²³⁷ unter Echnatons Nachfolgern eben nicht als eine so radikale Kursumkehr zu denken ist.²³⁸

Man darf mit Ronald T. Ridley vermuten, dass die zahlreichen Darstellungen zur Amarna-Zeit mit plakativen Bezugnahmen auf spätere Epochen und kulturhistorische Phänomene zumindest teilweise »the product of an antihistorical desire to be sensational«²³⁹ sind und weiterhin Autorinnen und Autoren versuchen werden, diesen ›Markt‹ zu bedienen.

Aber selbst dort, wo, wie im Falle von Jan Assmann, ein ernsthaftes und ernstzunehmendes Bemühen um eine kulturhistorische Einordnung vorliegt, erweist sich die Anwendung bzw. In-Bezug-Setzung bestimmter Kategorien und Begrifflichkeiten auf das ›Phänomen Amarna‹ als

235 Die Gottheit wird in der Beischrift zwar als Re-Harachte benannt, die beigegebenen Epitheta entsprechen aber den später Aton zugeschriebenen; vgl. Asfar et al. *A Stela of Amenhotep III*; s. a. Sourobian, *Statue of Falcon Headed God*, 58–60, Abb. 18, mit einer Diskussion der Stele. – Ich bedanke mich bei meiner Kollegin Marianne Eaton-Krauss für wertvolle Literaturhinweise.

236 Dazu: Gabolde, *D'Akhenaton à Toutânkhamon*, 32–34.

237 Vgl. Gnirs, *Harembab – ein Staatsreformer*, bes. 88–99.

238 Einen Überblick bietet: Eaton-Krauss, *The Unknown Tutankhamun*, 19–51.

239 Ridley, *Akhenaten. A Historian's View*, 7.

problematisch. Hier muss seitens der Kulturwissenschaften und anderer unmittelbar betroffener Disziplinen weiter diskutiert und um Präzisierung und die Ausräumung von Missverständnissen gerungen werden.

Die größte Problematik liegt m.E. in der Vereinnahmung Echnatons als ›primär‹ für bestimmte Prozesse und Entwicklungen, sei es als ›erster Monotheist‹, als ›erster (religiöser) Fundamentalist‹ oder als ›erster totalitärer Herrscher‹ und in der Identifikation mit Echnaton durch bestimmte Gruppen, die sich ethnisch, religiös oder in ihrer Geschlechteridentität dem ägyptischen Pharaο verbunden fühlen, hinter welcher der ›historische‹ Echnaton aber schließlich verblasst.

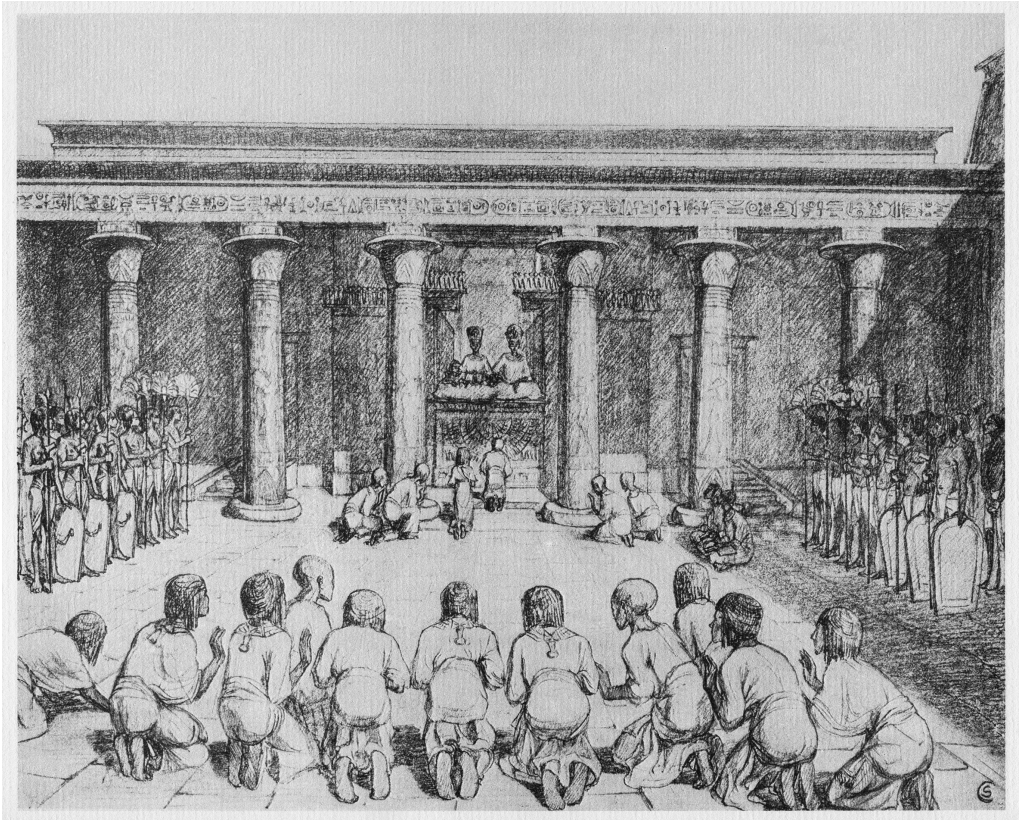


Abb. 6: Echnaton und Nofretete empfangen die Huldigung ihrer Untertanen (Zeichnung von Clara Siemens, 1922).

2.4.3 Epilog: Echnaton als Vorgänger Mohammeds? Versöhnung nationaler, ethnischer und religiöser Identitäten in Ägypten

Die Nutzung von Geschichte zur Ausbildung von kulturellen Identitäten ist, wie die Geschichtsschreibung an sich, deren Anfänge für gewöhnlich im antiken Griechenland verortet werden, ein vornehmlich ›westliches‹²⁴⁰ Phänomen. Gleichwohl ist »Semiotisierung« von Erinnerung schon früher und für andere Kulturen nachvollziehbar.²⁴¹ Insbesondere im Nachgang der Französischen Revolution und im Zuge der Nationalstaatenbildung im Europa des 19. Jh. kommt Geschichte und Altertumswissenschaft aber eine entscheidende Rolle bei der Ausbildung dezidiert ›nationaler‹ Identitäten zu.²⁴² Hierbei und im weiteren Verlauf einer geistesgeschichtlichen Entwicklung von ›nationalen‹ zu ›völkischen‹ Geschichtskonstruktionen erfolgten Rückgriffe auf die Werke antiker Autoren, etwa zu den Perserkriegen²⁴³ oder auf Tacitus und seine Schriften über Germanien und die ›Barbaren‹.²⁴⁴ Dass dabei weder von ungebrochenen ethnischen, noch kulturellen Kontinuitätslinien etwa von ›Arminius dem Cheruskerfürsten‹ zu den Deutschen, aber auch nicht von dem ›Gallier‹ Vercingetorix²⁴⁵ zu den Franzosen oder von der ›britischen‹ Königin Boudicca²⁴⁶ zu den heutigen Bewohnern Englands ausgegangen werden kann, hinderte und verhindert solche Geschichtskonstruktionen bis heute nicht.²⁴⁷

Für Ägypten stellt die Frage nach der ›nationalen‹ Identität und der kulturgeschichtlichen Kontinuität – nicht nur aufgrund der enorm langen Dauer altägyptischer Geschichte – eine besonders komplexe Herausforderung dar. Der vermeintliche ›Bruch‹ mit dem pharaonischen, ›heidnischen‹ Erbe und die Trennung eines ›antiken‹ Alten Ägypten von

240 Wobei dieses Konzept seinerseits kritisch hinterfragt werden muss; vgl. Gertzen, *Some Remarks on the ›De-Colonization‹ of Egyptology*, 190.

241 Assmann, *Einführung: Zeit und Geschichte*, bes. 14.

242 Vgl. Stephens, *Nationality and History*, 227–235; bes. 233: »Bismarck is reported to have said that next to the Prussian army, it was the German professors of history who had done the most to create the new Germany under the hegemony of Prussia.«

243 Wiesehöfer, »Denn es sind welthistorische Siege«.

244 Einen vielseitigen Überblick zu dieser Problematik bietet der Band von Uelsmann/Wemhoff, *Germanen. Eine archäologische Bestandsaufnahme* und darin der Abschnitt mit mehreren Beiträgen zu »Sichtweisen auf einen umstrittenen Begriff«, 378–480.

245 Vgl. Simon, *Vercingétorix et l'idéologie française*.

246 Vgl. Lawson, *Nationalism and biographical transformation*.

247 S. a. Brather, *Ethnische Identitäten*.

dem islamisch-arabischen findet sich, bis zu einem gewissen Grad, in dem Selbstverständnis einheimischer Autoren,²⁴⁸ ganz eindeutig aber in der disziplinären Trennung des vor-islamischen Ägypten als Gegenstand ägyptologischer Forschung und des islamischen Ägypten als Gegenstand der Islamwissenschaft und der Arabistik wieder. Verkompliziert wird diese grundsätzliche Trennung durch die christlich-koptische Geschichte des Landes und die lange währende Einbindung in unterschiedliche imperiale Zusammenhänge,²⁴⁹ zuletzt im Rahmen des Osmanischen Reiches, wobei dessen Oberhoheit aber immer wieder durch unterschiedliche – gleichfalls außer-ägyptische – Akteursgruppen relativiert worden ist. Weiterhin haben auch Ägyptologen, vor dem Hintergrund einer imperialistischen Interessenpolitik und eines *divide et impera*, versucht, die christlich-koptische Minderheit im Sinne einer völkischen Geschichtsschreibung zu ›reinrassigen‹ ›Nachfahren‹ der Pharaonen zu stilisieren und sie dadurch von den arabischen ›Einwanderern‹ abzugrenzen. So bemerkte etwa William M. Flinders Petrie, Ende des 19. Jh.: »oppressed religious minorities are the finest anthropological material. [...] A perfect case of this awaits study in the Copts« und weiter:

A thorough anatomical study of the average Copt in comparison with the elements of ancient Egyptian, Negro, Ethiopian, Arab, Greek and Roman, would throw light on the great question of climate versus race in the causation of characteristics.

Einige Vertreter dieser Minderheit haben das ›pharaonische Erbe‹ bereitwillig angenommen und im Rahmen der komplexen Ausbildungsprozesse eines ägyptischen Nationalbewusstseins bzw. nationaler Identität im Übergang vom 19. zum 20. Jh. wesentlich zu der Bewegung des ›Pharaonismus‹ beigetragen, der sich ihre muslimischen Landsleute dann allmählich anschlossen.²⁵⁰ Ursprünglich bedeutete dieses Konzept eine Berufung auf das kulturelle Erbe des ›Alten Ägypten‹, wird heute

248 Allerdings sollten bestimmte Traditionslinien dabei nicht übersehen werden; vgl. Roemer, *Der Islam und das Erbe der Pharaonen*; oder Stauth, *Herausforderung Ägypten*, bes. 84–94, der andere Formen des Umgangs mit dem pharaonischen Erbe in den Fokus rückt.

249 Vgl. Bagnall, *Egypt in the Byzantine World*; Heinz, *Kalifen und Assassinen*; Muslu, *The Ottomans and the Mamluks*; Hanna, *Ottoman Egypt and the Emergence of the Modern World*.

250 Reid, *Whose Pharaohs?*, 258–285, bes. 280–285; Reid, *Contesting Antiquity in Egypt*, 29–50; 295–327.

aber mitunter als Ausdruck einer autokratischen Herrschaftsform interpretiert.²⁵¹

So bildet eine Trias aus Pharaonismus, Panarabismus und Islam (und – davon nochmal zu unterscheiden, wenn auch nicht immer leicht zu trennen) Islamismus nach wie vor die spannungsgeladene Grundlage der ägyptischen nationalen und kulturellen Identität, bzw. der sie verhandelnden Diskurse.²⁵² Darin noch nicht berücksichtigt ist die Frage nach den afrikanischen Aspekten ägyptischer Kulturgeschichte, worauf noch zurückzukommen sein wird.

Für die komplexe Gemengelage unterschiedlicher Identitäten bildet Echnaton eine beinahe einzigartige historische Projektionsfläche und Anknüpfungsmöglichkeiten für die verschiedensten Konzepte: Als Pharaon vertritt er die kulturellen Errungenschaften des ›Alten Ägypten‹; als religiöser Reformator und ›erster Monotheist‹, der noch dazu die Verehrung von ›Götzenbildern‹ untersagt habe, erscheint er manchem als ein Vorläufer des Islam; sogar die von einigen Ägyptologen erörterte – wahlweise ›semitische‹ oder ›negroide‹ Herkunft des Königs, bietet Anknüpfungspunkte für entsprechende völkische Geschichtskonstruktionen.

Zwar ist der Vergleich Echnatons mit den großen Propheten monotheistischer Religionen zuerst von ›westlichen‹ Gelehrten aufgebracht worden,²⁵³ findet inzwischen aber in der islamischen Welt einen Widerhall und wurde von ägyptischen Ägyptologen explizit formuliert. So verteidigte Alexander Badawy Ende der 1970er Jahre Echnaton sowohl gegen die tendenziell negative Darstellung in der jüngeren ägyptologischen Fachliteratur (vgl. 2.4.2) aber auch gegen die Vorstellung, der König habe sich selbst als Gott verehren lassen, vielmehr sei dieser der »Prophet« des Aton gewesen.²⁵⁴

Tatsächlich bietet der ägyptische Pharaon zunächst eine Reihe von Anknüpfungsmöglichkeiten an die Biographie des islamischen Religionsstifters: Seine Familie und sein persönliches Umfeld huldigten zahlreichen verschiedenen Gottheiten, bis beide Protagonisten sich im

251 Vgl. Croitoru, *Die Angst vor den Pharaonen*; Wyley, *Ägypten – Die Rückkehr der Pharaonen*.

252 Vgl. den – allerdings schon etwas älteren – Versuch der Erfassung dieser komplexen Gemengelage durch Haarmann, *Die »Persönlichkeit Ägyptens«*.

253 Vgl. Assmann, *Moses und Echnaton*, 40, der eine sogar noch ältere Tradition solcher Vergleiche erörtert.

254 Badawy, *Aberrations about Akhenaten*, 67; 72.

Erwachsenenalter einem einzigen Gott zuwandten. Dabei sind sowohl Aton als auch Allah bereits zuvor als Gottheiten bekannt gewesen und verehrt worden.²⁵⁵ Die Vorstellung Echnaton habe den Kult für andere Gottheiten im ganzen Land unterbunden und die Anhänger der alten Religion verfolgt, ist so lange Zeit in der Ägyptologie vertreten worden. Inzwischen wird dies sehr viel differenzierter betrachtet und die Behauptung Echnaton habe durch die Reduktion des Gottesbildes auf das – vergleichsweise abstrakte – ›Symbol‹ der Sonnenscheibe die Idolatrie bekämpfen wollen, darf als Fehlinterpretation bezeichnet werden. Dafür kann die Verlagerung der Residenz von Theben nach Amarna – mit einigem gutem Willen – mit der Hidschra von Mekka nach Medina verglichen werden (wobei ein solcher Vergleich dann aber auch eine Reihe von Unterschieden aufzeigen müsste). Sowohl Echnaton als auch Mohammed haben sich selbst eine besondere Gottesnähe, ja sogar eine exklusive Vermittlerrolle zwischen Gott und den Menschen zugeschrieben. Wundertätigkeit ist von beiden nicht überliefert oder für sich in Anspruch genommen worden.

Der ägyptische Literaturnobelpreisträger Nagib Machfus hat die Religion von Amarna gleichfalls in die Sprache des Islam übersetzt. So lässt er Echnaton sagen: »Es gibt keinen Gott außer dem einen Gott.« oder »Die Gnade des Verzeihens ist nur dem einzigen und alleinigen Gott eigen.«; »Er ist alles – Schöpfung, Kraft, Liebe, Friede, Freude.«; »O nein, weder Aton noch die Sonne. Er ist, was dahinter und darüber verborgen ist. Er ist der einzige und alleinige Gott.«²⁵⁶

Diese historischen Projektionen, die über einen bloßen Vergleich, bzw. dann Gleichsetzungen hinausweisen, lassen sich auch in ägyptischen Schulbüchern nachvollziehen und dabei die Entwicklung einer zunehmend eigenen ägyptischen Lesart verfolgen.²⁵⁷ Während zur Mitte der 1920er Jahre die Darstellung Echnatons noch ganz entschieden von dem ägyptologischen Forschungsdiskurs geprägt erscheint und v. a. auf die asiatische Herkunft seiner Mutter, seine vermeintliche Vernachlässigung der Staatsgeschäfte und damit die Schwächung Ägyptens abge-

255 Begriffen als ein »deus otiosus« (= untätiger Schöpfergott); vgl. Berkey, *The Formation of Islam*, 42.

256 Machfus, *Echnaton: Der in der Wahrheit lebt*, 23; 24; 38; s. a. 39; dazu: Youssef, *Akhenaten: Poet as Hero*, 7–8; s. a. Montserrat, *Akhenaten. History, Fantasy and Ancient Egypt*, 165.

257 Übersichtlich dargestellt in: Teepe, *Darstellungen des Alten Ägypten*; s. a. Sonbol, *Identitätsbildung durch kulturelles Erbe*.

hoben wird, erfolgt danach und zur Mitte des 20. Jh. eine zunehmende Akzentverschiebung. Bereits in den 30er Jahren wird der arabische Begriff von *tawhīd* (= Glaube an die Einheit Gottes) für die Religion von Amarna verwandt.²⁵⁸ Danach treten (außen-)politische Misserfolge und die Schwächung des Pharaonenreiches in den Hintergrund und wird immer mehr die Rolle Echnatons als die eines Wegbereiters des Monotheismus betont. Zum Ende der zweiten Hälfte des 20. Jh. ist dann endgültig eine ›Lesart‹ im Sinne islamischer Wertvorstellungen erkennbar, etwa wenn es heißt: »Sie [die Sonne] wurde nicht bildlich dargestellt, ihr wurden keine Götzen gestaltet und ihr wurden keine Gefährtin und kein Kind gegeben.«²⁵⁹ Ob durch solche Schilderungen eine dezidiert ägyptische Ausprägung des Islam evoziert werden soll,²⁶⁰ mag dahingestellt bleiben, jedenfalls scheint sich die historische Figur Echnatons für eine solche Interpretation der Vergangenheit besonders gut zu eignen.

Dominic Montserrat hat auf einen wesentlichen weiteren Aspekt der Echnaton-Projektionen hingewiesen, bei dem die islamische Vereinnahmung des ›ersten Monotheisten‹ untrennbar mit der Identifikation des Königs als ›schwarzem Pharao‹²⁶¹ bzw. den afrikanischen Aspekten altägyptischer Kulturgeschichte verknüpft wird. Dieser Lesart kommt zugute, dass bereits in den allerersten Darstellungen europäischer Gelehrter über ›negroide‹ Züge des Echnatonbildes in der Kunst von Amarna spekuliert worden ist. Auch der vermeintlich starke Einfluss von Frauen, wie Teje und Nofretete auf die Regierung Echnatons ist als ein Zeichen afrikanischen kulturellen Einflusses gedeutet worden.²⁶² Die Tatsache, dass viele der ›weißen‹ Ägyptologen (wenngleich längst nicht alle) sich kritisch bis abwertend über den ›Ketzerkönig‹ geäußert haben, befeuert zusätzlich den mitunter verschwörungstheoretischen Diskurs, um eine vermeintliche Unterdrückung bzw. Verleugnung der afrikanischen Geschichte und ihrer kulturellen Errungenschaften. Ande-

258 Zu dem Begriff: Gimaret, *tawhīd*.

259 Zitiert nach: Ebenda.

260 Vgl. Toronto/Eissa, *Promoting Tolerance*, 32, die ein entsprechendes Bemühen in ägyptischen Schulbüchern wahrnehmen.

261 Dass eine Unterscheidung ›schwarzer Pharaonen‹ ihrerseits im Grunde ein rassistisches Denkmuster offenbart hat Crawford, *Critique of the »Black Pharaohs« Theme* aufgezeigt.

262 Montserrat, *Akhenaten. History, Fantasy and Ancient Egypt*, 120.

rerseits gilt es darauf hinzuweisen, dass sich solche Tendenzen durchaus in den Werken einiger Gelehrter feststellen ließen.²⁶³

Als »Blackhnaten« wird der ägyptische Pharaon als ein integraler Bestandteil einer ›schwarzen‹ Historiographie dar- und dabei dem Propheten Mohammed unmittelbar zur Seite gestellt (vgl. Abb. 7).²⁶⁴ Die in die Amarna-Religion hineingelesene ›Toleranz‹ oder ›Gleichheit‹ aller Menschen erscheint als ein anti-rassistisches Motiv und die frühere Entwicklung des Monotheismus legt sogar eine Umgehung der als ›weiß‹ begriffenen jüdisch-christlichen Tradition nahe, wobei dann ein direkter Weg von Echnaton zu Mohammed führt.²⁶⁵

Angesichts des auch in Ägypten feststellbaren Rassismus gegen Menschen dunkler oder dunklerer Hautfarbe bzw. Herkunft aus dem inneren Afrika,²⁶⁶ birgt die Inanspruchnahme Echnatons sowohl durch eine ›national-ägyptisch-islamische‹ als auch durch eine afrikanisch-islamische‹ Lesart ein nicht zu unterschätzendes Konfliktpotential.

Obwohl Echnaton und die Religion von Amarna als wesentlicher Bestandteil einer dezidiert postkolonialen Lesart (alt-)ägyptischer Geschichte in Erscheinung treten, kann in diesen Fällen nicht von einem kohärenten historiographischen bzw. speziell religionsgeschichtlichen ›framing‹ gesprochen werden. Die ›islamische Lesart‹ des ›ersten Monotheisten‹ bewegt sich eher auf der Ebene oberflächlicher Vergleiche oder Gleichsetzungen, der Anwendung bestimmter Ausdrücke und Ausdrucksweisen. Unter bewusster Ausblendung der judaeo-christlichen Tradition im Geiste einer afrozentrischen Interpretation lassen sich dennoch keine Verbindungen etwa zwischen dem Sonnengesang des Echnaton und biblischen Texten herstellen.²⁶⁷ Die Auffassung Echnatons als ›schwarzer Pharaon‹ spiegelt lediglich den rasekundlichen und rassistischen Diskurs in Teilen der ägyptologischen Fachliteratur – wenngleich unter umgekehrten Vorzeichen – wider, wobei

263 So darf die durch Sheikh Anta Diop, sowie Bernal, *Black Athena* und andere angestoßene Debatte nicht als abgeschlossen betrachtet werden; für die ägyptologisch-sudanarchäologische Forschungsgeschichte s. Matić, *De-colonizing the Historiography and Archaeology*.

264 Vgl. Montserrat, *Akhenaten. History, Fantasy and Ancient Egypt*, 116–118.

265 Vgl. ebenda, 120 und eine entsprechende Untersuchung von Toure, *Unmasking Hegemonic Monotheism*.

266 Vgl. Tayeb, *What is Whiteness in North Africa?* und mit Bezug auf aktuelle gesellschaftliche Phänomene: Magdy, *Fleeing war, poverty, African migrants face racism in Egypt*.

267 Vgl. Assmann, *Moses der Ägypter*, 255–260.

sowohl vermeintliche ›semitische‹ als auch ›negroide‹ Züge zu ganz unterschiedlichen ethnisch-kulturellen Geschichtskonstruktionen herangezogen werden.

Bei alledem sollte nicht übersehen werden, dass hierin ähnliche Praktiken und Mechanismen zu beobachten sind, wie in einigen Beispielen ›nationaler‹ Historiographie in ›westlichen‹ Kontexten und die alternativen Lesarten von Amarna v.a. die Diskurshoheit europäischer und amerikanischer Gelehrter in Frage stellt, bzw. deren z.T. ebenso oberflächliche Gleichsetzungen und Selbstbespiegelungen deutlicher erkennbar werden lassen.

Das Fehlen eines zusammenhängenden, alles mit allem verbindenden Narrativs, schließt dabei einzelne Projektionen und Vereinnahmungen nicht aus. Die historische Person des Echnaton bietet als ›ägyptischer Monotheist‹ Anknüpfungsmöglichkeiten sowohl für nationale als auch religiöse Identitäten und verdeutlicht die weit über Ägypten hinausweisende kulturgeschichtliche Bedeutung des Landes am Nil, die die Grundlage für einen ägyptischen Nationalstolz als ›Wiege der Zivilisation‹ bereitet.

So muss am Ende zwar eindeutig zwischen wissenschaftlich Nachweisbarem und den literarischen und anderen Assoziationen sowie Vereinnahmungen unterschieden werden. Dies ist angesichts der sehr unterschiedlichen Darstellungen von Echnaton in der ägyptologischen Fachliteratur womöglich schwieriger als es auf den ersten Blick scheinen mag. Weiterhin gilt es diese unterschiedlichen Lesarten und Rezeptionen von Amarna ernst zu nehmen, denn der vermeintlich ›rein‹ wissenschaftliche Diskurs erscheint keinesfalls isoliert von den ihn umgebenden gesellschaftlichen, religiösen und politischen Diskursen. Am Ende kommt es dabei manchen vielleicht weniger auf nachweisbare Identitäten als denn vielmehr auf die Möglichkeit zur Identifikation mit bestimmten Persönlichkeiten der Vergangenheit an.



Abb. 7: Echnaton und Mohammed auf dem Central Reading Youth Provision Black History Mural. Links davon und kleiner dargestellt: Nofretete. Dominic Montserrat erkennt rechts von Echnaton dessen Namen in hieroglyphischer Schreibung in einem (ebenso wie die dahinter dargestellten Pyramiden) anachronistischen *Serech* und übersetzt die hieroglyphische Beischrift: *qnd [ndb=nr?] mtw=k snntj=tw m rn=f* (links) mit: »Rage is what God loves to hearken to: and you should live up to yourself in his name.«

2.5 ›Alexander sah die Dinge mehr wie ein Deutscher‹

Wenn der Verf. bereits im Vorwort betont, daß die geschichtliche Darstellung ihm zur Streitschrift für den völkischen und den Königsgedanken geworden ist,²⁶⁸ so will er wohl selbst sein Büchlein mehr für eine politische Kampfschrift der jetzigen Zeiten als für eine kulturgeschichtliche Studie über vergangene Zeiten hingenommen wissen. So wäre also der Boden für die heutzutage ebenso häufigen wie widerwärtigen politischen Auseinandersetzungen schönstens vorbereitet.²⁶⁹

Eindeutiger kann eine Einschätzung der 1921 von dem damaligen Lehrstuhlinhaber für Ägyptologie an der Universität München, dem Freiherrn Friedrich Wilhelm von Bissing in der Reihe »Wissenschaft und Bildung« veröffentlichten Darstellung zum »Griechentum und seine[r] Weltmission« kaum formuliert werden. Der hier zitierte Nachfolger Bissings auf dem Münchener Lehrstuhl, Alexander Scharff, hat darin seine Kritik und seine grundsätzlichen Zweifel an der wissenschaftlichen Belastbarkeit und dem Nutzen einer solchen Publikation deutlich formuliert:

Wir können nicht unsere Zeit im Altertum spiegeln, und der im vorliegenden Buch unternommene Versuch dazu bleibt trotz fortgesetzter offener und versteckter Anspielungen auf unsere Zeit ganz in Äußerlichkeiten stecken, die, wenn z. B. Verf. von der ›persischen ›Dampfwalze‹ oder dem Isokrates bekannten ›Schwabingertypus‹ spricht, zweifelsohne recht abgeschmackt wirken.²⁷⁰

Die US-amerikanische Historikerin Suzanne Marchand hat Bissing's Schrift als eine »rassistische Parabel« bezeichnet und ihre Kernbotschaft auf den Punkt gebracht: »More anti-Semitic and militant than most of his peers, Bissing concluded his book by urging the Germans to behave more like the strong-willed Romans and less like the feckless Greeks.«²⁷¹

Damit wäre eigentlich schon alles gesagt und eine eingehendere Auseinandersetzung mit dieser Schrift erschiene kaum noch lohnend, auch wenn es sich um einen eindeutigen Fall historiographischen ›framings‹ handelt. Einige Aspekte verdienen aber gleichwohl eine eingehendere Betrachtung. So z. B. die Frage, weshalb ein Ägyptologe sich zur Geschichte der klassischen Antike äußert und – trotz intensiver Auseinan-

²⁶⁸ Bissing, *Griechentum*, 4.

²⁶⁹ Scharff, *Rezension: Griechentum*, 440.

²⁷⁰ Ebenda, 441.

²⁷¹ Marchand, *Down from Olympus*, 309–310.

dersetzung mit der zeitgleichen Geschichte des ›Alten Orients‹ – nicht diesen als Projektionsfläche für seine Darstellung gebraucht hat. Weiterhin muss betont werden, dass es sich bei dieser Schrift keinesfalls um ein singuläres Phänomen oder einen ›Ausrutscher‹ handelt,²⁷² sondern diese am Beginn einer sich schon längere Zeit anbahnenden und nach dem Ersten Weltkrieg mit Macht durchsetzenden neuen – völkischen – Forschungsrichtung in der deutschen Altertumswissenschaft steht. Das kommt schon in der Verwendung des »essentialistischen Kulturbegriffs« »Griechentum« im Titel zum Ausdruck, der ›Wesen‹, ›Geist‹ und ›Eigenart‹ eines ›Volkes‹ erfassen sollte.²⁷³

Allerdings gilt es ebenso deutlich darauf hinzuweisen, dass die Praxis, der unvermittelten Übertragung zeitgenössischer Konzepte und Begriffe auf das klassische Altertum schon lange vor dem Krieg gerade in der Gräzistik etabliert worden war. Uvo Hölscher hat eine Auswahl entsprechender Belege aus der 1877 von niemand geringerem als Ulrich Wilamowitz-Moellendorff gehaltenen Rede zum Kaisergeburtstag (von Wilhelm I.) zusammengestellt; in dieser Darstellung der Geschichte des klassischen Athens finden sich Ausdrücke wie:

»Bundestag« (32), »diplomatische Vertretung« (36), »Kolonialpolitik« (52), »Reichsbudget« (47), »Reichskriegsschatz« (35), »Rekrutenkompagnien« (43), »zum Appel antreten« (45), »zweijährige aktive Dienstzeit« (43), »Entlassung der Reservisten«, »Wehrmann im 10. Regiment« (44), »Kavallerieparade« (45), »Staatsfriedhof« (46), »persischer Sultan« (40), »Reichsgöttin« und »Religionsgemeinschaften« (49), »kirchliche Würdenträger« (50), »Geschworenengericht« (45f.) und »kodifiziertes Civilrecht« (55).²⁷⁴

Das Ziel: »nicht nur das Altertum genauer verstehen, sondern mit dem so verstandenen Altertum die politische Gegenwart zu deuten«²⁷⁵ ist also in den klassischen Altertumswissenschaften längst etabliert, als sich

272 Im Falle Bissings gilt es auf seine rege Publikationstätigkeit für die deutsche Kriegspropaganda während des Ersten Weltkrieges hinzuweisen; vgl. Gertzen, *Das Engagement des Ägyptologen*, 2 Teile.

273 Vgl. Voss, *Weißer Pharaonen*, 1217, Anm. 48; 51.

274 Hölscher, *Strömungen der deutschen Gräzistik*, 69; s.a. Hose, *Das demokratische Athen in einem Kaiserlob*; Christ, *Hellas. Griechische Geschichte und deutsche Geschichtswissenschaft*, 156–158, der allerdings zu dem Schluss kommt: »So glanzvoll und teilweise geradezu suggestiv diese Rhetorik ist, so sehr sie die Hörer faszinierte, die Analogie zwischen dem attischen und dem deutschen Reich konnte sich nicht durchsetzen [...]«

275 Hölscher, *Strömungen der deutschen Gräzistik*, 70.

der Ägyptologe von Bissing darin versucht. Die Bezugnahmen Bissings auf die Arbeiten einiger Kollegen im »Griechentum« weisen gleichfalls daraufhin, dass er dort Vorbilder gefunden hat.

Was aber sind die Leitmotive dieser Schrift? Das völkische Element wird von Bissing mehrfach betont und spiegelt etwa die zu diesem Zeitpunkt längst gängigen Motive eines naturverbundenen Ideals einer agrarischen Lebensweise wider. Wir lesen von: »bodenständigen altorientalischen Kräfte[n]« und »italische[r] Bauerntüchtigkeit« der Römer und danach erfahren wir, dass das byzantinische Reich nur deshalb eintausend Jahre Bestand gehabt hat, weil es auf eine »nationale Basis« aufbauen konnte.²⁷⁶ Durch von Bissing wird in dem ganzen Band immer wieder hervorgehoben, dass seit dem Untergang des römischen Imperiums nur die »Engländer« vergleichbare Erfolge auf der Grundlage einer gefestigten ›nationalen‹ und ›rassischen‹ Gesinnung erreicht haben.²⁷⁷ Der Vergleich der Deutschen mit den Griechen, oder besser den antiken ›Hellenen‹ dürfte zu diesem Zeitpunkt bereits als ein Allgemeinplatz gegolten haben und so bemüht von Bissing sich um eine differenziertere Ausdeutung dieser ›Geistesverwandtschaft‹, wobei er daraus Erklärungen für den Zusammenbruch griechischer und deutscher Größe abzuleiten versucht, deren Ursachen er in (demokratischem) Parteiengenzäk und fehlender ›nationaler‹ Einheit sowie unzureichender persönlicher Opferbereitschaft ausmacht.

Ohne Zweifel spielt die unmittelbare Kriegserfahrung und Bissings persönliches Schicksal in der Nachkriegszeit eine entscheidende Rolle und bestimmt einige der im »Griechentum« aufscheinenden Motive.²⁷⁸ Es gilt dabei hervorzuheben, dass Bissing den Krieg ›in der Etappe‹ bzw. als persönlicher Sekretär seines Vaters, des Generalgouverneurs des von den Deutschen völkerrechtswidrig besetzten Belgien, verbracht hat.²⁷⁹ Das hinderte ihn nicht daran, auch noch 1921 Durchhalteparolen zu wiederholen oder die vermeintlich mangelnde Kampfkraft und Opferbereitschaft von Soldaten zu beklagen. Dabei schilderte Bissing die – wohl als ideal empfundenen – Verhältnisse in einer griechischen Polis unverhohlen als eine Art Militärdiktatur:

276 Bissing, *Griechentum*, 4.

277 Auch in der Folgezeit verband viele Deutsche eine Hassliebe mit England; einen Eindruck hiervon vermittelt etwa: Heinrichsdorff, *Das Englandbild im deutschen Schrifttum*; s.a. Jung, *Der britische Löwe*.

278 Zu den Hintergründen: Raulwing/Gertzen, *Friedrich Wilhelm Freiherr von Bissing*.

279 Ebenda, 77; s.a. Gertzen, »*Der verlorene Sohn*«?

Der Kampf für die Vaterstadt, das Vaterland war die vornehmste Pflicht, der Heimat war man den Tod im Kampfe schuldig und zahlte ihr mit seinem Blut nach einem griechischen Wort nur das Nährgeld zurück. [...] Nach außen wehrt sich der Stadtstaat mit unerbittlichem Kriebsrecht, im Innern wird er »dem Einzelnen höchst furchtbar, sobald er nicht völlig in ihm aufgeht«. Tod, Ehrlosigkeit und Verbannung treffen den ungehorsamen Bürger.²⁸⁰

Die Spätphase der römischen Republik ließ für ihn hingegen unmittelbare Vergleiche mit den Verhältnissen in Deutschland und Soldatenaufständen zum Ende des Weltkrieges zu:

Zu den betäubendsten Zersetzungserscheinungen dieser zerissenen ersten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts gehören die in allen Lagern wiederkehrenden Militärrevolten, die Pflichtverweigerung derer, die den ehrlichen Soldatenrock trugen und befleckten.²⁸¹

In seiner Einlassung zu den Ursachen des vermeintlichen »Niedergangs« des athenischen Staates kann man womöglich sogar eine Anspielung auf die Kieler Matrosenaufstände von 1918 erkennen:²⁸²

War doch, da Perikles also die Größe seines Vaterlandes pries, auch die Zeit, wo durch Aufnahme aller derer, die zu Schiff Kriegsdienste taten, in die Reihe der vollberechtigten Bürger, die Demokratie vollendet wurde, oder wie Thukydi[d]es und vor allem Plato meinen, die unbeschränkte Demokratie den Verfall Athens herbeiführte.²⁸³

Dass Bissing, der sich während des Krieges als eifriger Propagandist betätigt hatte, auch jetzt noch das deutsche Vorgehen im Weltkrieg verteidigte, kann kaum überraschen. Auch in diesem Zusammenhang führt ein maritimer Bezug möglicherweise zu sehr konkreten Assoziationen, etwa dem »uneingeschränkten U-Boot-Krieg«:²⁸⁴

Gewiß, ohne Härten läßt sich eine Vorherrschaft nicht durchführen, und mit seinen Feinden kann man im Krieg nicht immer sänftiglich umgehen. [...] Weit von sich weist Isokrates Anklagen, [...] die auf die Würdigung der attischen Seeherrschaft in der Geschichtsschreibung der Folgezeit ähnlich eingewirkt [haben], wie die Schmähschriften unserer Feinde gegen uns in den Kriegsschriften unserer Tage.²⁸⁵

280 Bissing, *Griechentum*, 12.

281 Ebenda, 101.

282 Zu deren Zeitgenössischer Bewertung vgl. Niess, *Die Revolution von 1918/19*, 17–124.

283 Bissing, *Griechentum*, 23.

284 Gertzen, *Das Engagement des Ägyptologen*, 2 Teile.

285 Bissing, *Griechentum*, 31.

Deutschland hatte den Krieg aber nicht nur propagandistisch verloren, was Bissing wiederholt auf mangelnde Kampfbereitschaft und Durchhaltewillen zurückführt. Dabei schreckt er nicht einmal vor dem Vergleich, ausgerechnet mit Karthago (vgl. 2.9) zurück, welches zumindest in dieser Hinsicht eindeutig positiver eingeschätzt wird:²⁸⁶ »Einen Widerstand wie ihn Karthago zweimal, zuletzt 149–146, leistete, haben wir nicht aufgebracht.«²⁸⁷

Auch die Entwicklungen der unmittelbaren Nachkriegszeit in Deutschland spiegeln sich im »Griechentum« wider, so z.B., wenn Bissing den: »konservative[n] Sinn, der davor warnt, einmal gegebene Gesetze und Verfassungen zu ändern«²⁸⁸ lobt oder demgegenüber den allgemeinen Sittenverfall beklagt und diesem das vermeintliche Ideal der klassisch-antiken Gesellschaft gegenüberstellt:

Damals nannte man nämlich nicht Strafflosigkeit Demokratie, Gesetzlosigkeit Freiheit, Unverschämtheit Gleichheit, die Möglichkeit zu alledem Glück; [...]. So trieben sich denn damals die Jünglinge nicht in den Spielhöllen herum, nicht in den Café-Chantants wie heute, sondern sie arbeiteten, und wenn sie sich auf dem Marke zeigten, traten sie mit Anstand und Zurückhaltung auf.²⁸⁹

Demokratie, zumindest in unbeschränkter Form erscheint Bissing also bedenklich, ja sogar gefährlich. Dabei treten wohl am deutlichsten persönliche Bezüge zu Tage:

Ihm [Plato] hatte die Demokratie einst den geliebten Lehrer und Seelenwecker Sokrates gemordet, wie [...] die Beauftragten des Zentralrats nach Eisners Beseitigung und während der verbrecherischen Räterepublik Gelehrte mit dem Tode bedroht haben, die Männer des November 1918 in der Berliner Akademie harmlose Apparate zertrümmert haben.²⁹⁰

286 Vgl. Giammellaro, *Carthage the Deceitful and Perfidious Albion*: »In German historiography the final defeat of Carthage was often compared to the situation of post-First World War Germany.«; demgegenüber listet Loreto, *L'idea di Cartagine*, 826–829 einige Beispiele der Identifikation Karthagos mit dem Kriegsgegner England auf.

287 Bissing, *Griechentum*, 113.

288 Ebenda, 13.

289 Bissing, *Griechentum*, 34; 35; vgl. zu den damaligen Verhältnissen in München: Stölz, *Die Zwanziger Jahre in München*.

290 Bissing, *Griechentum*, 25.

Bissing selber war, nach der Ermordung des Ministerpräsidenten des Freistaates Bayern, Kurt Eisner, als politische ›Geisel‹ verhaftet und kurzzeitig inhaftiert worden.²⁹¹

Die Verzweiflung über die trostlosen Zustände der engeren Heimat, insbesondere Athens, die elenden Zänkereien der Demagogen, die Folgen eines nicht unrühmlich verlorenen Krieges, ließen den besten und unabhängigen Geistern die Zuflucht am nordischen Fürstenhof verlockend erscheinen.²⁹²

... und auch Bissing sollte 1922 einen Ruf an die Universität Utrecht, durch Vermittlung seines »Freundes« Constant Willem Lunsingh-Scheurleer, dem er das »Griechentum« gewidmet hat, annehmen, oder wie es ein zeitgenössischer Beobachter darstellte: »Professor v. Bissing verabschiedete sich damals von Deutschland, indem er ungefähr erklärte, dass er dieses republikanisch verseuchte Land seinem Schicksal überlasse.«²⁹³ Die Entwicklungen seiner Zeit spiegelten sich für Bissing in den Ereignissen des 4. Jh. v. Chr. in Athen wider. Unter Berufung auf Wilamowitz-Moellendorff, schildert er im »Griechentum«:

Durch die Mißhandlung der bemittelten Bürger, denen unter dem Schein des Rechts immer wieder neue persönliche und sachliche Lasten auferlegt wurden, grub sich, wie Wilamowitz sagt, die Demokratie des 4. Jahrhunderts selbst ihr Grab [...] »Damals sind jene verderblichen Ideen verbreitet worden, die heute in den Köpfen der Unabhängigen und Kommunisten, zum Teil auch der Sozialdemokraten, spucken [sic].«²⁹⁴

Die Figur des Redners Isokrates eröffnet in Bissings Darstellung einen Reigen starker ›Führerpersönlichkeiten‹. Glücklicherweise bietet sich dabei gerade durch den Kampf des Atheners Isokrates gegen die makedonische Hegemonie die Gelegenheit zu einer weiteren Analogienbildung mit der deutschen Geschichte:²⁹⁵

291 Vgl. Raulwing/Gertzen, *Friedrich Wilhelm Freiherr von Bissing*, 86, eine Erfahrung, die ihn nach eigenen Angaben später zum Beitritt in die NSDAP bewogen hat.

292 Bissing, *Griechentum*, 27.

293 Münchener Post vom 7. August 1924, zitiert nach: Beckh, *Das Institut für Ägyptologie der LMU im Nationalsozialismus*, 252.

294 Bissing, *Griechentum*, 72.

295 Hierin beeinflusst durch Carl G. Droysen; vgl. Rebenich, *Die Deutschen und ihre Antike*, 58: »Die Kritik am Elend und Bankrott der griechischen Militärmaschinerie spiegeln zugleich zeitgenössische Erfahrungen und Sehnsüchte. Die Einigung Griechenlands unter dem Makedonen Philipp II. ist Vorbild für ein unter preußischer Initiative geeintes Deutschland.«

Eines solchen Mannes Stimme fand Widerhall wie kaum die eines zweiten, und wenn Philipp es vermocht hat, Hellas zu einigen, wenn Alexander das weite Asien der griechischen Bildung und dem griechischen Unternehmungsgeist erschließen konnte, so ist es zum großen Teil Isokrates, der ihnen den Weg geebnet hat, ganz so wie die Männer von 1848 es gewesen sind, die der deutschen Einheit den Boden bereitet haben.²⁹⁶

Die Erwähnung der beiden Makedonen-Könige bietet Bissing die Möglichkeit sich mit seinem selbst definierten thematischen Schwerpunkt, nämlich dem Königsgedanken auseinanderzusetzen, wobei ihn Fragen der angemessenen Verwaltung eines Weltreiches bewegen:²⁹⁷

Aristoteles geht an die Frage heran mit dem sicheren Gefühl der Ueberlegenheit der eigenen Rasse, die den Engländer auszeichnet: Alexander sah die Dinge mehr wie ein Deutscher. Er hielt es für unmöglich, den größten Teil seiner Untertanen einfach zu rechtlosen Beherrschten zu machen.²⁹⁸

Die überaus positive Sichtweise auf die deutsche Kolonialpolitik, wobei Bissing mehrfach gerade die »Mustersiedlung«²⁹⁹ von Kiautschou (Jiāozhōu) erwähnt,³⁰⁰ wird von ihm, unter Berufung auf Carl G. Droysen, unmittelbar mit der griechischen Kolonisation in Beziehung gesetzt:

Gewiß hat das griechische Volk, darin uns Deutschen nicht unähnlich, eine Virtuosität des Kolonisierens entwickelt, wie sie nach Droysens Urteil³⁰¹ zu keiner Zeit und von keinem Volk wieder auch nur im entferntesten erreicht worden ist.³⁰²

²⁹⁶ Bissing, *Griechentum*, 38.

²⁹⁷ Vgl. a. die Bemerkung von Scharff, *Rezension: Griechentum*, 441: »Verf. gibt zur Verdeutlichung dieses Grundgedankens einen gedrängten Überblick über die gesamte Kultur der antiken Welt und verweilt am längsten bei Alexander und dessen Staaten Gründungen, weil sich hier der Königsgedanke, demzuliebe ja das ganze Buch geschrieben ist, das einzige Mal im Griechentum richtig ausgeprägt hat.«

²⁹⁸ Bissing, *Griechentum*, 44; hier machen sich wahrscheinlich Einflüsse des durch den Althistoriker Walter Otto, in Anlehnung an Carl G. Droysen geprägten Alexanderbildes bemerkbar, der beabsichtigt habe, die Welt zu »entnationalisieren«, doch in seinem Bemühen an der »Macht des Nationalitätsprinzips gescheitert sei; vgl. Rebenich, *Die Deutschen und ihre Antike*, 161–162.

²⁹⁹ Dazu: Leutner, *Kiautschou – Deutsche »Musterkolonie« in China?*

³⁰⁰ Ebenda, 14; 49; zum Hintergrund: Herold, *Deutsche Kolonial- und Wirtschaftspolitik in China*.

³⁰¹ Droysen, *Geschichte der Epigonen*, 431: »in der Tat dann muß man gestehen, daß das griechische Wesen eine Virtuosität des Kolonisierens entwickelt hat, wie sie zu keiner Zeit und von keinem Volke wieder auch nur im entferntesten erreicht worden ist;«

³⁰² Bissing, *Griechentum*, 48.

Droysens Auffassung des Hellenismus³⁰³ ist von Karl Christ wie folgt beschrieben worden, dieser:

[...] verstand [...] unter ›Hellenismus‹ primär die Vermischung griechischer und orientalischer Kultur. Das Phänomen war für ihn identisch mit einem vielfältigen Austauschprozeß, keineswegs mit der einseitigen Ausbreitung griechischer Formen und Inhalte.³⁰⁴

Bissing erkannte Risiken in einer zunehmenden ›Internationalisierung‹ oder kulturellen ›Vermischung‹ von Imperien, die den Gefahren des »Kosmopolitismus« nur auf einer gesicherten Machtbasis und einem ausgeprägten Nationalgefühl entgegentreten könnten:

Die Idee des Kosmopolitismus ist hier [auf Rhodos] zuerst wissenschaftlich begründet worden. Im Augenblick, da Rom fast den ganzen bekannten Erdkreis sich unterworfen hatte, konnten römische Staatsmänner eine solche Theorie sich ebenso gut gefallen lassen, wie englische Politiker unserer Zeit die Idee des Völkerbundes, der sicheren Bürgerschaft für die Dauer der angelsächsischen Weltherrschaft.³⁰⁵

Andere geistige Zentren der Antike kommen bei Bissing schlechter weg, insbesondere Alexandria in Ägypten. In diesem Zusammenhang lässt er seinem – offensichtlich durch das Geschichtsbild Eduard Meyers (vgl. 2.3) geprägten und unterfütterten Antisemitismus freien Lauf.³⁰⁶ Zu eigenständigen kulturellen Leistungen sieht Bissing die Juden kaum in der Lage und führt ihren starken Einfluss auf das alexandrinische Geistesleben auf die ›Ausschaltung‹ der griechischen Konkurrenz, mit den Mitteln des Verrats und der Heimtücke, zurück. Hierbei vermischen sich Antisemitismus und Frauenfeindlichkeit:

Wenn aber Ptolomaios Physkon,³⁰⁷ unter dem Einfluß des jüdischen Generals Onias und der von diesem beschützten Witwe Philometors Ptolomaios VI., ein großes Griechengemetzel in Alexandria veranstaltete, [...], hat er den klugen und höflichen Eingeborenen, zu denen auch die Juden gerechnet werden müssen, es ermöglicht, ihre durch den Verkehr mit Griechen etwas

303 Vgl. speziell zu dem Begriff: Rebenich, *Die Deutschen und ihre Antike*, 59.

304 Christ, *Hellas. Griechische Geschichte und deutsche Geschichtswissenschaft*, 20.

305 Bissing, *Griechentum*, 86.

306 Dies wird besonders deutlich bei seiner Erörterung des frühen Christentums, welches einige »Züge« des Judentums übernommen habe; Bissing, *Griechentum*, 154: »im Judentum mit seinem eifernden Gott steckt der Fremdenhaß des ›auserwählten‹ Volkes seit es eine Kirche gebildet hatte.«

307 Vgl. Nadig, *Zwischen König und Karikatur*, zum Beinamen $\phi\upsilon\sigma\kappa\omega\nu$ = Dickwanst: 66–72; zur Rezeption und Darstellung seiner Herrschaft: 138–199.

modifizierte Bildung zum wichtigsten Faktor des alexandrinischen geistigen Lebens zu machen.³⁰⁸

An anderer Stelle schreibt Bissing: »Es gibt nichts Unfruchtbareres als die Phantasie dieser alexandrinischen Juden, nur allzu vergleichbar heutigen ›Intellektuellen‹.«³⁰⁹ Wie Meyer, attestiert Bissing den Juden »königsfeindliche Tendenzen«³¹⁰ und ergeht sich im Nachgang der Schilderung der Zerstörung des zweiten Tempels von Jerusalem durch die Römer in historischen Verschwörungserzählungen:

Der in Rom errichtete Ehrenbogen verkündete, um mich der Worte unseres Münchener Geschichtsforschers Pöhlmann³¹¹ zu bedienen, der Welt, daß die damals im Orient weitverbreitete Weissagung auf die Weltherrschaft, die von Juda ausgehen sollte, sich gegenüber der Allgewalt des Imperiums ebenso illusorisch erwiesen hatte, wie die Prophezeiungen der gallischen Druiden. Seitdem freilich haben sich Druiden und Propheten zusammengefunden, und kein römisches Imperium tritt diesen neuen Weltherrschaftsansprüchen entgegen.³¹²

Es ist zumindest vorstellbar, dass Bissing hier nicht nur das Motiv einer ›jüdischen Weltverschwörung‹ bedienen wollte, sondern die erwähnten Druiden als Chiffre für die Freimaurer verwendet hat.³¹³

Bei seiner Auseinandersetzung mit der Geschichte des frühen Christentums bemüht sich Bissing von Anfang an, dieses zu ›entjudaisieren‹. Zwar ist er bereit anzuerkennen, dass sich das Christentum durch

308 Bissing, *Griechentum*, 110.

309 Ebenda, 65; vgl. Modrzejewski, »*Un peuple de philosophes*«, 137–159.

310 Bissing, *Griechentum*, 106.

311 Vgl. Pöhlmann, *Die Weltanschauung des Tacitus*, 40–41, Anm. 1; die Bezugnahme auf Robert von Pöhlmann ist deshalb bedeutsam, weil dieser zur *Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus* geforscht und publiziert hat und noch 1912 eine Neuauflage unter dem Titel: *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt* veröffentlicht hatte. Auch im Hinblick auf diese Themen dürfte er Bissings Weltbild beeinflusst haben. Ganz sicher hat ihm Pöhlmanns Kritik »an der egoistischen Ausnutzung der politischen Gewalt im Interesse der Massenmehrheit« zugesagt; vgl. Rebenich, *Die deutschen und ihre Antike*, 140; zu Pöhlmann auch Christ, *Hellas. Griechische Geschichte und deutsche Geschichtswissenschaft*, 125–150.

312 Bissing, *Griechentum*, 107.

313 Diese waren, zusammen mit den Illuminaten, schon Ende des 18. Jh. von konservativen Verschwörungstheoretikern als Urheber der Französischen Revolution und damit der ›Übel‹ von Liberalismus und Demokratie ausgemacht worden. Im Laufe der ersten Hälfte des 19. Jh. wurde diese Verschwörungserzählung mit der Behauptung verknüpft, dass die katholische Kirche von Juden unterwandert sei, welche dann, ab Mitte des Jahrhunderts zunehmend die ›Hauptrolle‹ übernahmen, was schließlich in der Fälschung ›Der Protokolle der Weisen von Zion‹ mündete; vgl. Benz, *Die Protokolle der Weisen*, 36–38.

Paulus zunächst in den, und über die zahlreichen Judengemeinden des römischen Imperiums ausgebreitet habe, schränkt aber ein: »Es mag etwas übertrieben sein, wenn Breysig sagt, ›alles, aber auch alles, was den Christenglauben hinaus hebt über die anderen Religionen, ist jüdischen Ursprungs.«³¹⁴ Nachdem sich die Juden, »das kleine Zwergvolk« unter zahllosen Eroberern »wehrlos gekrümmt« hätte, wäre in ihm der »wahnsinnig ehrgeizige« Glaube an einen Messias entstanden, der sie »zum Herrn über alle Nationen der Erde erheben würde«. – Für Bissing ist klar: »den jüdischen Kern wird kein unbefangener Betrachter verkennen.«³¹⁵ Nur äußerst widerwillig mag er überhaupt irgendetwas Positives in dem ›jüdischen Erbe‹ des Christentums erblicken:

Man hat darauf hingewiesen, daß auch die jüdische Moral ein sehr hohes Maß sittlicher, sozialer Rücksichtnahme auf den Nächsten erkennen läßt. Sie habe unter anderem das Verbot der Lüge zuerst von allen Völkern ausgesprochen. Mag sein. Aber der nächste war für den Juden immer nur der Volks- und Glaubensgenosse.³¹⁶

Der Apostel Paulus aber »empfand mit den Griechen« und »warf« »die nationalen Hoffnungen der Juden, das Reich Gottes auf Erden über Bord«. Mit diesem »Bruch mit dem Judentum« endet für Bissing dann jedweder weitere Zusammenhang mit dem Christentum.

Eine anti-katholische Haltung kommt bei Bissing hingegen nur andeutungsweise zum Ausdruck, wenn er betont, dass die »Mehrzahl der christlichen Schriften« in griechischer Sprache verfasst worden sei, »griechischer Geist« in sie eingedrungen wäre und sich in ihnen »von besonders römischem Sinne [...] nichts erkennen« ließe.³¹⁷ Schon auf Paulus sei die »echt griechische« »Folgerichtigkeit«, das Christentum zur »Religion des Individuums« zu machen, zurückzuführen. Bedenkt man aber die dieser Publikation über das »Griechentum« zugrundeliegende Gleichung mit dem »Deutschtum« und auch das Fehlen jedweder Erwähnung des Apostels Petrus, wird deutlich, dass Bissing hier aus (s)einer evangelisch-lutherischen Perspektive die Entwicklung des frühen Christentums beschreibt.

Es bleibt noch unbedingt zu erwähnen, dass von dem rassistisch-antisemitischen Rundumschlag Bissings im »Griechentum« noch eine

³¹⁴ Bissing, *Griechentum*, 153, zitiert Breysig, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 678.

³¹⁵ Bissing, *Griechentum*, 153.

³¹⁶ Ebenda, 155.

³¹⁷ Ebenda, 161.

weitere Gruppe betroffen ist, deren Verfolgung schon vor Ausbruch des Krieges die Weltöffentlichkeit – wenn auch nicht die ›Weltmächte‹ bewegt hatte. Dem Deutschen Reich fiel in diesem Zusammenhang eine besonders unrühmliche Rolle zu, da es dem später verbündeten Osmanischen Reich und den eigenen Geschäftsinteressen im Orient, den Vorzug vor Menschenrechten und wenigstens einer Verurteilung des Völkermordes an den Armeniern (*Aghet*) eingeräumt hatte. Bissing bemüht sich vor diesem Hintergrund die Armenier als »Gesindel« abzuwerten und zu entmenschlichen. Er betont dabei – die als unvoreilhaft begriffene – ›Vermischung‹ mit anderen ›Rassen‹, die eine ›völkische‹ Gruppenidentität der Armenier ausschließt. Wo aber kein ›Volk‹ auszumachen ist, kann es, so die von Bissing insinuierte Botschaft, folgerichtig keinen Völkermord geben.³¹⁸

Die Armenier [...] sind aus Europa eingewandert; sie haben eine ältere, weder indogermanische noch semitische Bevölkerung in Armenien vorgefunden, sie haben sich mit ihr verbunden. Aus dieser Verbindung ist der Typus auf sie übergegangen, den wir den jüdisch-semitischen zu nennen gewöhnt sind, obwohl er ursprünglich nicht semitisch war und bei reinen Semiten wie den Arabern sich nicht findet.³¹⁹ Er scheint nach altägyptischen Denkmälern von der hethitischen Bevölkerung zu stammen,³²⁰ die in Kleinasien eingesessen war und in Syrien den Aramäern und den Juden vorausging. Von ihr haben ihn durch die Blutverbindung die Aramäer wie die Armenier überkommen und vielleicht verdanken sie der Mischung mit diesem hethitischen Blut ihre Entwicklung zu dem Gesindel, das sich heutzutage als Armenier bezeichnet.³²¹

Die hier ausgebreiteten und reichlich verwirrenden Ausführungen zur ›rassischen‹ Herkunft der Armenier stützen sich auf die Arbeiten des österreichischen Anthropologen Felix von Luschan und sollten in der Folgezeit Eingang in eine weitere ägyptologische Forschungsdiskussion finden.³²²

Soziohistorisch oder milieugeschichtlich befand sich Bissing auf dem Weg »Vom König zum Führer«,³²³ den er später dem in den Niederlanden exilierten ehemaligen Kaiser Wilhelm II. (vgl. 2.2) als

318 Zu den Hintergründen: Ihrig, *Justifying Genocide*.

319 Vgl. zu der ambivalenten Wertung von den ›alten‹ Semiten: Wiedemann, *Völkerwellen und Kulturbringer*, 111–119.

320 Ebenda, 119–122.

321 Bissing, *Griechentum*, 96.

322 Voss, *Wissenshintergründe*, 141–149.

323 Vgl. die grundlegende Studie von Malinowski, *Vom König zum Führer*.

einen Retter empfahl.³²⁴ Allerdings steht seine Schrift zum »Griechentum und seine[r] Weltmission« in der akademischen Tradition der deutschen Altertumswissenschaft, insbesondere der klassischen. Sie markiert dabei einen wissenschaftshistorischen Wendepunkt von einer historistisch-positivistischen Altertumskunde zu einer völkisch-rassenkundlich orientierten Kulturwissenschaft. Auch wenn die mitunter grob simplifizierende Gleichsetzung bestimmter historischer Entwicklungen mit den vom Autor erlebten Ereignissen des Ersten Weltkrieges und der unmittelbaren Nachkriegszeit überaus ›platt‹ und wenig überzeugend wirkt – im Übrigen ja auch so von der zeitgenössischen Kritik kommentiert worden ist, stellt das »Griechentum« einen Übergang zwischen dem unter den Bedingungen des Kaiserreichs entwickelnden Ansatz zum Verständnis der Antike als Mittel der Erklärung für die Gegenwart und der weltanschaulich-ideologischen ›Umschreibung‹ von Geschichte dar. Auch Wilamowitz-Moellendorff u. a. haben sich der Anwendung von Anachronismen schuldig gemacht und das antike Griechenland aus der Gegenwart heraus betrachtet und entsprechend dargestellt. In Bissings Arbeit ist jedoch zunächst ein qualitativer Unterschied feststellbar – und zwar in doppelter Hinsicht: Zum einen fehlt Bissing die fachliche Kompetenz eines Althistorikers oder klassischen Philologen, seine Schlussfolgerungen stützen sich – anders als bei Wilamowitz – nicht auf eine profunde Kenntnis der Primärquellen, sondern im Wesentlichen auf Darstellungen aus der Sekundärliteratur. Zum anderen beschreibt Bissing nicht das Altertum mit Begriffen und Kategorien aus seiner Gegenwart, sondern erörtert diese auf der Folie, der als bloße Chiffren missbrauchten Akteure der antiken Vergangenheit. Bissing will nicht ›aus der Vergangenheit lernen‹, er will seine Gegenwart oder zumindest seine Anschauungen darüber durch die Vergangenheit legitimieren.

³²⁴ »um das allmächtige Erwachen zu verfolgen, das sich an Hitlers Namen und die nun energischere Führung der D.N.V.P. knüpft. Mag immer das Volk, vor allem die Gebildeten, noch nicht reif für die Freiheitsschlacht sein, der Tag wird kommen, wo die Not alle lehrt sich über Deutschland zu vergessen« (Het Utrechts Archief, Archief van ex-keizer Wilhelm II tijdens zijn verblijf in Nederland 1918–1941, Toegangsnummer 14, inv. Nr. 1562; zitiert nach: Raulwing/Gertzen, *Friedrich Wilhelm Freiherr von Bissing*, 100, Anm. 273.

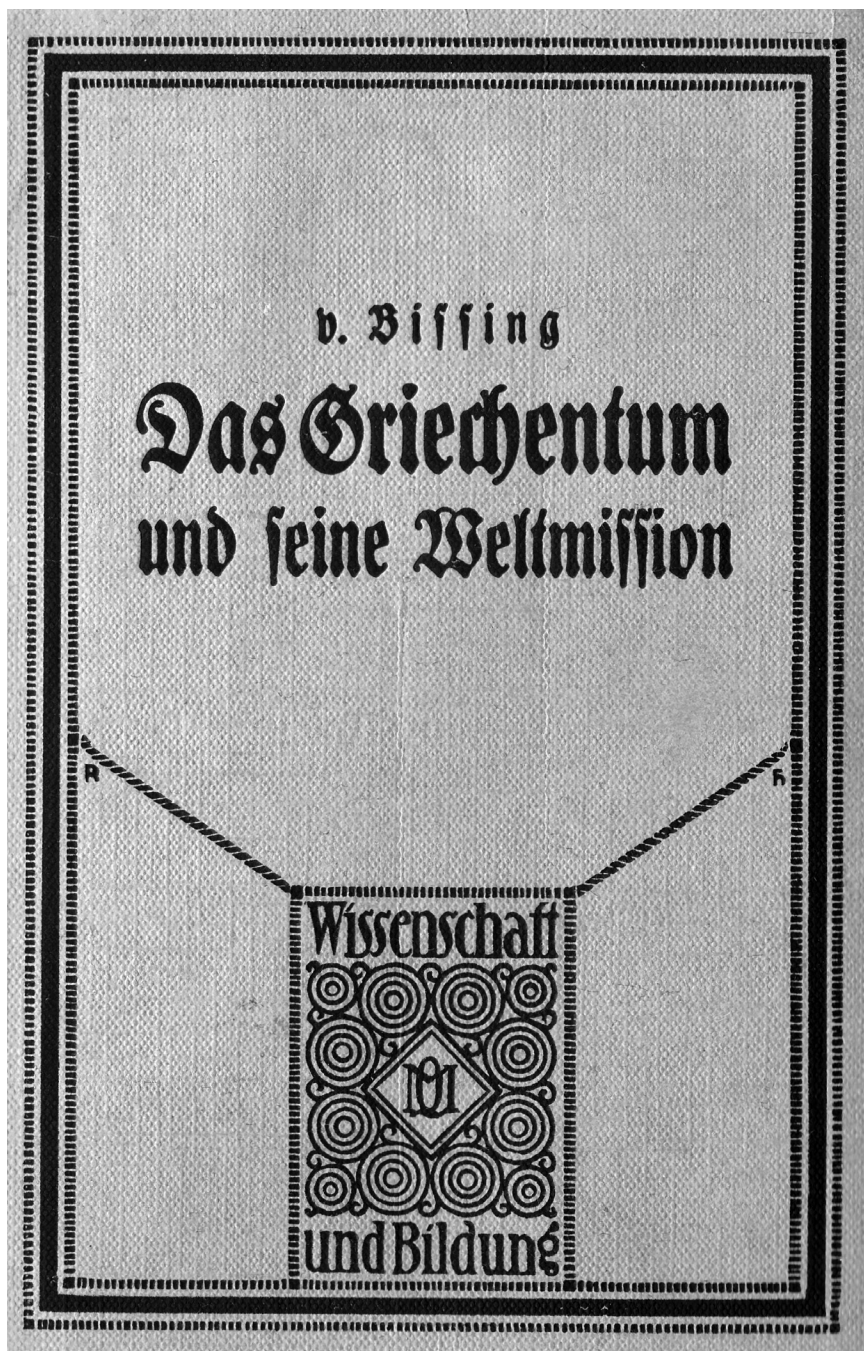


Abb. 8: Einband von »Das Griechentum und seine Weltmission« von 1921.

2.6 ›Neusumerische Renaissance‹ und ›Bauern mit Geschmack‹

Die Beschäftigung mit altorientalischer Geschichte – sei es in Einzelproblemen oder in historischen Gesamtdarstellungen – zeigt besonders im Zusammenhang mit Mesopotamien die Verwendung von Begriffen, die entweder rein archäologischen Ursprungs sind oder aber einem Begriffsfeld entstammen, das von zeitgeschichtlichen Betrachtungsweisen geprägt ist. Zu dieser zweiten Art gehört eine Bezeichnung, die sich seit den 20er Jahren dieses [20.] Jahrhunderts für die Zeit der III. Dynastie von Ur eingebürgert hat, die ›Neusumerische Renaissance‹, ein Begriff, der selbst in neuesten Abhandlungen noch ohne Zögern verwendet wird.³²⁵

Seit Andrea Becker Mitte der 1980er Jahre diese Feststellung getroffen hat, wird der Epochenbegriff der ›Neusumerischen Renaissance‹ in den gängigsten Einführungswerken und Überblickdarstellungen der Altorientalistik nicht mehr oder nur noch mit Einschränkungen gebraucht: Bereits 1985 spricht Wolfram von Soden in seiner »Einführung in die Altorientalistik« nurmehr vorsichtig von einer »Art von Renaissance des Sumerertums«.³²⁶ Klaas R. Veenhoof erwähnt dieses Konzept im Jahr 2001 als »mehr oder weniger glücklichen Begriff«.³²⁷ In der »Geschichte Altvorderasiens« von Hans J. Nissen findet sich bereits 1999 nur noch ein Absatz zum »Verhältnis Sumerer – Akkader«, insbesondere im Zusammenhang »verschiedener Traditionsstränge« in der Ausformung der Statuen des Königs Gudea von Lagaš.³²⁸ Marc Van de Mierop diskutierte 2007 u.a. die geringe Nachwirkung der Könige der Ur-III Zeit im kulturellen Gedächtnis Mesopotamiens und stellt ansonsten v.a. strukturelle Unterschiede gegenüber den vorangegangenen Epochen heraus.³²⁹ Demgegenüber hat Gebhard J. Selz an dem Begriff einer »sumerischen Renaissance« festhalten wollen, setzt diesen aber in Anführungszeichen.³³⁰

Dabei ist der Ausdruck forschungsgeschichtlich gleich in mehrfacher Hinsicht ›aufgeladen‹: Zunächst, weil die Existenz einer eigenständigen, keiner bekannten Sprachfamilie zuzuordnenden, sumerischen Sprache und einer damit verbundenen Kultur anfangs keinesfalls unumstritten war. Diese Auffassung musste sich erst gegen die konkurrierenden In-

³²⁵ Becker, *Neusumerische Renaissance*, 232.

³²⁶ Soden, *Einführung in die Altorientalistik*, 46.

³²⁷ Veenhof, *Geschichte des Alten Orients*, 73.

³²⁸ Nissen, *Geschichte Altvorderasiens*, 62–63; 65–66.

³²⁹ Van de Mierop, *A History of the Ancient Near East*, 76–77.

³³⁰ Selz, *Sumerer und Akkader*, 76; 88.

terpretationen entsprechender Textzeugnisse als ›priesterliche Geheimschrift‹ oder als ein Dialekt des Akkadischen durchsetzen, wobei sich schnell herausstellte, dass Sumerisch, im Gegensatz zu Akkadisch keine semitische Sprache ist. Der Ausdruck ›Neusumerisch‹ wurde zunächst zur Benennung der ›Frauensprache‹ (EME-SAL), dann für einen späteren lokalen Dialekt der Könige des Stadtstaates von Isin verwandt.³³¹

Durch die ab 1877 erfolgten französischen Ausgrabungen des alten Girsu (heute Tello(h) im südlichen Irak) unter der Leitung von Gustave Ch.E. Chocquin de Sarzec konnten, auf Grundlage der bereits zuvor etablierten relativen Chronologie und Abfolge verschiedener Dynastien, diese weiter präzisiert und zwei durch das ›semitische‹ Reich von Akkade getrennte sumerisch schreibende Perioden festgestellt werden, für die sich im Anschluss daran eine Unterscheidung als entweder ›alt-‹ bzw. ›neusumerisch‹ ausbildete.³³² Die materiellen Erzeugnisse der jüngeren Periode wurden bald schon als ›Höhepunkte‹ des künstlerischen Schaffens beschrieben, den Sumerern aber auch eine grundsätzliche kulturelle Überlegenheit gegenüber den Akkadern attestiert; was nicht zuletzt damit zusammenhing, dass die Zeugnisse für deren künstlerisches Schaffen, im Zuge der militärischen Eroberung ihres Reiches durch den elamischen Herrscher Šutruk Naḫḫunte II. nach Susa verbracht worden waren und erst etwas später von Archäologen freigelegt werden sollten.

Das dabei zu Tage tretende Grundproblem besteht in der Gleichsetzung von Sprache mit Ethnie und materieller Kultur, wobei diese drei Bereiche in der Folge dann miteinander vermischt wurden. Die unterschiedliche Quellenlage beeinflusste dabei die grundsätzliche Ein- oder Wertschätzung der so ausgemachten ›Kulturen‹ oder ›Völkerschaften‹. Wo geeignetes Vergleichsmaterial gefehlt hat, behalf man sich durch Verweise auf die jeweils anderen Untersuchungskategorien und das, was man aus diesen abzuleiten können meinte.

Becker hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass, während die materielle Kultur der Sumerer in der Folgezeit v.a. in ästhetischen Kategorien beschrieben worden sei, dies mit den vermeintlichen völkisch-rassenkundlichen Charakteristika der ›Semiten‹

³³¹ Vgl. den Überblick bei Becker, *Neusumerische Renaissance?*, 234–235.

³³² Vgl. Unger, *Sumerische und akkadische Kunst*, 50; später wurde diese begriffliche Unterscheidung in der Philologie eindeutig definiert und beibehalten, während sie in der Archäologie, bzw. Kunstgeschichtsforschung zunehmend in Zweifel gezogen wurde; vgl. Boehmer, *Die Datierung des Puzur/Kutik-Inšušinak*, 370.

kontrastiert wurde.³³³ Zum Porträt des bereits erwähnten Königs Gudea heißt es z.B.: »Der scharfgeschnittene, festgeschlossene Mund ist von tadelloser, orientalischer Schönheit, ohne die üppige Fülle der semitischen Race [...].«³³⁴ Da die vermeintliche kulturelle Überlegenheit der Sumerer gegenüber den Akkadern so offensichtlich und unverkennbar erschien, ging die Forschung zunächst davon aus, dass die unterlegenen ›Semiten‹ dies (an-)erkannt hätten. Vor dem Hintergrund einer zunehmend völkischen Lesart altorientalischer Geschichte, bildete sich in den Köpfen der Forscher bald ein Gegensatz zwischen dem ›Sumerertum‹ und ›Akkadertum‹ und die Vorstellung von einem Kampf um die Vorherrschaft heraus. Erstmals findet sich diese Idee in den Arbeiten des britischen Altorientalisten Leonard W. King ausformuliert, der 1903 in seiner »History of Sumer and Akkad« schrieb: »The early history of Sumer and Akkad is dominated by the racial conflict between Semites and Sumerians, in the course of which the latter were gradually worsted [sic].«³³⁵ Auch der deutsche Althistoriker Eduard Meyer (vgl. 2.3; 2.9), ging, auf Grundlage seiner Analyse der Darstellungen Gudeas von Lagaš, davon aus,

daß es zwei verschiedene Rassen in Babylonien gegeben hat, eine semitische im Norden und eine nichtsemitische im Süden, die sowohl durch ihre physischen Eigenschaften wie durch die Sitte scharf geschieden sind.³³⁶

Und so wundert es nicht, wenn er in diesem König einen Repräsentanten »der sumerischen Reaction gegen die Vorherrschaft der semitischen Akkadier [sic]« erkennt.³³⁷ Denn das Verhältnis der beiden Bevölkerungsgruppen stellt sich für Meyer für die ›altsumerische‹ Zeit eindeutig dar:

Wir können uns sehr wohl denken, daß die Sumerier als Eroberer in das Land eingebrochen sind und sich im Mündungsland der großen Flüsse festgesetzt haben, daß sie ein Herrenvolk sind wie die Dorier oder die Normannen. Alsdann würden wir annehmen können, daß unter ihnen, wie in der Zeit

333 Becker, *Neusumerische Renaissance?*, 236–237.

334 Reber, *Ueber altchaldäische Kunst*, 34.

335 King, *History of Sumer and Akkad*, ix; vgl. Becker, *Neusumerische Renaissance?*, 240–241.

336 Meyer, *Sumerier und Semiten*, 43, man beachte auch die Anm. 1, ebenda: »Auf die zahlreich erhaltenen Frauenköpfe aus Tello gehe ich nicht ein, da sie für die ethnographische Frage, so weit ich sehen kann, nichts Sicheres ergeben. Charakteristisch für sie ist das ziemlich volle Gesicht. Semitisch sehen sie durchaus nicht aus.«

337 Meyer, *Untersuchungen über die älteste Geschichte*, 1083.

Gudea's, so auch vorher schon, Semiten im Lande Sumer gegessen haben als Hörige und Bauern.³³⁸

Dieses »Herrenvolk« wurde von Alfred Jeremias als kulturell dominant beschrieben, wobei sich dessen Überlegenheit sogar noch nach der militärischen Niederlage gezeigt habe:

[Man] sieht, daß der sumerische Geist auch in den Zeiten der semitischen Vorherrschaft die Oberhand behalten hat. Es entspricht einem Gesetz der Geistesgeschichte der Menschheit, nach dem die politischen Sieger immer die geistig Besiegten geblieben sind. Selbstverständlich haben die Semiten, wie späterer Eroberer, ihre Eigenart mitgebracht und bis zu einem gewissen Grade durchgesetzt. Aber der Gesamtgeist blieb sumerisch.³³⁹

In dieser Auffassung über die »Gesetze der Geistesgeschichte« mag im Übrigen noch eine ganz persönliche Sichtweise, aus der Perspektive der im Ersten Weltkrieg unterlegenen deutschen ›Kulturnation‹ durchscheinen. Ähnliche Stellungnahmen finden sich auch bei Bruno Meissner, der in seinem 1926 veröffentlichten »Könige Babyloniens und Assyriens«, angesichts des vermeintlichen ›Untergangs‹ der Sumerer mahnte:

Dieses vollständige Verschwinden eines hochtalentierten, aber ungestählten Volkes aus der Geschichte ist sehr tragisch, aber auch für uns moderne Menschen recht lehrreich, da auch wir aus dieser Tatsache entnehmen müssen, daß innerhalb einer Welt von Feinden der Kampf um unsere Existenz nicht allein mit geistigen Waffen geführt werden kann, sondern daß dazu auch körperliche Tüchtigkeit und unentwegter Mut gehört.³⁴⁰

Allerdings darf man sich diese völkischen Interpretationen von Kulturgeschichte nicht als ein einheitliches Konzept vorstellen. Während die einen für eine strikte Trennung verschiedener Rassen und die eindeutige und ausschließliche Zuschreibung bestimmter (oder jedweder) kultureller Leistungen an eine davon eintraten, argumentierten andere, dass gerade die ›Vermischung‹ der Rassen die kulturelle Weiterentwicklung befördert hätte. So vertrat der Kulturphilosoph Hermann Schneider die Auffassung, dass:

ohne Zweifel de[r] wichtigste Faktor bei diesem Kulturfortschritt das Eintreten neuer Volksschichten, junger frischer Nachschübe der älteren Rassen und ganz neuer Rassen, und ihre Mischung darstellt, obgleich weiter die

³³⁸ Meyer, *Sumerier und Semiten*, 113.

³³⁹ Jeremias, *Die Weltanschauung der Sumerer*, 4.

³⁴⁰ Meissner, *Könige Babyloniens und Assyriens*, 42–43.

Bekanntheit mit der älteren Kultur unbedingte Voraussetzung des Fortschritts in beiden Fällen ist [...].³⁴¹

Ganz im Sinne der ›aufklärerischen‹ Traditionen von der naturräumlich bedingten Kulturentwicklung im Vorderen Orient (vgl. 1.2) führte er aber weiter aus, dass die »Bewohner der reichen Ebenen« »im Reichtum« »erschlaft« seien und nur die Juden und Arier »im gebirgigen und wüsten Hinterland« deren kulturelle Entwicklungen hätten nachvollziehen können, ohne hiervon »zu früh entnervt« zu werden. – Schneider war Psychiater, was an dieser Formulierung deutlich wird. Im Hinblick auf den sumerisch-semitische Kulturtransfer vertrat er eine bemerkenswert Einzelmeinung:

die großen und eigenartigen Leistungen der ältesten babylonischen Gelehrten aber sind nicht sumerisch und nicht semitisch, weder das Werk einer reinen Rasse noch die mathematische Summe zweier Rassebegabungen, sondern das Ergebnis einer innigen Mischung zweier reiner Rassen, deren Auflösung ineinander neue geistige Menschheitswerte schafft.³⁴²

Allerdings hatte er in den nördlichen ›Semiten‹ »bewußte Träger einer semitischen Nationalitätsidee« erkannt, denen gegenüber die »Assimilationskraft des Kulturvolkes« versagen musste.³⁴³ Der König Gudea habe aber nicht unter »Nationalhaß« gelitten, sondern ein »Bildungsideal« vertreten, wobei Schneider diesen mit Amenhotep IV. verglichen hat (vgl. 2.4.2).³⁴⁴

Obwohl Schneider also nicht die Sumerer als alleinige Schöpfer mesopotamischer Zivilisation ansah und die Bedeutung der Verbindung unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen für die Kulturentwicklung hervorhob, geht er von zwei eindeutig zu unterscheidenden Ethnien³⁴⁵ und einer grundsätzlichen kulturellen Überlegenheit der Sumerer aus.

³⁴¹ Schneider, *Kultur und Denken der Babylonier und Juden*, 9; vgl. ebenda, 11: »So sind die Schöpfer und Träger der Kultur nicht Sumerer, Chetiter oder Perser, nicht altbabylonische, kanaanäische oder aramäisch-chaldäische Semiten, sondern durchweg Mischvölker;«

³⁴² Ebenda, 25.

³⁴³ Ebenda, 26.

³⁴⁴ Ebenda, 32; vgl. demgegenüber die Darstellung von Ulmer, *Hammurabi, sein Land und seine Zeit*, 32, der von einem »Kulturkampf« spricht.

³⁴⁵ Vgl. ebenda, 21: »Das Volk, das in Babylonien durch seine Verbindung mit den Semiten die erste Kulturbevölkerung entstehen läßt, nennen wir ›Sumerer‹. Der Name ist von einer späteren Bezeichnung für Südbabylonien im Gegensatz zu Akkad, Nordbabylonien, hergenommen und auf die nichtsemitische Urbevölkerung übertragen worden, weil in dieser späteren Zeit Südbabylonien eine nichtsemitische Sprache spricht, die,

Diese Grundüberzeugung wurde, trotz zahlreicher neuer Erkenntnisse, erst 1939 durch Thorkild Jacobsen in seinem Aufsatz über den »Assumed Conflict between Sumerians and Semites« in Frage gestellt:

Now it must always be the fate of historical theories, however widely accepted, to be tested and retested as new material widens the horizon of the historian; so inasmuch as a considerable amount of new material has come to light since the theory stated above was first formulated it seems indeed timely to test whether older Mesopotamian history actually centers around a racial conflict.³⁴⁶

Die darin vorgeschlagene alternative Deutung: »the basic factor is purely political, a continual struggle between unifying and disuniting forces in the country itself«³⁴⁷ hat sich zwar grundsätzlich durchsetzen können, die angeführten Argumente, dass sumerische Herrscher sich auch semitischer Sprache bedient, beide Bevölkerungsgruppen die gleichen Götter angebetet hätten und die Titulaturen sowohl der sumerischen als auch der »semitischen« Herrscher keinen ethnischen Bezug erkennen lassen, war bislang jedoch auch nicht als Hindernis für das »völkische« Geschichtsbild erschienen. So bemerkte Eckhard Unger noch 1925:

Es ist interessant zu beobachten, daß die sumerischen Könige von Ur auch dem semitischen Element Rechnung trugen. In ihren Stammländern, Sumer und Akkad, schrieben sie zwar ausschließlich sumerisch, verwendeten aber die semitische Sprache in den Provinzen, Assyrien und Elam, auf ihren offiziellen Urkunden. Sie pflegten also eine gewisse Toleranz, das Zeichen einer kraftvollen Dynastie.³⁴⁸

Mit Bezug auf archäologische Erkenntnisgewinne zu Beginn des 20. Jh. kommentierte Becker die Entwicklung der Forschungsdiskussion bis zu diesem Zeitpunkt folgendermaßen:

Aus dem bisher Gesagten wird also deutlich, daß das Bild altorientalischer Geschichte auf Grund archäologischer Ergebnisse zwar in einigen entscheidenden Punkten erweitert und in manchem modifiziert wurde, daß aber

offenbar uralte, im Norden schon durch semitische Dialekte verdrängt ist. Wie sich das nichtsemitische Urvolk, der ursprüngliche Träger dieser Sprache, selbst genannt hat, wissen wir nicht;«

³⁴⁶ Jacobsen, *The Assumed Conflict*, 485–486, der die vermeintliche »Renaissance« übrigens als »come-back« benennt.

³⁴⁷ Ebenda, 495, Anm. 26.

³⁴⁸ Unger, *Sumerische und akkadische Kunst*, 55.

das geläufige Grundkonzept weiterlebte, da es zu glatt gelang, die neuen Erkenntnisse in das bestehende Konzept einzuflechten.³⁴⁹

Wenn überhaupt, war jetzt eine Ausdehnung rassenkundlicher Betrachtungsweisen auf die Sumerer feststellbar. Den bislang so geschätzten Gudea-Porträts attestierte Leonard Woolley:

If the portraits of Gudea do indeed represent fairly the Sumerian of his day, it is evident that a softness and a degeneration had set in which would have made it impossible to win or to hold an empire by Sumerian arms alone.³⁵⁰

Darüber hinaus erkannte er bei den Sumerern der III. Dynastie ein gewachsenes Nationalbewusstsein («a Spirit of Sumerian nationalism») ³⁵¹ und zu den militärischen Unternehmungen des Königs Urnammu führte er aus:

the fact that Kish, the old Semitic capital, rebelled against ›the Land‹, i.e. against the unification of Mesopotamia under Sumerian rule, shows how truly nationalist was the king's policy, he was not merely adding one more chapter to the rather sordid history of rivalry between city-states, he was aiming deliberately at a Sumerian revival.

Noch vor Ende des Zweiten Weltkrieges hatte H. Frankfort (vgl. 1.3) der völkischen Lesart mesopotamischer Geschichte, unter direkter Bezugnahme auf die Arbeit E. Meyers zwar eine Absage erteilt, wollte aber an der Unterscheidung des sumerischen und des akkadischen ›Elements‹ festhalten: »The only tangible contrast is that of language. [But] It is so profound that it suggests a corresponding difference in mentality.« ³⁵²

Danach übte sich die Forschung in einem zumindest etwas zurückhaltenderen Gebrauch rassenkundlich-völkischer Terminologie ³⁵³ und die Erörterung einer ›neusumerischen Renaissance‹ verlagerte sich wieder stärker auf eine künstlerisch-ästhetische Diskussion, wobei nun mitunter der Rückgriff auf frühere Ausdrucksformen ›altsumerischer‹ Zeit als Beleg eines kulturellen Konservativismus, ja einer ›Erstarrung‹

³⁴⁹ Becker, *Neusumerische Renaissance?*, 247.

³⁵⁰ Woolley, *The Sumerians*, 130.

³⁵¹ Ebenda, 72; s. a.

³⁵² Frankfort, *The Significance of the Discoveries*, 132.

³⁵³ Vgl. allerdings: Moortgat, *Ägypten und Vorderasien im Altertum*, 282: »Ebenso wahr aber bleibt der unauslöschliche völkische Gegensatz zwischen Sumerern und Semiten«; mit Hinzukommen des ägyptologischen Koautors Alexander Scharff heißt es dann aber neun Jahre später schon etwas abgemildert: »Von einem völkischen Gegensatz aber zwischen Akkadern und Sumerern kann man in dieser Zeit kaum noch sprechen.«; vgl. Moortgat/Scharff, *Ägypten und Vorderasien im Altertum*, 272.

gewertet wurde. Darin hätte der »Keim zum Untergang« gelegen. Die Sumerer erscheinen nun als »im Herzen schlichte Bauern« oder, in Anlehnung an Thomas Mann als »Bauern mit Geschmack«. ³⁵⁴ Auch in dieser Zuschreibung einer ›bodenständigen‹ agrarischen Lebensweise lässt sich aber nach wie vor ein völkisches Substrat erkennen, welches diesmal eindeutig als Gegensatz zu einer feinsinnigen ›Kulturnation‹ begriffen wurde.

1960 veröffentlichte Dietz Otto Edzard, im Nachgang zu einer Rencontre Assyriologique Internationale zum Thema des »contact suméro-akkadien« in Genf, einen kritischen Beitrag zu »Sumerer[n] und Semiten in der frühen Geschichte Mesopotamiens«, unter direkter Berufung auf den Aufsatz Th. Jacobsons von 1939. Edzard fasste die Reaktion der Fachkollegen auf die Ausführungen Jacobsons wie folgt zusammen:

Man hat versucht, Konflikt in Kontrast umzudeuten, hat von verschiedenen Traditionen der Sumerer und Semiten gesprochen, die sich bei fortschreitender gegenseitiger, aber letztlich zur Akkadisierung neigender Vermischung der ja nun einmal unleugbar vorhandenen beiden völkischen Elemente nur langsam verdrängen ließen. ³⁵⁵

Dabei machte er die Unterschiede zwischen beiden Bevölkerungsgruppen, neben sprachlichen Argumenten, insbesondere an den Unterschieden der Familienstruktur, anhand der sumerischen und akkadischen Verwandtschaftsterminologie fest. ³⁵⁶

Zwar wurde nun der Begriff ›Rasse‹ endgültig gemieden und der Unterschied zwischen Sumerern und Akkadern (nun nicht mehr unbedingt als ›Semiten‹ apostrophiert) ausschließlich sprachlich hergeleitet, im Grundsatz hielt man aber an der Opposition fest und stellte auch die Gleichung von Sprache = Ethnie nicht in Frage, wobei Ignace J. Gelb in dem gleichen Tagungskontext einschränkte, dass dies nur für die ältesten Epochen der Menschheitsgeschichte und dann eine besondere Gültigkeit besäße:

In using the terms ›Sumerians‹ and ›Akkadians‹ I mean the Sumerian and Akkadian peoples, respectively; under the terms ›Sumerian people‹ and ›Ak-

³⁵⁴ Speiser, *Vorderasiatische Kunst*, 60; eine Anspielung auf die Novelle »Tristan«, vgl. Dittmann, *Thomas Mann, Tristan*, 63.

³⁵⁵ Edzard, *Sumerer und Semiten*, 242.

³⁵⁶ Vgl. zu Edzards philologisch-anthropologischer Sichtweise: Becker, *Neusumerische Renaissance?*, 264–265.

kadian people‹ I mean mainly, though not exclusively, peoples who spoke the Sumerian and Akkadian languages, respectively. I have tried to justify the truism that *lingua fecit gentem* in the following way: ›The importance of language in ethnic reconstructions is more evident in connection with ancient than with modern times, for in our day ethnic values are frequently confused with political, nationalistic, and racial attitudes. The ancient Near East is full of pertinent illustrations proving the closest connections between language and people. [...]‹³⁵⁷

Mit Becker hervorzuheben ist die Beobachtung, dass auch die kulturhistorischen Darstellungen jenseits des ›Eisernen Vorhangs‹ an diesem Konzept festgehalten haben.³⁵⁸

Noch in 70er Jahren des 20. Jh. wurden diametral entgegengesetzte Positionen zum Problem der ›Sumerer und Akkader‹ formuliert. Fritz R. Kraus beschrieb das »Problem der altmesopotamischen Geschichte« folgendermaßen: »Es ist uns auch nicht gelungen, ein brauchbares Indiz für die zuverlässige Identifizierung von ›Sumerern‹ und ›Akkadern‹ zu finden.«³⁵⁹ Giovanni Pettinato veröffentlichte ein Jahr später hingegen seine feste Überzeugung: »Man darf nicht von einem altorientalischen oder altmesopotamischen Menschenbild, sondern von einem sumerischen und einem akkadischen Menschenbild sprechen«, dem zweier »grundverschiedener Völker«.³⁶⁰

So reflektieren die eingangs referierten (Nicht-)Bezugnahmen auf die ›neusumerische Renaissance‹ in der neueren Literatur in gewisser Weise eine nicht vollständig geklärte – oder sollte man formulieren: ›aufgearbeitete‹ Begriffsgeschichte innerhalb der altorientalistischen Wissenschaften. Durch vorangestellte Formulierungen wie eine »Art von« (von Soden) oder die Charakterisierung als »mehr oder weniger glücklichen Begriff« (Veenhof) wird dieses Problem deutlich. Die Erörterung des »Verhältnisses« von Sumerern und Akkadern und die Analyse akkadischer (früher: semitischer) Einflüsse auf die Kunst der Ur-III-Zeit (Nissen) offenbart das Substrat vorangegangener Forschungsdiskussionen und der ihnen zugrundeliegenden Annahmen.

³⁵⁷ Gelb, *Sumerians and Akkadians*, 259; Becker, *Neusumerische Renaissance?*, 265 weist daraufhin, dass Gelb sich vehement gegen die Thesen Jacobsens gestellt hat: »und ethnische Differenzen, abgelesen an sprachlichen Gegebenheiten, als Ursache und Triebfeder für die mesopotamische Geschichte zugrunde legte.«

³⁵⁸ Becker, *Neusumerische Renaissance?*, 262–263; 270.

³⁵⁹ Kraus, *Sumerer und Akkader*, 99.

³⁶⁰ Pettinato, *Das altorientalische Menschenbild*, 47.

Ein von Andrea Becker nicht in der gleichen Ausführlichkeit diskutierter Aspekt ist der Umstand, dass der Ausdruck ›Neusumerische Renaissance‹ eine zweite Komponente – neben der völkischen Auffassung des (Neu-)Sumerertums – beinhaltet und die dabei verwandten unterschiedlichen Ausdrücke ganz verschiedene historiographische Implikationen mit sich bringen:³⁶¹ ›Renaissance‹ heißt wörtlich ›Wiedergeburt‹, weckt aber sofort Assoziationen mit dem europäischen Epochenbegriff, der seinerseits keinesfalls eindeutig bestimmt ist.³⁶² Wichtig ist dabei zu betonen, dass er sich nicht ausschließlich auf kunsthistorische Entwicklungen bezieht, sondern darüber hinaus v. a. ein verändertes Menschenbild, einen Bezug zum klassischen Altertum und die Herausbildung moderner Staats- und Gesellschaftsformen miteinschließt. Inwieweit all’ dies im altorientalistischen Kontext mitgedacht wurde, bzw. werden muss, wäre jeweils im Einzelfall zu prüfen. Doch auch andere in diesem Zusammenhang verwandte Begriffe, wie der der »Reaction« (Eduard Meyer), tragen ein erhebliches Maß historischer Verknüpfungsmöglichkeiten in sich. So ist diese politisch als eine ›gegenrevolutionäre‹, ›konservative‹ – im Kontext der französischen Revolution gegen die ›Aufklärung‹ gerichtete Bewegung aufzufassen und dürfte von Meyer dabei durchaus positiv gewertet worden sein. Allerdings könnte man den Begriff ebenso gut als ›fortschrittsfeindlich‹ definieren.³⁶³ Der von Woolley gebrauchte Ausdruck eines »revivals« erscheint zunächst als die englische Wiedergabe von »Renaissance«, weckt aber Assoziationen mit dem Rezeptionsphänomen des »revivalism«, welches sich v. a. auf die eklektische Übernahme bestimmter Stilelemente aus der Vergangenheit in die Architektur des 19. Jh. bezieht.³⁶⁴ Auch der Ersatz durch den Ausdruck »Restauration« hat keine Probleme gelöst, bzw. durch die eigenwillige Kombination einer »sumerisch-akkadischen Restauration« sogar einen Widerspruch erzeugt, denn entweder wür-

361 Vgl. Becker, *Neusumerische Renaissance?*, 234: »Daher ist es zweckmäßig sie [die beiden Begriffe] einzeln zu untersuchen [...].« Während aber der Begriff »Neusumerisch« als solcher kritisch hinterfragt und in seinen völkischen Grundlagen ausführlich beleuchtet wird, begnügt sich die Behandlung von »Renaissance« mit der Feststellung »allgemeiner Renaissance-Freudigkeit« (S. 238), als wahrscheinliche Ursache für die Anwendung auf den ›Alten Orient‹.

362 Reinhardt, *Die Renaissance in Italien*, 7: »Die Renaissance in Italien als erster Abschnitt der europäischen Moderne ist ein Konstrukt des 19. Jahrhunderts, und zwar ein folgenreiches.«

363 Vgl. Strauß et al., *Brisante Wörter von Agitation bis Zeitgeist*, 334–336.

364 Vgl. Trafton, *Egypt Land*, 142.

de die Wiederherstellung der ›vor-akkadischen‹ Verhältnisse mit einer ›akkadischen Restauration‹ im Konflikt stehen oder aber die völkische Differenzierung erschiene Überflüssig.³⁶⁵ Im Übrigen transportiert der Begriff neben der politischen noch eine religiöse Dimension, die von einigen Bearbeitern durchaus beabsichtigt gewesen sein könnte, wenn die besondere ›Frömmigkeit‹ der Ur-III-Herrscher, oder ihre zahlreichen Tempelstiftungen betont werden.³⁶⁶

Doch die Bezeichnung des Prozesses tritt hinter die Problematik der zugrundeliegenden Annahme eines ethnisch-kulturellen Gegensatzes zwischen Sumerern und Semiten und die angenommene Gleichung von Sprache, materieller Kultur und Ethnie zurück. Sie bildet die Grundlage für das Konzept der ›Neusumerischen Renaissance‹ und hat sich längst als falsch herausgestellt. Durch die Anwendung von modernen Begriffen mit politisch-weltanschaulichem Bezug wird aber genau diese fehlerhafte Grundannahme bestärkt, ›Sumerern‹ und ›Semiten‹ (die wahrscheinlich nie auch nur näherungsweise ein entsprechendes Bewusstsein einer ›nationalen‹ oder ›völkischen‹ Identität entwickelt haben) eine Denkweise und damit ein gegensätzliches oder Konkurrenzverhältnis unterstellt, welches so nie bestanden hat oder sich in ganz anderen gesellschaftlichen bzw. ›politischen‹ Kategorien bewegt hat.

³⁶⁵ Dazu: Becker, *Neusumerische Renaissance?*, 251–252.

³⁶⁶ Vgl. ebenda, 242, Anm. 52, unter Verweis auf Alfred Jeremias.

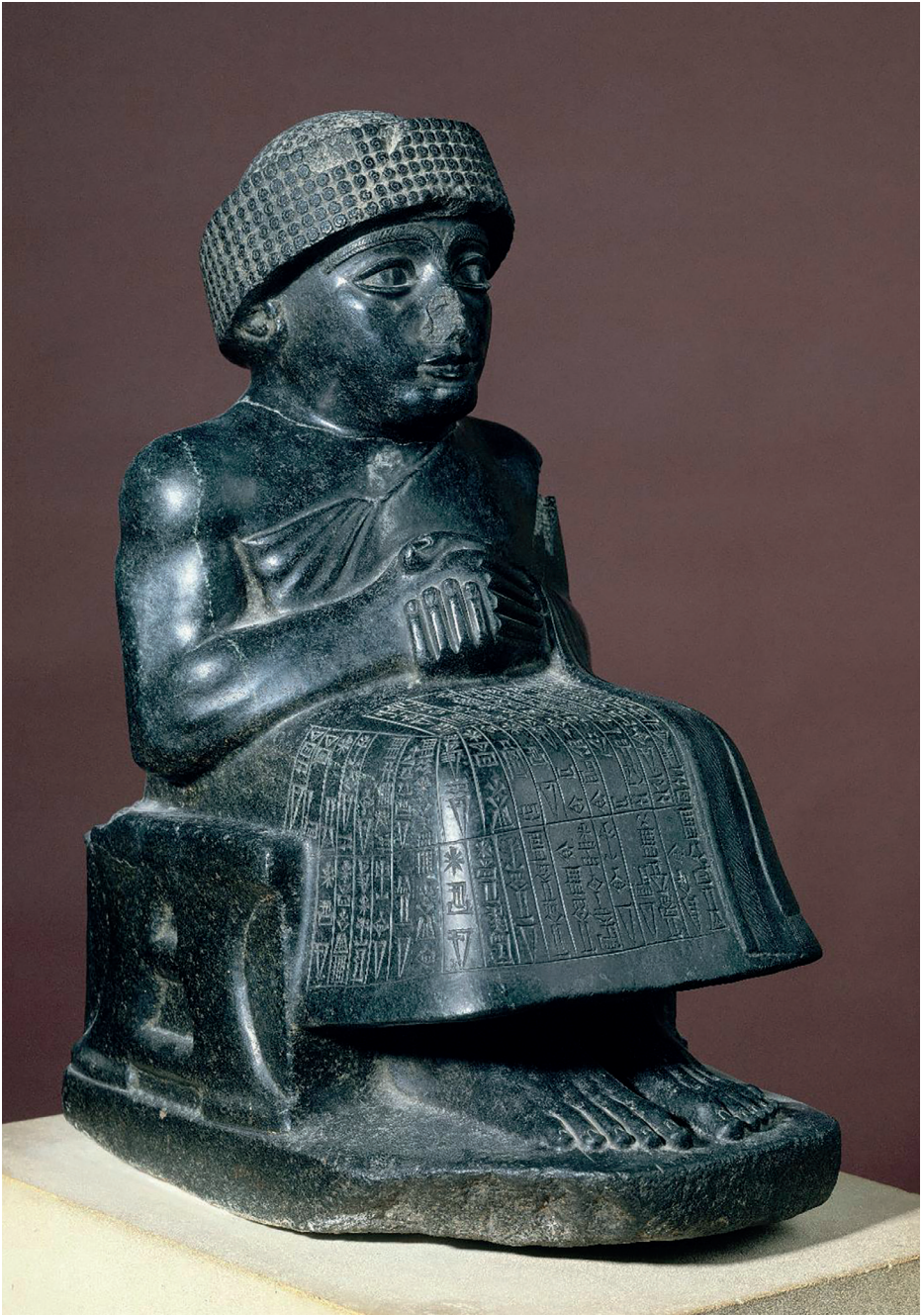


Abb. 9: Statue des Gudea von Lagaš – ein Renaissancefürst oder ein ›Bauer mit Geschmack‹?

2.7 Eros und Gynäkokratie im Alten Orient

Raubend und plündernd zogen die semitischen Heere von Stadt zu Stadt und hinterließen eine Schreckensspur von verbrannten Häusern und verwüsteten Äckern. Der Mann, der sich jüngst entdeckt hatte, begnügte sich nicht mehr mit der stillen Welt des Viehhirten und Ackerbauern, ihn verlangte es, seine jüngst entdeckte Kraft zu erproben und seinen Herrschaftsbereich auszudehnen, indem er fremde Gebiete befandete und besiegte [...] und dem fremden Weib seinen Samen aufzwang [...]. In einem Überschwang schöpferischen Zeugungstaumels ergingen sich die jungen Völker des Fruchtbaren Halbmondes, in einer gigantischen Verschwendung von Blut und Leben, die sie mit einer ebenso verschwenderischen Fruchtbarkeit wettzumachen suchten. In den Städten, die ihnen in die Hände fielen, wie auf den einsamen Gehöften, die im flachen Land zwischen den Strömen lagen, zitterten die Frauen und Mädchen und suchten ihre Zuflucht in dem Dickicht der großen Auen, wenn sie nicht als ahnungslose in ihren Häusern überrascht wurden. Die Männer, die eindringen, mordeten alles, was sich ihnen in den Weg stellte, und wateten bis zu den Knien in Strömen von Blut, Feuer und Begierde. Wenn sie dann satt waren vom großen Schlachtfest, mochten sie daran gehen, die Verschwendung des Lebens, deren sie sich schuldig gemacht hatten, durch eine ebenso wilde wie wahllose Verschwendung ihres Samens wieder wettzumachen. Sie nahmen die Frauen und Mädchen der Besiegten und rissen sie als leichte Beute in ihre Arme. Da und dort traf man ein Häuflein der zügellosen Krieger beim Würfelspiel um eine halb entblößte Schöne in zerrissenen Kleidern, die nur unvollkommen das Ebenmaß ihres Leibes verbargen. Andere wieder lagen Seite an Seite, dicht gedrängt irgendwo am Wegrand [...] und preßten ihre stöhnende weibliche Beute mit hartem Griff unter das Gewicht ihrer kampfgestählten Muskeln.³⁶⁷

Dieses ausführliche Zitat weckt zunächst Assoziationen mit einem erotischen Groschenroman. Die Autorin scheint dem von Angela Landsbury als Salome Otterbourne in dem Kriminalfilm »The Death on the Nile« von 1978 perfekt verkörperten Klischee einer etwas heruntergekommenen und vom »antiken Eros« besessenen Schriftstellerin zu entsprechen. Dabei handelt es sich um einen Auszug aus einem Band im Rahmen einer mehrbändigen »Sittenkundlichen Reihe« aus den 60er Jahren des 20. Jh., der eine »umfassende und vergleichende Darstellung der Erotik der Völker im Alten Orient« angestrebt hat.³⁶⁸

Die hier angeführte Schilderung entstand offensichtlich vor dem Hintergrund der »Sexuellen Revolution« in Deutschland³⁶⁹ und bedient

³⁶⁷ Fürstauer, *Eros im Alten Orient*, 167f.

³⁶⁸ Ebenda, Klappentext.

³⁶⁹ Als ein Überblick: Eder, *Die lange Geschichte der »Sexuellen Revolution«*.

Motive des in dem vorangegangenen Abschnitt besprochenen vermeintlichen Gegensatzes von »Sumerern und Semiten« (vgl. 2.6).

Man könnte diese populärwissenschaftliche Studie als Randscheinung gesellschaftlicher Umbrüche im Nachkriegsdeutschland oder einfach als Kuriosität abtun, etwa wenn in einer Abbildung einer »ägyptische Grabmalerei« eine »moderne Frau« (dargestellt in Cocktailkleid beim Eindecken einer festlichen Tafel) mit dem suggestiven Hinweis gegenübergestellt wird: »die Kleider sind die gleichen« oder wenn der Kopf einer Gudeastatue als der eines »Sumerischen Kriegers« präsentiert wird.³⁷⁰ Die in dem Eingangszitat festzustellende erotische Aufladung von Geschichte verweist aber auf ein weites Themenfeld historiographischen ›framings‹, nämlich der Projektion von eigenen Geschlechterrollenvorstellungen in die Vergangenheit.

In jüngster Zeit haben wissenschaftliche Untersuchungen zum Forschungsfeld Gender die Bedeutung von Geschlechterrollen für die gesellschaftliche Ordnung und die Machtverhältnisse in alten Kulturen aufgezeigt. Dabei bieten sich ganz unterschiedliche Forschungsbereiche an: So zu religiösen Vorstellungen,³⁷¹ Gesetzesordnungen,³⁷² Gewalt-³⁷³ und Machtverhältnissen.³⁷⁴

In der vorliegenden Untersuchung sind schon der feminine Aspekt und die damit assoziierten Vorstellungen im Rahmen der Darstellungen zu Echnaton und der ›Amarna Religion‹ erörtert worden (vgl. 2.4; 2.4.1): Nach den ›männlichen‹ ›Kriegerfürsten‹ am Anfang der 18. Dynastie, wurde die zunehmende ›Verfeinerung‹ unter Amenhotep III. als Zeichen von ›Dekadenz‹ gewertet. Unter dem weiblichen Einfluss der (ausländischen) Königsmutter unternimmt Echnaton schließlich ›religiöse Reformen‹, die als Ursache für eine militärische Schwächung ebenso angenommen wurden, wie als Ansatz zur ›Gleichberechtigung‹ (vgl. 2.4.2).

Die 18. Dynastie bietet ein weiteres besonders häufig behandeltes Fallbeispiel zur Erörterung von Geschlechterrollen im Alten Ägypten mit Bezug auf Herrschaft und (staatliche) Ordnung. Hatschepsut, die jüngst als »Pionierin des Gender-Switching«³⁷⁵ gefeiert oder als Vertreterin

370 Ebenda, 110, Abb. 25; 168, Abb. 48.

371 Asher-Greve/Goodnick, *Goddesses in Context*.

372 Peled et al., *Structures of Power*.

373 Matić, *Violence and Gender*.

374 Stieldorf et al., *Geschlecht macht Herrschaft*.

375 Vgl. Kügler/Bormann, *Töchter (Gottes)*, Klappentext.

einer »female masculinity«³⁷⁶ beschrieben wurde, galt früheren Ägyptologen als eine Art »ägyptische Katharina II.«, wobei man(n): »Auch den allmächtigen Günstling, der bei einer solchen Frauenregierung nie zu fehlen pflegt« in dem Beamten Senenmut zu erkennen glaubte.³⁷⁷ Für Adolf Erman war klar, dass von den »armen Mädchen[...] nur die allerwenigsten sich einen anderen Beruf wünschen als den natürlichen der Gattin und Mutter;«³⁷⁸ Folglich konnte die ägyptische Katharina, wie ihr deutsch-russisches Pendant, nur mit Hilfe eines Mannes geherrscht haben. Im Übrigen erschien ihre Regierung Erman als »eine friedliche« und damit als eine Abkehr von den kriegerischen Tugenden ihrer Vorgänger. Noch zur Jahrhundertwende sah es Georg Steindorff als völlig unmöglich an: »daß ein weiblicher König, ein Pharao in Frauenkleidern, gegen alles Herkommen verstoße[nd]« herrschen würde und dass vielmehr »in Wirklichkeit« Thutmosis III. der »eigentliche König und Leiter des Staates« gewesen sei.³⁷⁹ Von Senenmut wird berichtet, dass dieser sich »den merkwürdigen Titel einer ›großen Amme der Prinzessin‹ zulegte«,³⁸⁰ was offensichtlich gleichfalls Steindorffs Geschlechterrollenvorstellungen widersprach. Auch der britische Ägyptologe Alan H. Gardiner war der Auffassung: »It is not to be imagined, however, that even a woman of the most virile character could have attained such a pinnacle of power without masculine support.«³⁸¹

Thomas Schneider hat weitere – und noch rezentere – misogynie Stellungnahmen von Ägyptologen zusammengestellt.³⁸² Für William C. Hayes war Hatschepsut eine »vain, ambitious and unscrupolous woman«.³⁸³ In den Augen von François Daumas: »Aimant le pouvoir, aidée par les grands qu'elle avait su s'attacher, elle relégua dans l'ombre le jeune Thoutmosis III.« Jean Yoyotte hat sie sogar als »böse Stiefmutter« verteufelt.³⁸⁴ Selbst im Kontext der grundsätzlich positiven Einschätzung der Regierung Hatschepsuts durch Suzanne Ratié wird einschränkend

376 Diamond, *Hatshepsut: Transcending Gender in Ancient Egypt*, 168; s.a. Matić, *(De)queering Hatshepsut*.

377 Erman, *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum*, 71.

378 Erman, *Mein Werden und mein Wirken*, 94.

379 Steindorff, *Die Blütezeit des Pharaonenreichs*, 32.

380 Ebenda, 38.

381 Gardiner, *Egypt of the Pharaohs*, 184.

382 Schneider, *Lexikon der Pharaonen*, 130.

383 Hayes, *The Scepter of Egypt*, Vol. 2, 82.

384 Yoyotte, *Die XVIII. Dynastie*, 230; vgl. Schneider, *Lexikon der Pharaonen*, 130, der allerdings die Stief- zu einer »Schwiegermutter« macht.

festgestellt: »Il apparaît dans son caractère peu des marques de féminité ou d'émotivité, mais cependant il est probable qu'un charme inexplicable émanait de sa personne.«³⁸⁵ Und dieser ›weibliche Charme‹ war dann, nach Ansicht der Autorin, wahrscheinlich der Grund dafür, weshalb die Königin eine Schar getreuer (männlicher) Unterstützer für sich gewinnen konnte. In diesen Einschätzungen spiegelt sich zunächst der Umstand wider, dass Ägyptologen und Ägyptologinnen in historischen Darstellungen mitunter solche Aspekte, zu denen die Quellen keine unmittelbare Auskunft erteilen – dem Charakter der Hatschepsut und ihren zwischenmenschlichen Beziehungen – durch ihre Einbildungskraft ergänzen zu müssen meinen. Wichtiger aber ist dabei, dass die Ausnahme³⁸⁶ eines weiblichen Pharaos (›Regentinnen‹, welche die Herrschaft stellvertretend ausgeübt haben, kommen in der Geschichte Altägyptens durchaus häufiger vor³⁸⁷) offensichtlich erklärungsbedürftig ist und lange Zeit unvorstellbar war, dass eine Frau (allein) zu dieser Leistung in der Lage gewesen wäre. Die daraus hervorgehenden Negativcharakterisierungen gipfeln schließlich in einer ›Entfraulichung‹ und der gleichzeitigen Unterstellung, (dringend benötigte) männliche Unterstützer durch »Charme« gewonnen zu haben. – Wobei dem Leser die Interpretation dieses Begriffes in der großen Bandbreite von charismatischer Persönlichkeit bis zu ›weiblichen Reizen‹ überlassen bleibt. In solchen Charakterisierungen erscheinen die fabulierenden Fachwissenschaftler nicht mehr so weit entfernt von den ›literarischen Ausschmückungen‹ des Einleitungszitats.

Auch Mesopotamien hat eine vielbeachtete Herrscherinnenfigur hervorgebracht, wobei die Überlieferung zu der Semiramis klassisch-antiker Autoren mit der Gemahlin von Šamši-Adad V. und Mutter von Adad-nīrārī III., Šammuramat, nur den Namen gemein haben dürfte.³⁸⁸ Überlegungen sie als selbstständige Herrscherin oder zumindest als Regentin ansprechen zu können, wurde seitens der Altorientalistik eine Absage erteilt.³⁸⁹

385 Ratié, *La reine-pharaon*, 247.

386 Wobei dieser Ausdruck das Vorhandensein einer männlichen ›Herrscher-Norm‹ voraussetzt; vgl. Lerner, *Women and History*, Vol. 2, 16.

387 Roth, *Gender Roles in Ancient Egypt*, 91–92.

388 Vgl. Frahm, *From Sammu-ramat to Semiramis*.

389 Vgl. Schramm, *Was Semiramis assyrische Regentin?*; vgl. demgegenüber: Stol, *Women in Mesopotamia*, 136: »Powerful Assyrian queens are known; the fabulous but very real Semiramis was one of them.«

Davon unabhängig ist diese vermeintliche Herrscherin Gegenstand einer umfangreichen und vielfältigen Rezeption geworden, die ihren Höhepunkt auf den Opernbühnen des Barock erlebt hat.³⁹⁰ Weniger als historische Persönlichkeit, dafür mehr als Fallstudie für die Anwendbarkeit, bzw. die (lange Zeit) mangelnde Anwendung der Methoden aus dem Bereich der Gender Studies innerhalb der Altorientalistik, hat Semiramis in jüngster Zeit verstärkte Aufmerksamkeit erfahren.³⁹¹

Gynäkokratie³⁹² ist schon den griechischen und römischen Autoren als ein typisch »barbarisches« oder »asiatisches« Phänomen erschienen.³⁹³ Dabei muss in der weiteren Betrachtung eine Differenzierung zwischen der literarischen Figur Semiramis und ihren historischen Vorbildern vorgenommen werden, denn es ist sehr wahrscheinlich, dass in dieser Figur verschiedene orientalische Herrscherinnen und die dazugehörigen Erzähltraditionen verschmolzen wurden.³⁹⁴

Ebenfalls grundlegend wichtig erscheint eine genaue lexikalische und semantische Untersuchung des Wortes »Königin« in den Sprachen Mesopotamiens. So bezeichnet der akkadische Begriff *šarratu* in assyrischen Texten zwar eine Königin, allerdings nur mit Bezug auf die Frauen fremder Herrscher. Da die Titel assyrischer Königsgemahlinnen i.d.R. durch Sumerogramme geschrieben werden, ist vielmehr auf den Ausdruck MÍ.É.GAL hinzuweisen, der mit »Frau des Palastes« wiedergegeben werden kann.³⁹⁵ Über die etwaige politische Rolle von Frauen in den Kulturen Mesopotamiens schweigen sich die dortigen Quellen weitgehend aus.³⁹⁶ Eine Regentschaft – etwa einer Königinmutter für ihren minderjährigen Sohn ist vorstellbar,³⁹⁷ allerdings nicht eindeutig belegt. Die außergewöhnliche, weil ausdrückliche Würdigung seiner ›Palastfrau‹ Tašmetušarrat durch Sanherib, hat sogar schon zu der

390 Dazu umfassend: Droß-Krüpe, *Semiramis, de qua innumerabilia narrantur*.

391 Einen Überblick, ausdrücklich in Auswahl, bietet: Asher-Greve, *From ›Semiramis of Babylon‹ to ›Semiramis of Hammersmith‹*.

392 Zu dem Begriff: Wunder, *Gynäkokratie*.

393 Vgl. Nollé, ›*Frauen wie Omphale?*›, 230–231; zu antiken Semiramis-Darstellungen: Droß-Krüpe, *Semiramis, de qua innumerabilia narrantur*, 23–53.

394 Einen Überblick über die Rezeptionsgeschichte bietet: Droß-Krüpe, *Semiramis, de qua innumerabilia narrantur*, 83–91 (Antike und Mittelalter); 160–164 (Frühneuzeit bis ins frühe 18. Jh.).

395 Asher-Greve, *From ›Semiramis of Babylon‹ to ›Semiramis of Hammersmith‹*, 361, Anm. 169–171; s. a. Kertai, *The Queens of the Neo-Assyrian Empire*, 109.

396 Vgl. jedoch Melville, *Neo-Assyrian Royal Women*, bes. 39 zu den Quellen & Melville, *Royal Women and the Exercise of Power*.

397 Vgl. Schrijvers, *Make Your Son a King*.

Frage Anlass geboten, ob es sich bei diesem Assyrenkönig gar um einen Feministen gehandelt habe.³⁹⁸

Dabei lässt sich eine ähnliche Tendenz wie in dem oben geschildert Fall der Hatschepsut auch für die Altorientalistik nachvollziehen: In Ermangelung entsprechenden Quellenmaterials verlagert sich die Erörterung der politischen Funktion von Frauen, oft auf den Bereich ihres Privat-, genauer ihres Sexuallebens, wobei dann die Grenzen zwischen der (klassisch-antiken) literarischen Überlieferung und den historisch gesicherten Fakten verschwimmen. Das Sexualverhalten wird dabei als deviant beschrieben und bedroht bzw. schädigt die Männer in der Umgebung der Herrscherin. Semiramis ist im Laufe der Zeit eine inzestuöse Beziehung zu ihrem Sohn ›angedichtet‹ worden. Dabei soll sie, um die Exklusivität dieses inzestuösen Verhältnisses besorgt, für die Frauen in ihrer Umgebung einen Keuschheitsgürtel erfunden haben. Andere Männer habe sie kastrieren lassen. Sie selbst hatte angeblich Verkehr mit einem Stier, worin dann die Vermischung mit weiteren mythischen Frauengestalten erkennbar wird.³⁹⁹

Betrachtet man hingegen den historischen Befund, bieten ›Ausnahmeerscheinungen‹, wie der Fall der Šammuramat, die, obwohl sie weder als Herrscherin in Königslisten auftaucht oder als für ein Jahr namengebender Beamter (Eponym) fungierte, noch eine Namensstele in Assur aufstellen konnte, gleichwohl von einem Statthalter inschriftlich erwähnt wurde und darüber hinaus als Teilnehmerin an einem Feldzug verzeichnet ist, Anlass zu der Frage, ob sie wirklich eine solche Ausnahme darstellt.⁴⁰⁰ Dabei muss aber nicht nur vor orientalisierenden Projektionen, wie etwa der Vorstellung vom ›Alten Orient‹ als einer rein patriarchalen Gesellschaft oder einem, nicht immer als Widerspruch dazu begriffenen, Zerrbild orientalischer Verweib- und somit Verweichlichung gewarnt werden. Auch dem Wandel der Sichtweisen und Wertvorstellungen europäischer Gelehrter gebührt dabei ein erhebliches Maß an Aufmerksamkeit. Hierin lassen sich grundsätzliche Parallelen zwischen dem Fall der Darstellungen zu Hatschepsut und der Šammuramat ziehen: Erstens, muss grundsätzlich davon ausge-

³⁹⁸ Reade, *Was Sennacherib a Feminist?*, 141–142.

³⁹⁹ Vgl. Asher-Greve, *From ›Semiramis of Babylon‹ to ›Semiramis of Hammersmith‹*, 327–328; ohne dass bei diesen Vermischungen immer eine klare Unterscheidung zwischen literarischer Überlieferung und historischer Persönlichkeit möglich ist, vgl. ebenda, 362–363; unter Verweis auf: Assante, *From Whores to Hierodules*, 14.

⁴⁰⁰ Bernbeck, *Sex/Gender/Power and Šammuramat*, 358.

gangen werden, dass Frauen sehr wohl zur Ausübung administrativer Leitungsfunktionen in der Lage und womöglich formell dazu berechtigt waren.⁴⁰¹ Daraus folgt, zweitens, dass ihre Herrschaft nicht zwingend defizitär aufgefasst werden muss, sie also keine besonderen (männlichen) Unterstützer voraussetzt, oder das Fehlen bzw. der Rückgang militärischer Aktivitäten als Schwäche ausgelegt werden sollte. So hat etwa Reinhard Bernbeck vorgeschlagen, das Wirken der Šammuramat im Kontext eines Konsolidierungsprozesses des assyrischen Reiches zum Ende des 9. Jh. v. Chr. zu sehen, an welchem die ›Palastdame‹ und ›Königinmutter‹ einen maßgeblichen Anteil gehabt habe.⁴⁰² Dabei verdeutlicht der unmittelbare Vergleich zwischen Ägypten (und speziell Hatschepsut) mit Mesopotamien ein weiteres grundsätzliches Problem, wie Bernbeck weiter ausführt: »while it is possible for elite women to have power, they cannot turn this power into public prestige, a prestige that might manifest itself in a monumental discourse similar to that of kings.«⁴⁰³ Nur der ›weibliche Pharaos‹ hat dieses Hindernis überwunden und Ägyptologen zu einer Erklärung für diese ›Anomalie‹ genötigt. Zuletzt hat sich David Warburton mit dieser Ausnahme einer, bis zu einem gewissen Grad, erfolgreichen Selbstdarstellung des ›weiblichen Pharaos‹ auseinandergesetzt.⁴⁰⁴

Doch auch wenn die Regierungstätigkeit von Frauen gut dokumentiert und durch die Quellen entsprechend positiv dargestellt wird, erfolgt dennoch häufig eine negative Charakterisierung: Frauen erscheinen als intrigant oder Teil einer ›Haremsverschwörung‹, wobei sie oft als treibende Kraft dargestellt werden, sie aber weiterhin auf männliche Unterstützung angewiesen sind und sich diese oftmals durch sexuelle Gefälligkeiten sichern. Das wohl berühmteste Beispiel hierfür dürfte die sog. Haremsverschwörung unter Ramses III. sein.⁴⁰⁵ Überhaupt werden männliches Machtstreben und die zu ihrer Erlangung angewandten

401 Vgl. Westenholz, *Towards a New Conceptualization of the Female Role*.

402 Bernbeck, *Sex/Gender/Power and Šammuramat*, 360–362.

403 Ebenda, 363; s. a. Asher-Greve, *From ›Semiramis of Babylon‹ to ›Semiramis of Ham-mersmith‹*, 362; rezent ist ein Sammelband zu eben jener Problemstellung von Wahrnehmung und Selbstdarstellung weiblicher Herrscher erschienen, vgl. Droß-Krüpe/Fink, *Powerful Women in the Ancient World*.

404 Warburton, *Hatshepsut: The Feminine Horus*, bes. 103–108; s. a. die Diskussion abweichender, bzw. veränderter Geschlechterrollenvorstellungen: 119–122.

405 Martinssen-von Falck, *Die großen Pharaonen*, 166–167.

Methoden grundsätzlich positiver beurteilt als der ›Machthunger‹ von Frauen.⁴⁰⁶

Für den Vorderen Orient, kommt Geschlechterrollen und ihrer Ausdeutung noch eine weitere, nicht unerhebliche Bedeutung zu. Gerade am assyrischen Königshof spielt ein »Drittes Geschlecht«, nämlich Eunuchen, eine entscheidende Rolle, so dass Bernbeck sogar zu dem Schluss kam: »Assyrian elites were, judging by the palace reliefs, thoroughly tri-gendered in structure, with eunuchs having prominent political, military and administrative positions.«⁴⁰⁷ Der Forderung nach einer grundlegenden Untersuchung dieses Aspekts ist Ilan Peled inzwischen nachgekommen und hat dabei darauf hingewiesen, dass ein klar abgegrenztes »Drittes Geschlecht«, v. a. der Sicherung der Hegemonie der Männer in den Gesellschaften des Vorderen Orients gedient hat.⁴⁰⁸ Dass die dahinterstehenden Vorstellungen eine eminent politische Bedeutung haben, bzw. haben können, wird durch den interkulturellen Vergleich deutlich. Peled führt aus, dass:

Another main characteristic of hegemonic masculinity in the ancient Near East was the performance of sexual intercourse. The standard man was expected to assume the active, penetrative role in these relations, and avoid assuming the submissive, penetrated party.⁴⁰⁹

Die letzte Beobachtung betrifft homosexuelle Beziehungen, wobei die Stellungnahmen hierzu in Texten aus dem alten Vorderen Orient und Ägypten nicht sehr zahlreich und noch seltener explizit negativ sind, allerdings dann ganz im Sinne des eben zitierten Grundsatzes.⁴¹⁰ Die politischen Implikationen werden deutlich, wenn man den aus der römischen Geschichte gut dokumentierten Fall der versuchten Rufschädigung des aufstrebenden Politikers Gaius Julius Caesar durch die Unterstellung einer homosexuellen Beziehung (in passiver Rolle) zu König Nikomedes, als »Königin von Bithynien«, anführt.⁴¹¹ Ähnliche Überlegungen dürften der Schilderung aus dem »Streit zwischen Horus

406 Bernbeck, *Sex/Gender/Power and Šammuramat*, 363.

407 Ebenda, 358, Anm. 12; vgl. a. Ambos, *Eunuchen als Thronprätendenten*.

408 Peled, *Masculinities and Third Gender*, 293–294.

409 Ebenda, 44–45.

410 Peled, *Masculinities and Third Gender*, 45 verweist hierzu auf Omen und Ritualtexte; für Ägypten vgl. Parkinson, ›*Homosexual Desire and Middle Kingdom Literature*, 61–62.

411 Vgl. Osgood, *Caesar and Nicomedes*, der eine alternative Deutung von Caesars Aufenthalt in Bithynien vorschlägt.

und Seth« aus dem Mittleren Reich in Ägypten zugrunde gelegen haben, die noch in spätzeitlichen Versionen überliefert ist. Erscheint der Gott Seth in der älteren Fassung noch als der inzestuöse oder päderastische⁴¹² ›Verführer‹ seines Neffen Horus, wird die Frage, welcher der beiden den Körper des anderen zuerst mit seinem Samen bedecken kann in der späteren Überlieferung entscheidend zur Klärung der Frage, wer von ihnen über Ägypten herrschen soll. Neben solchen mythologischen Schilderungen, deren ironische Anspielungen von Richard B. Parkinson herausgestellt aber ebenso deutlich als die Beschreibung einer sexuellen »humiliation of a weaker rival«⁴¹³ erkannt wurden, gilt es noch eine weitere Erzählung aus dem Mittleren Reich zu erwähnen, die in der Regierungszeit des Königs Pepi II. am Ende des Alten Reiches angesiedelt ist. Darin wird geschildert, wie dieser König regelmäßig nachts das Haus »in dem keine (Ehe-)Frau war« eines seiner Generäle aufgesucht habe, um dort (mit eben diesem General) geschlechtlich zu verkehren.⁴¹⁴ Aus der Art der Schilderung lässt sich zwar in diesem Fall primär eine Unterhaltungsabsicht, die den König der Lächerlichkeit preisgibt, ableiten, gleichwohl scheint darin eine Gesellschaftskritik durch, die dazu das Geschlechtsleben des Herrschers thematisiert.

Im Hinblick auf die ägyptologische Auseinandersetzung mit diesem Thema, verwundert es zunächst nicht, dass solche Aspekte in der Vergangenheit mit einer gewissen Zurückhaltung behandelt worden sind.⁴¹⁵ So ist etwa noch Hans Goedicke in seiner Untersuchung zu Homosexualität im Alten Ägypten, die er unter der bezeichnenden Überschrift »Unrecognized Sportings« 1967 veröffentlicht hat, zu dem knappen Schluss gelangt: »By implication, it seems that homosexual relations were not considered morally wrong as long as they were based on mutual consent.«⁴¹⁶ Weitergehende Interpretationen, die sich aus einer

412 Vgl. Barta, *Zur Reziprozität der homosexuellen Beziehung zwischen Horus und Seth*, 33–34, der in dem Vorgang zwar einen Akt der Demütigung erkennt, Horus aber als Erwachsenen auffasst, der Seth gleichfalls vergewaltigt.

413 Parkinson, ›*Homosexual Desire and Middle Kingdom Literature*, 70–71, hier: 71; s. a. Parkinson, *Voices from Ancient Egypt*, 120–121.

414 Parkinson, ›*Homosexual Desire and Middle Kingdom Literature*, 71–74; Parkinson, *Voices from Ancient Egypt*, 54–56.

415 Vgl. Störk, *Erotik*, 4–5: »Christlich-bürgerliche Prüderie führte in der Ägyptologie zu einer weitgehenden Verdrängung bzw. negativen Besetzung e[rotischer] Phänomene [...]. Sofern sie nicht auf Rechnung der Religion [...] gehen, sieht man in ihnen, oft von außen [...] herangetragene Zerfallserscheinungen oder aber Äußerungen einfacher Volksschichten.«

416 Goedicke, *Unrecognized Sportings*, 102; dem widerspricht Parkinson, ›*Homosexual Desire and Middle Kingdom Literature*, 72, Anm. 113.

Negativbewertung von der ›Norm‹ abweichenden Sexualverhaltens ergeben könnten, wurden so nicht verfolgt.⁴¹⁷

Innerhalb der Altorientalistik bietet sich in Fragen abweichenden Sexualverhaltens männlicher Herrscher ein Untersuchungsbeispiel an, bei dem die literarische Überlieferung – lange vor Beginn assyriologischer Forschung – ein bestimmtes Bild erzeugt hatte, welches zwar mit der historischen Vorlage wenig bis gar nichts gemein haben dürfte,⁴¹⁸ sich aber dennoch zur Untersuchung historiographischer Projektion auf den ›Alten Orient‹ eignet. Ann C. Guinan führt hierzu aus:

The association of the ancient Near East with sexuality and race was a recurrent theme of 19th century Orientalist discourse and racial theory. The masculine queen Semiramis [...], and the effeminate king Sardanapallus, [...] were known from classical texts and had an established place in the popular imagination of western imperialist cultures early in the 19th century [...].⁴¹⁹

Genauso wie Semiramis als das Zerrbild eines ›herrsüchtigen Mannweibes‹, erschien Sardanapal als das Idealbild eines verweichlichten, bzw. verweiblichten Herrschers,⁴²⁰ als »Urbild des lasterhaften Despoten«,⁴²¹ dessen Reich folgerichtig dem Untergang geweiht war. Etwas positiver, wenngleich für einen Herrscher ebenso unangemessen, erscheint die Charakterisierung als »Hedonist«. ⁴²² Sebastian Fink hat dazu die einschlägigen Schilderungen von Diodor zusammengestellt:

Sardanapal aber [...] übertraf an Genußsucht und Schwelgerei alle seine Vorgänger. Denn abgesehen davon, daß auch er von niemand sich sehen ließ, der nicht zum Palast gehörte, lebte er selbst wie ein Weib und brachte sein Leben unter Kebsweibern zu. Er trug Frauenkleider, und sein Gesicht wie der ganze Körper war mit Schminke und den anderen Mitteln, wie sie Freudmädchen verwenden, so zugerichtet, daß er an Weiblichkeit noch die wollüstigsten Weiber übertraf. Auch eine Frauenstimme hatte er sich angewöhnt. Bei den Mahlzeiten aber genoß er von Speisen und Getränken stets nur die, die besondere Reize auf den Gaumen ausübten, und seine

417 Vgl. Müller-Wollermann, *Vergehen und Strafen*, 125–126, Anm. 588., unter Verweis auf Neumann, *Herrschafts- und Sexuelsymbolik*, 32–33.

418 Vgl. Burkert, *Sardanapal zwischen Mythos und Realität*, 503: »Allgemein gilt Sardanallos als die griechische Namensform des Assurbanipal, des glänzendsten Herrschers von Ninive (668–626).« – Allerdings dürften in diesem Fall verschiedene historische Vorbilder in die Überlieferung mit eingeflossen sein.

419 Guinan, *Being Sardanapallus*, 11.

420 Vgl. Wolfson, *A Problem Few Dare Imitate*.

421 Bernhardt, *Sardanapal – Urbild des lasterhaften Despoten*.

422 Vgl. Fink, *Sardanapal – Ein Hedonist aus Mesopotamien?*

Geilheit in erotischen Dingen war auf Weiber wie auf Männer in gleicher Weise gerichtet. (Diodor II, 23, 1–2)⁴²³

Die von den griechischen Geschlechterrollen abweichenden Verhaltensweisen dieses Königs decken praktisch die gesamte Bandbreite ab: Anders als griechische Männer, zieht sich der Assyrerkönig in den privaten Bereich zurück, lebt dort wie eine Frau unter Frauen, trägt Frauenkleider und schminkt sich. Immerhin übertrifft er die Frauen noch an Weiblichkeit und richtet seine Wollust auf Vertreter beiderlei Geschlechts. Der Hauptkritikpunkt dürfte aber die in alledem zum Ausdruck kommende Maßlosigkeit des Herrschers gewesen sein, die aber eindeutig Gender-konnotiert und sicher im Interesse des Unterhaltungswerts, erotisch aufgeladen wird. – Letzteres scheint eine bis in heutige Geschichtsdarstellungen erhalten gebliebene Marketingstrategie zu sein – ›sex sells‹. Fink kann jedoch überzeugend darlegen, dass die lebensbejahende und scheinbar so vergnügungssüchtige Einstellung des Herrschers nicht zwingend und ausschließlich ein Resultat griechischer ›Dichtkunst‹ gewesen sein muss und stellt zwischen der von Diodor überlieferten und von Sardanapal angeblich selbst verfassten Grabinschrift:

Sterblich bist Du, dass weisst Du, drum suche Dich stets zu erheitern, Freu Dich am Gelag', den Toten fehlt jedes Vergnügen. Sieh, auch ich bin jetzt Asche, einst König im herrlichen Ninus, und nur das, was ich ass, meine Spässe und was mir die Liebe viel an Vergnügen bot, das bleibt allein als Segen. (Diodor II, 23, 3)

... eine Verbindung zu literarischen Texten aus Mesopotamien her, die auf die Vergänglichkeit menschlichen Lebens – und insbesondere der Herrscher – hinweisen und zum Genuss desselben auffordern.⁴²⁴ Walter Burkert weist darauf hin, dass eine eingehende philologische Untersuchung dieser vermeintlichen Grabinschrift als eine Unterstellung von Homosexualität gedeutet werden kann:

Τόσσο' ἔχω, ὅσο' ἔφαγον τε καὶ ἐκπιον καὶ μετ' ἔρωτος/τερπν' ἐδάην; τὰ δὲ πολλὰ καὶ ὄλβια πάντα λέλειπται.

So viel habe ich, wie ich gegessen und ausgetrunken habe und mit Erotik Angenehmes erfuhr – so vieles noch, Glückliches, ist alles noch übriggeblieben.

⁴²³ Zitiert nach: Ebenda, 240.

⁴²⁴ Ebenda, 242–244.

Denn in Überlieferungsvarianten erscheint ἐδάην (= erfahren) ersetzt durch ἔπαθον (= erlitten), als eine Anspielung auf passive Homosexualität.⁴²⁵

Auch der römische Historiker Justin weiß über die Ausschweifungen des Sardanapal zu berichten. Als dieser einem seiner Statthalter, dem Meder Arbakes eine Audienz gewährt, ist der Würdenträger entsetzt von dem sich ihm bietenden Anblick. Die Vorstellung, dass so viele Krieger von »einer Frau«, oder »jemandem, der lieber Frau als Mann sein will« befehligt würden, versetzt ihn in Wut und er beginnt sofort mit den Vorbereitungen zum Sturz des Königs. Sardanapal reagiert auf die Bedrohung »wie eine Frau«, panisch und unüberlegt. Erst versteckt er sich, dann scheitert die schlecht organisierte militärische Gegenwehr, der König zieht sich erneut in den Palast zurück und begeht Selbstmord. – Zum ersten Mal, so Justin, handelt er »wie ein Mann«. – Arbakes der Meder wird an seiner Stelle König.⁴²⁶

Die Überlieferungen zum letzten assyrischen Herrscher sind nicht ohne Auswirkungen auf die frühe Assyriologie geblieben. George Rawlinson, der Bruder des Assyriologen Henry C. Rawlinson, wies die Darstellungen der klassischen Autoren als unglaubwürdig zurück:

According to the notions which the Greeks derived from Ctesias, and passed on to the Romans [...], the greatest defect in the Assyrian character – the besetting sin of their leading men – was luxurious living and sensuality. This account, intrinsically suspicious, is now directly contradicted by the authentic records we possess of the warlike character and manly pursuits of so many kings.⁴²⁷

Allerdings weist Ann K. Guinan darauf hin, dass Rawlinson dabei die »männlich-kriegerischen« Assyrer, mit ihren »breiten Schultern«, ihrer »robusten« Natur und ihrem gut ausgebildeten Muskelapparat von anderen »Semiten«, v. a. den (zeitgenössischen) Juden unterschieden wissen wollte. Sardanapal und die Projektionen von (abweichendem) Geschlechterrollenverhalten auf die Kulturen Mesopotamiens, blieben ein bestimmender Faktor für die Rezeption auch der archäologischen Funde, die zwischen erotisch aufgeladenen Haremsfantasien und dem Eindruck orientalischer Dekadenz und Verweichlichung oszillierte.⁴²⁸

425 Burkert, *Sardanapal zwischen Mythos und Realität*, 504.

426 Vgl. Guinan, *Being Sardanapallus*, 13–14.

427 Rawlinson, *The Seven Great Monarchies of the Ancient Eastern World*, Vol. 1, 157.

428 Vgl. Bohrer, *Inventing Assyria*, 235–266.

Die Sexuelle Revolution in Europa zur Mitte des 20. Jh. hat sicher mit dazu beigetragen, dass Altorientalistik und Ägyptologie sich verstärkt mit Themen aus dem Bereich der Geschlechterforschung auseinandergesetzt und zuvor bestehende Vorbehalte überwunden haben.⁴²⁹ Dabei scheinen nicht nur bestimmte Vorstellungen und Projektionen klassisch-antiker Autoren auf die Welt des ›Alten Orients‹ durch, sondern macht sich des Öfteren ein Bemühen um ›Wissenschaftspopularisierung‹ mittels ›Erotik‹ bemerkbar – auch das eine Strategie, die von den griechischen Geschichtsschreibern übernommen sein dürfte. Allerdings ist die Auseinandersetzung mit dem ›Eros im Alten Orient‹ zunächst nicht nur von den überkommenen Klischees und griechisch-römischen Zerrbildern, sondern auch von zeitgenössischen Geschlechterrollendiskursen bestimmt, wobei viele Altorientalisten nicht unbedingt eine besonders progressive oder offene Einstellung erkennen ließen. Die Tabuisierung bestimmter Aspekte menschlicher und v.a. männlicher Sexualität einerseits und die mangelnde Auseinandersetzung bzw. differenzierende Betrachtung von vermeintlichen Abweichungen von einer, nicht näher definierten, Norm, haben den Blick auf entscheidend wichtige Aspekte verstellt. So sind ›weibliche Herrscher‹ als eine erklärungsbedürftige Anomalie erschienen, ohne dass (quellenkritisch) nach den möglichen Ursachen für diesen Eindruck gefragt oder die Rolle von Frauen in den Gesellschaften des ›Alten Orients‹ näher untersucht worden wäre. Stattdessen wurde die Anomalie zur Abnormalität erklärt und durch die Verknüpfung mit – durch klassische Quellen überlieferten – sexuellen Perversionen untermauert. Herrschern männlichen Geschlechts, die sich nicht ›männlich‹ verhalten hatten, in ihren Vorhaben gescheitert waren oder – noch schlimmer – den Untergang ihrer Dynastie oder sogar des gesamten Reiches erleben mussten, wurden ›weibliche‹ Eigenschaften zugeschrieben. Allerdings hielt sich die Auseinandersetzung mit ›abweichendem‹ Sexualverhalten selbst in diesen Fällen meist in gewissen Grenzen. Das verstellte wiederum die Sicht darauf, dass solche Aspekte in den Kulturen des Vorderen Orients und Ägyptens sehr wohl eine Rolle innerhalb der Gesellschaften und der darin wirkenden Machtverhältnisse gespielt haben.

429 Ganz ausgeblendet wurde dieser Bereich jedoch auch vorher nicht; vgl. z.B. Guinan, *Being Sardanapallus*, 16–20, zur frühen Erforschung von Geschlechtskrankheiten in Mesopotamien gegen Ende des 19. Jh.

Dabei erschöpft sich ein möglicher Ausweg aus diesen zahlreichen Dilemmata und Blockaden nicht in der Erkenntnis, dass Frauen ›auch herrschen können‹ und das ›nicht mal schlecht‹; oder darin, dass wir nicht (selbst mit Bezug auf unsere Gesellschaft, keineswegs einheitliche und allgemeingültige) Geschlechterrollenvorstellungen auf den ›Alten Orient‹ und damit pauschal auf verschiedene Kulturen und Zeiten übertragen können.

Geschlechterrollen entziehen sich oftmals einer klaren und eindeutigen Abgrenzung – wenn sie in den Quellen überhaupt thematisiert werden. Sie beeinflussen aber praktisch alle Bereiche menschlicher Kultur und finden ihren Ausdruck durchaus in normativen Vorstellungen und Verhaltensweisen. Daher können diese Aspekte weder komplett ausgeblendet noch ›einfach‹ erklärt werden.



Abb. 10: Semiramis, auf einem Gemälde von Cesare Saccaggi aus dem Jahr 1905.

2.8 Magna Charta? – Der Kyros-Zylinder als erste Erklärung der Menschenrechte

Die Geschichte unseres Kaiserreiches beginnt mit der berühmten Proklamation des Kyros, mit einem der glänzendsten Dokumente, die es über den Geist der Freiheit und Gerechtigkeit in der Geschichte der Menschheit gibt. Aufgrund dieser Charta wurden zum ersten Mal die Meinungsfreiheit und die Menschenrechte, soweit sie in der damaligen Epoche einen Sinn hatten, allen Bürgern des Kaiserreiches zuerkannt. Übergriffe und Plünderungen, die bis dahin zu den Methoden der Sieger zählten, wurden unterbunden; die Fronarbeit fand durch Iran ihr Ende. [...] Im iranischen Kaiserreich fand die menschliche Kultur, Zivilisation und Rechtsordnung ihre höchste Verwirklichung.⁴³⁰

So (re-)konstruierte der Shah von Persien 1967 in seinem Buch »Die soziale Revolution Irans« eine ungebrochene monarchische Traditionslinie von Kyros II. bis zu seiner eigenen Regierung, darin anderen Monarchen nicht unähnlich (vgl. 2.2). Im Oktober 1971 wurden dann großangelegte Feierlichkeiten zu 2500 Jahren Monarchie in Persien abgehalten. Obwohl oder gerade weil diese Festivitäten am Grabmal von Kyros in Parsagadae und danach, mit in historischen Kostümen vorbeiparadierenden Soldaten, in Persepolis abgehalten wurden, erfreute sich die so inszenierte Geschichtsklitterung einer erstaunlich weitreichenden Akzeptanz. Josef Wiesehöfer hat die wichtigsten Diskrepanzen des kaiserlichen »framings« herausgearbeitet:⁴³¹ Schon das Datum der Feierlichkeiten ist schwer nachvollziehbar. Während damals einige Althistoriker auf 530 v. Chr. als das Todesjahr Kyros II. verwiesen, bezogen sich der Shah und – diesem folgend – Wilhelm Eilers, in seiner Rolle als Herausgeber der »Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier des Irans« auf den Einzug Kyros' in Babylon im Jahr 539 v. Chr. – Diese Publikation beweist im Übrigen, dass Fachwissenschaftler mitunter allzu gerne bereit sind, auch die abwegigsten Geschichtsmysmen mitzutragen, solange dies politisch opportun erscheint und großzügig finanziell gefördert wird.⁴³² Mit dem zweiten Datum hätte man die Jubiläumsfeierlichkeiten bereits 1962 ausrichten müssen. Demgegenüber erscheint das Todesjahr Kyros II., welcher noch dazu während eines Eroberungsfeldzuges gefallen war, denkbar ungeeignet für die beabsichtigte Lesart von 2500 Jahren (erfolgreicher)

⁴³⁰ Shah Mohammad Reza Pahlavi, zitiert nach Wiesehöfer, *Kyros, der Shah und 2500 Jahre Menschenrechte*, 58.

⁴³¹ Ebenda, 56–58.

⁴³² Vgl. ebenda, 56, Anm. 7 & 8; 60, Anm. 21 mit der Angabe der zahlreichen Förderer aus der deutschen Industrie, des Bankwesens und staatlicher (bundesdeutscher) Institutionen.

persischer Geschichte. In dem eingangs zitierten Band sprach der Shah gar von einer »iranischen Renaissance« (vgl. 2.6).⁴³³ Wiesehöfer weist darauf hin, dass der Shah sich in seinem herrscherlichen Selbstverständnis als »Vater« seines Volkes gesehen hat und damit höchstwahrscheinlich unmittelbar auf die Kyros betreffenden Schilderungen Herodots (3,89) Bezug nahm. Auch nannte der Shah seinen ältesten Sohn, den 1960 geborenen Reza, mit zweitem Namen Cyrus und wollte 1976 sogar eine eigene Zeitrechnung, die »Kyrosära«, begründen.⁴³⁴

Es erscheint in diesem Zusammenhang beinahe kleinlich zu bemerken, dass Kyros II. wohl nicht – wie damals geschehen – als Stammvater der Achämeniden aufgefasst werden sollte oder dass deren eigentlicher Dynastiegründer Dareios I.⁴³⁵ erst nach einer vermeintlichen »Verfassungsdebatte« über mögliche Alternativen zum König aufsteigen konnte,⁴³⁶ wodurch allerdings keine ungebrochene weder monarchische noch »national-persische« (Herrschafts-)Tradition begründet wurde. Im Übrigen ist auch die Nichtbeachtung der medischen Vorgänger von Kyros im Rahmen der Geschichts-Feierlichkeiten hervorzuheben. In diesem Zusammenhang gilt es dann gleichfalls die durch den Shah vertretene Auffassung Persiens als »Kaiserreich« oder Imperium zu hinterfragen.⁴³⁷

Die Bezugnahme auf die Einnahme Babylons geschah allerdings nicht willkürlich, obwohl ja im Hinblick auf eine »imperiale« Ausdeutung der Geschichte andere Stationen persischer Expansion hätten herangezogen werden können. So z.B. die Eroberung Ägyptens, wodurch das persische Reich erstmals auf einen weiteren Kontinent ausgedehnt wurde. Eine zeitliche Verschiebung der Jubiläumsfeierlichkeiten wäre dann, angesichts des ohnehin eher laxen Umgangs mit historischen Daten, nicht unbedingt nötig gewesen. Allerdings eigneten sich die historischen Schilderungen der Eroberung Ägyptens durch Kambyses weniger gut für eine positive Darstellung persischer Herrschaft.⁴³⁸

433 Zitiert nach: Ebenda, 59.

434 Ebenda, 60.

435 Waters, *Darius and the Achaemenid Line*.

436 Vgl. Gschnitzer, *Die Sieben Perser und das Königtum des Dareios*.

437 Vgl. Wiesehöfer, *Kyros, der Shah und 2500 Jahre Menschenrechte*, 61; Rollinger, *Das teispidisch-achaimenidische Großreich. Ein »Imperium« avant la lettre? & Rollinger, *Monarchische Herrschaft am Beispiel des teispidisch-achaimenidischen Großreichs**

438 Vgl. Jansen-Winkel, *Die Quellen zur Eroberung Ägyptens durch Kambyses*, zur teilweise unkritischen Übernahme besonders negativer griechischer Darstellungen durch Ägyptologen und Althistoriker und zu einer differenzierenden Betrachtungsweise.

Noch während der Feierlichkeiten in Persepolis reiste die Schwester des Shah, Aschraf Pahlawi am 14. Oktober 1971 zum Sitz der Vereinten Nationen in New York und übergab dem Generalsekretär Sithu U Thant eine Replik des sogenannten Kyros-Zylinders, den der namengebende König nach seinem Einzug in Babylon hatte anfertigen lassen und bezeichnete diesen als älteste »Deklaration der Menschenrechte«. ⁴³⁹ Das Objekt wurde im Foyer des UNO-Hauptgebäudes in einer Glasvitrine – neben dem »ersten Friedensvertrag der Weltgeschichte« zwischen Ramses II. von Ägypten und dem Hethiter Hattušili III. ⁴⁴⁰ – ausgestellt und dient seither in ganz unterschiedlichen Kontexten als der früheste Beleg einer – so auch durch den Shah propagierten (vgl. Einleitungszitat) – Grundrechte-Charta. Wie wirkmächtig diese, völlig haltlose, Interpretation des Objektes gewesen ist, mag daran abgelesen werden, dass das Original 2009 durch das Britische Museum, unter großer öffentlicher Anteilnahme, an das Nationalmuseum in Teheran verliehen wurde und damit zum zweiten Mal, nach den Jubiläumsfeierlichkeiten von 1971 in den Iran gelangte. ⁴⁴¹ Inwieweit die Islamische Republik, damals vertreten durch Präsident Ahmadineschād sich dabei zurecht als der würdigere Erbe der vermeintlichen zivilisatorischen Errungenschaft betrachten durfte, bliebe zu klären, jedenfalls hatte schon der Shah sich nicht wirklich überzeugend als Bewahrer von Menschenrechten profilieren können. – Auch im Deutschen Bundestag lag übrigens zeitweilig ein Antrag zur öffentlichen Ausstellung einer Kopie des Zylinders vor, der aber inzwischen wieder zurückgezogen wurde. ⁴⁴²

Das grundsätzlich positive Kyros-Bild ist durch zwei voneinander unabhängige Überlieferungstraditionen erzeugt worden: ⁴⁴³ Zum einen die Schilderungen griechischer Schriftsteller, wie Herodot und insbesondere Xenophon und zum anderen die jüdische Überlieferung, u. a. im Buch Esra (vgl. 2.3), ⁴⁴⁴ die von der Rückführung der Israeliten durch Kyros aus dem babylonischen Exil und der Genehmigung zur

439 Schulz, *Der falsche Friedensfürst*, 126.

440 Vgl. zu den Hintergründen: Klengel, *Hattuschili und Ramses, Hethiter und Ägypter*.

441 Vgl. Curtis, *The Cyrus Cylinder*.

442 Schulz, *Der falsche Friedensfürst*, 128.

443 Einen guten Überblick bietet: Kuhr, *The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy*; darin eine quellenkritische Auseinandersetzung mit der Inschrift des Zylinders: 85–92.

444 Dazu: Bickerman, *The Edict of Cyrus in Ezra 1*.

Wiedererrichtung des Tempels in Jerusalem berichtet.⁴⁴⁵ Dem entspricht, zumindest formal,⁴⁴⁶ der Text des Kyros-Zylinders, dessen umlaufend angebrachten Keil-Inschrift in akkadischer Sprache auf dem an beiden Enden konisch zulaufenden Tonzylinder, über die Wiederbelebung von Kulturen, die Rückführung von Exulanten, v.a. aber über verschiedene bauliche Restaurierungsmaßnahmen berichtet. – Was bei einer Bauinschrift nicht verwundert.

In der Bewertung der verschiedenen Rezeptionsstränge kommt Wiesehöfer zu dem Schluss:

Die herodoteische Milde, die xenophotische Begabung, die alttestamentliche Bestimmung und die Gottesfurcht des Kyros ergänzten sich für viele Betrachter zu einer stimmigen Charakterstudie des ersten Perserkönigs.⁴⁴⁷

Quellenkritisch merkt er hierzu an, dass Herodot durchaus negative Eigenschaften des Kyros erwähnt, diesen allerdings mit den achämenidischen Perserkönigen seiner eigenen Zeit kontrastiert. Im unmittelbaren Vergleich kommt Kyros recht günstig davon und fungiert sogar als positives Gegenbeispiel zu den bedrohlichen ›orientalischen Despoten‹ aus der Zeit der Perserkriege. Die »*Kyroupaideia*« (~ Erziehung des Kyros) von Xenophon muss gleichfalls quellenkritisch eingeordnet werden. Zwar kannte der Offizier Xenophon das Perserreich aus eigener Anschauung und dürfte mit persischen Erzähltraditionen in Berührung gekommen sein. Dennoch erörtert er in seinem Werk v.a. die Frage nach den Eigenschaften eines idealen Staatsmannes, wozu ihm Kyros als Projektionsfläche dient. Auch die jüdische Überlieferung ist vorrangig auf eigene historische Legitimation bzw. eine teleologische Interpretation der historischen Figur des Kyros als Werkzeug Jahwes gerichtet.⁴⁴⁸

⁴⁴⁵ Was im Übrigen zu einer Vereinnahmung durch Israel geführt hat. Anlässlich der Jubiläumsfeierlichkeiten des Shah bezeichnete der ehemalige israelische Premierminister David ben Gurion Kyros als: »Begründer der jüdisch-iranischen Freundschaft«; vgl. Wiesehöfer, *Kyros, der Shah und 2500 Jahre Menschenrechte*, 64; noch 2015 hat die israelische Post eine Briefmarke mit einer Abbildung des Kyros-Zylinders herausgebracht; vgl. Israel Post: <https://services.israelpost.co.il/mall.nsf/prodsbycode/992?OpenDocument&L=EN>; und im Jahr 2018 gab eine private Organisation sogar eine Münze heraus, die Donald Trump mit Kyros gleichsetzte, weil der amerikanische Präsident Jerusalem als Hauptstadt Israels anerkannt hatte. In einigen Varianten, der in unterschiedlichen Prägungen und Legierungen im Internet angebotenen Münzen ist der Zylinder abgebildet; vgl. AP-News: <https://apnews.com/article/donald-trump-israel-middle-east-international-news-ap-top-news-b5a9aaa901654c7bae00378cb95e7e7a>.

⁴⁴⁶ Zu den Bezügen jüdischer und persischer Tradition: Smith, *II Isaiah and the Persians*.
⁴⁴⁷ Wiesehöfer, *Kyros, der Shah und 2500 Jahre Menschenrechte*, 64.

⁴⁴⁸ Vgl. ebenda, 64–66.

Zu guter Letzt gilt es die Inschrift des Kyros-Zylinders selbst quellenkritisch einzuordnen, der als Bauinschrift in ein Mauerwerk eingelassen und so nicht öffentlich lesbar war. Solche Inschriften wurden in Mesopotamien seit dem 3. Jahrtausend in Gebäudefundamente eingelassen. Durch die Lehmziegelarchitektur waren häufige Restaurierungsmaßnahmen erforderlich, die durch den jeweils amtierenden Herrscher durchgeführt werden mussten. – Das Auffinden der Bauinschriften vorangegangener Herrscher und die Deponierung einer eigenen können somit zunächst vorrangig als ein legitimatorischer Akt aufgefasst werden. Diesem Zweck diene dann auch die Betonung der Erfüllung wichtiger Eigenschaften und Pflichten mesopotamischer Herrscher, wie Gerechtigkeit und Fürsorge für die Untertanen, die Sicherstellung des Kultbetriebes und eben die Instandhaltung der dafür benötigten ›öffentlichen Infrastruktur‹. Kyros folgte also dem Vorbild früherer Herrscher Babylons, um seine Machtübernahme abzusichern. Dabei spielen bei der Abfassung und Formulierung des Textes durchaus ganz spezifische historische Rahmenbedingungen eine Rolle, die vor dem Hintergrund der persischen Herrschaft in und über Babylonien eingeordnet werden müssen. Andererseits wandte sich der neue Machthaber aber mit dieser Inschrift nicht direkt an seine Untertanen. In seiner Bearbeitung eines später gefunden Textfragmentes der Inschrift des Kyros-Zylinders fasste Paul Reinhard Berger dies folgendermaßen zusammen:

Die Kyros-Inschrift bietet demnach kein originäres Wort aus dem Munde des Kyros, sondern die theologische Sprachregelung für die politischen Vorgänge, die den späteren Bauherren bzw. der Nachwelt zugeordnet ist.⁴⁴⁹

Um die Inhalte und die daraus abgeleiteten kulturhistorischen Schlussfolgerung besser nachvollziehbar werden zu lassen, soll hier der Inschriftentext in der Übersetzung von Hans-Peter Schaudig vollständig wiedergegeben werden.⁴⁵⁰

Der Text beginnt mit einer Kritik an dem durch Kyros abgesetzten letzten babylonischen König Nabonid und dessen Versäumnissen und Verfehlungen im Bereich des Götterkultes, welche v.a. den babylonischen Stadtgott Marduk benachteiligt hätten:

⁴⁴⁹ Berger, *Der Kyros-Zylinder mit dem Zusatzfragment BIN II Nr. 32*, 218.

⁴⁵⁰ Schaudig, *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Grossen*, 550–556.

- (1) Als [...]
- (2) [... Welt]gegenden
- (3) [...] ein Geringer wurde eingesetzt zur Herrschaft seines Landes,
- (4) u[nd ...] ließ er über sie gelegt sein,
- (5) ein Ebenbild Esangils⁴⁵¹ ma[chte er, und ...] für Ur und den Rest der Kultstädte,
- (6) eine Kultordnung, die sich für sie nicht gehörte, [ein unheiliges] Sch[auopfer ... ohne] sich zu fürchten sprach er täglich immerzu, und als Gehässigkeit
- (7) ließ er die Regelopfer aufhören (und) gr[iff in die Riten ein ... se]tzte er dauernd in den Kultstädten, Marduk, den König der Götter, zu ehren, br[ach]te er in seinem Inneren zu Ende.
- (8) Böses für seine Stadt [t]at er immer wieder, täglich [...] seine [Mensch]en, durch ein Joch ohne Ausruhen richtete er sie zugrunde allesamt.⁴⁵²

Die Götter Babyloniens sind empört und wenden sich gegen den König. An seiner Stelle wählen sie Kyros als ›Befreier‹:

- (9) Auf ihre Klage hin geriet der Enlil⁴⁵³ der Götter zornig in Wut, u[nd ...] ihr Umriß, die Götter, die in ihnen wohnten, verließen ihre Cellae.
- (10f.) Zu seinem (Marduks) Zorn ließ er (sie) nach Bābil hineinbringen. Marduk, der e[rhabene (, der) Enlil der Götter,] wurde umgestimmt, wandte der Gesamtheit der Wohnstätten, deren Wohnung darniederlag, und den Menschen des Landes Sumer und Akkad, die zu Leichen geworden, [sein] Gemüt zu (und) faßte Erbarmen, alle Länder insgesamt sah er prüfend an u[nd]
- (12) suchte gründlich und ergriff dann mit seiner Hand einen gerechten König, seinen Herzenswunsch, Kūraš, den König der Stadt Anšan,⁴⁵⁴ berief er mit seinem Namen, zur Königsherrschaft über das gesamte All nannte er seinen Namen.

⁴⁵¹ = Tempel des Gottes Marduk in Babylon.

⁴⁵² Der babylonische König Nabonid hatte sich aus Babylon in die arabische Oase Teima zurückgezogen und dort den Kult des Mondgottes Sin besonders gefördert. Die Kontrolle über Babylon hatte er seinem Sohn übertragen und sah sich, seitens der Marduk-Priesterschaft in Babylon dem Vorwurf einer Vernachlässigung seiner kultischen Pflichten gegenüber dem Stadtgott ausgesetzt; vgl. Weisberg, *Polytheism and Politics*.

⁴⁵³ = ›Hauptgott‹ des sumerischen und akkadischen Pantheons.

⁴⁵⁴ Die Stadt Anshan, etwa 50 km südlich des heutigen Shiraz im Iran gelegen, war eine bedeutende Stadt des Reiches von Elam gewesen und später zu einem der Zentren des

Dieser hatte sich zuvor schon als Heerführer bewährt und kann, mit Hilfe der Götter, Babylonien – sogar ohne den Einsatz militärischer Mittel erobern:

- (13f.) Das Land der Gutäer,⁴⁵⁵ den ganzen Meder-Haufen, beugte er nieder zu seinen Füßen, die Menschen, die Schwarzköpfigen,⁴⁵⁶ die er seine Hände erreichen ließ, weidet (jen)er dauerhaft in Wahrheit und Gerechtigkeit. Marduk, der große Herr, der seine Menschen leitet, sa[h] freudig seine guten Taten und sein gerechtes Herz, (15) daß er nach seiner Stadt Bābil gehe, befahl er, ließ ihn einschlagen den Weg nach Bābil, und wie ein Freund und Gefährte ging er zu seiner Seite einher,
- (16) seine zahlreichen Truppen, deren Zahl wie (die Menge des) Flußwassers nicht bestimmt werden kann, gingen dabei mit ihren Waffen gegürtet zu seiner Seite einher.
- (17) Ohne Kampf und Schlacht ließ er ihn in Bābil einziehen, seine Stadt Bābil rettete er aus der Drangsal, Nabû-na'id, den König, der ihn nicht fürchtete, füllte er in seine Hand.
- (18) Die Menschen von Bābil allesamt, die Gesamtheit des Landes Sumer und Akkad, Fürsten und Statthalter, beugten sich unter ihn (und) küßten seine Füße, sie freuten sich seines Königtums (und) ihr Gesicht leuchtete.
- (19) Als den Herrn, der durch das (zurecht) in ihn (gesetzte) Vertrauen alle To(dgeweih)ten am Leben hielt, aus Not und Bedrängnis alle Welt errettete, segneten sie ihn immerzu (auf das) Süß(este), priesen seinen Namen.

Der nachfolgende Abschnitt beschreibt die Folgen dieses ›welthistorischen‹ Ereignisses, welches nicht nur die bisherige Geschichte von Kyros' Dynastie bekrönt, sondern auch die Götter (insbesondere Marduk) und Einwohner Babyloniens glücklich stimmt:

- (20) Ich bin Kūraš, der König der Welt, der große König, der mächtige König, der König von Bābil, der König des Landes Sumer und Akkad, der König der vier Weltgegenden, (21) der Sohn des Kambužiya [= Kambyses I.], des großen Königs, des Königs der Stadt Anšan, der Enkel des Kūraš [Kyros I.], des großen Königs,

Perserreiches aufgestiegen.

455 = Eine alte babylonische Bezeichnung für die Region des iranischen Hochlandes.

456 = Eine althergebrachte Bezeichnung der Bewohner Mesopotamiens.

des König[s der S]tadt Anšan, der Nachkomme des Čišpiš [= Teispes], des großen Königs, des Königs der Stadt Anšan, (22) ewiger Same des Königtums, dessen Regierung Bēl und Nabû⁴⁵⁷ liebgewonnen haben, dessen K[öni]gtum sie zu ihrer (eigenen) Herzensfreude begehrten. Als ich in Frieden n[a]ch Bābil eingezogen war,

- (23) schlug ich unter Jubel und Frohlocken im Königspalast die Wohnung (meiner) Herrschaft auf. Marduk, der große Herr, setzte mir zum Geschick mein überaus weites Herz (, als Zeichen) eines (Königs), der Bābil liebt, und ich suche ihn (daher) täglich zu verehren.

Da der Eroberer kampflos in die Stadt eingezogen ist, gilt seine Sorge zunächst der Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung und der ›Befreiung‹ der Einwohner von den Bedrückungen, die durch den abgesetzten König Nabonid verursacht worden sind. Ebenso beginnt ein umfangreiches Programm zur Instandsetzung der öffentlichen Infrastruktur und zur Wiederbelebung des Götterkults:

- (24) Meine zahlreichen Truppen gingen in Bābil einher im Frieden, die Gesamtheit des Landes Sumer und Akkad ließ ich einen Stör[enfr]ied nicht bekommen.
- (25) Die Stadt Bābil und alle ihre Kultstätten suchte ich wohlbehalten auf. Die Einwohner von Bābil [... d]ie er (Nabonid) gegen den Will[en der Gött]er in einem Joch, das sich für sie nicht gehörte, hat Dienst tun lassen (?)
- (26) ihrer Erschöpfung verschaffte ich Ruhe, ließ ablösen ihr Joch. Über [meine guten] Taten freute sich Marduk, der große Herr, und
- (27) mich, Kūraš, den König, der ihn fürchtet, und Kambužiya [= den späteren Kambyzes II.], den Sohn, den Sproß [meines] Leibes, [und] die Gesamt[heit] meiner Truppen
- (28ff.) segnete er freundlich, und wohlbehalten gi[n]gen wir vor ihm gut [einher. Auf seinen] erhabenen [Befehl] brachte mir die Gesamtheit der Könige, die auf Thronen sitzen, der ganzen Welt, vom oberen Meer bis zum unteren Meer,⁴⁵⁸ die in [fernen] Be[zirken] wohnen, (und) die Könige des Landes der Amoriter, die in Zelten

457 Bēl = »Herr«, als Bezeichnung verschiedener Gottheiten; Nabû = Sohn des Marduk, Gott der Schreibkunst und insbesondere mit der Investitur des Königs betraut.

458 = Bezeichnung des Mittelmeeres und des Persischen Golfes.

- wohnen, allesamt ihren schweren Tribut, und in Bābil küßten sie meine Füße. Von [Bābil] bis zur Stadt Aššur und Susa,
- (31) Akkade, dem Land von Ešnunna, der Stadt Zabbān, der Stadt Meturnu, Dēr bis zur Grenze zum Land der Gutäer, die Kultstäd[te jen]seits des Tigris, deren Wohnung(en) seit früher darniederlagen,
- (32) die Götter, die in ihnen gewohnt hatten, brachte ich an ihre Orte zurück und ließ (sie) ewige Wohnung aufschlagen. Alle ihre Menschen versammelte ich und brachte (sie) an ihre Wohnstätten zurück,
- (33f.) und die Götter des Landes Sumer und Akkad, die Nabû-na'id zum Zorn des Herrn der Götter hineingebracht hatte nach Bābil, ließ ich auf Befehl Marduks, des großen Herrn, wohlbehalten in ihren Gemächern bewohnen die Wohnung (ihrer) Herzensfreude.⁴⁵⁹ Alle Götter, die ich in ihre Kultstädte hineingebracht habe,
- (35) mögen täglich vor Bēl und Nabû vom Langewähren meiner Tage reden, mögen sprechen Wort(e) meines Wohls und zu Marduk, meinem Herrn, sagen: »Des Kūraš, des Königs, der Dich fürchtet, und des Kambužiya, seines Sohnes,
- (36) [...] Die Menschen von Bābil segneten (mein) Königtum, die Länder alle ließ ich in ruhiger Wohnung wohnen.
- (37) [... Ga]ns, 2 Enten und 10 Wildtauben über die Gans, die Enten und die Wildtauben hinaus
- (38) [...] machte ich [tä]glich üppig. Die Mauer Imgur-Ellil,⁴⁶⁰ die große Mauer von Bābil, ihre [Wa]che zu stärken suchte ich dringend und [...]

Wie im Rahmen einer Bauinschrift zu erwarten, geht der Text auf das Ausmaß der Restaurierungsarbeiten ein und vergleicht diese dabei mit den Leistungen vorangegangener Bauherren. Bauinschriften bedeutender Vorgänger werden dabei freigelegt und in der eigenen erwähnt:

- (39) [...] Der Kai aus Backsteinen am Ufer des Stadtgrabens, den ein König früherer Zeit geb[aut, doch nicht voll]endet hat sein Werk,
- (40) [..., die Stadt (damit) nicht umgeben hatte] nach außen hin, was ein König früherer Zeit nicht gebaut hatte, seine Truppen, das Aufgebo[t seines Landes ... in/nach] Bābil [hin]ein

459 Dies Ausführungen beziehen sich also ausschließlich auf den Raum Mesopotamien und nicht etwa auf die Levante oder Israel.

460 = Name der Stadtmauer von Babylon.

- (41) [... in Asphal]t und Backstein baute ich (sie) neu und [vollendete i]hr [Werk].
- (42f.) [... gewalt]ige [Türen aus Zedern] mit einer Verkleidung aus Bronze, Schwellen und Türza[pfen, aus Erz gegossen, befestigte ich in all' i]hren [Toren. ... Die I]nschrift Aššur-bāni-aplis, eines Königs, der [mir] voranging, [die ich darin geseh]en,
- (44) [...]
- (45) [... bis in E]wigkeit.

Der 1879 durch den syrischen Archäologen Hormuzd Rassam entdeckte und später an das Britische Museum gelangte Zylinder,⁴⁶¹ wurde bereits 1880 durch Henry C. Rawlinson übersetzt und publiziert. In seiner Erstveröffentlichung ging der Assyriologe bei der Interpretation und historischen Einordnung zwar so weit, die Inschrift als »perhaps the most interesting Cuneiform document that has been yet discovered« zu bezeichnen, begründete dies aber v.a. mit dem Verweis auf die geschilderten genealogischen Hintergründe und die zu der Herkunftsregion des Kyros. Ausführlich besprach Rawlinson die religiösen Inhalte und kam zu dem Schluss, Kyros sei: »no doubt tolerant in the extreme« gewesen.⁴⁶² Aus dieser »religiösen Toleranz« ist später das Menschenrecht auf freie Religionsausübung abgeleitet worden. Eine solche Überlegung hat Rawlinson nicht ausgeführt. Weiterhin muss seine Einschätzung dadurch relativiert werden, dass hier höchstwahrscheinlich ein direkter Vergleich mit den Königen Assyriens zugrunde gelegen hat, die lange Zeit als besonders grausam in ihrer Herrschaftsausübung und Eroberungspolitik eingeschätzt wurden.⁴⁶³ Mitte der 70er Jahre des 20. Jh. legte der ungarische Orientalist János Harmatta formal-stilistische Bezüge der Inschrift des Kyros-Zylinders mit literarischen Vorbildern aus der Zeit Assurbanipals offen. Zwar dürfte es sich dabei zunächst v.a. um eine »praktische« Orientierung an rezenten Vorbildern für eine solchen

⁴⁶¹ Zur Geschichte der Entdeckung: Taylor, *The Cyrus Cylinder: Discovery*.

⁴⁶² Rawlinson, *Notes on a Newly-Discovered Clay Cylinder*, 70 (Zitat 1); 74–75 (Genealogie); 75–79 (zur Herkunft der Perser); 79–83 (zur Religion); 83 (Zitat 2 und unmittelbare Bezugnahme auf die biblische Überlieferung).

⁴⁶³ Vgl. dazu kritisch: Van der Spek, *Did Cyrus the Great introduce a new policy towards subdued nations?*, bes. 279, wo darauf hingewiesen wird, dass auf dem Kyros-Zylinder lediglich die Rückführung von Götterbildern und Tempelmobilien von Gottheiten aus Mesopotamien, bzw. aus Regionen östlich des Tigris erwähnt ist; zuletzt ausführlich in Van der Spek, *Cyrus the Great, Exiles, and foreign Gods*; Zur Frage der vermeintlich besonderen Grausamkeit der Assyrer s. Fuchs, *Waren die Assyrer grausam?*

Inschrift gehandelt haben,⁴⁶⁴ es steht aber zu vermuten, dass die zeitgenössischen babylonischen Schreiber ihren neuen Herren durch eine Bezugnahme auf den großen Assyrerkönig nicht unbedingt zu verärgern fürchteten. Piotr Michalowski, ist nach seiner Analyse des später gefunden Textfragmentes sogar zu dem Schluss gelangt, dass Kyros sich ganz bewusst auf seinen großen assyrischen Vorgänger bezogen und gleichzeitig seinen babylonischen Gegenspieler, den gestürzten König Nabonid, »ausradiert« hat:

By invoking Assurbanipal, Cyrus accomplished three related goals. First, he upended and appropriated the very essence of Nabonidus' identity; [...]. Second, he invoked [...] [Assurbanipal's] return of the statue of Marduk to Babylon, thereby establishing his own ideological claim to legitimate power and divine sanction. [...]. And third, he implied that he and not Nabonidus ruled over the legitimate extension of the Assyrian empire.⁴⁶⁵

Politische Legitimation durch Emulation historischer Vorbilder, insbesondere im Bereich religionspolitischer Maßnahmen, bei denen sich der neue Herrscher zusätzlich positiv gegenüber dem beseitigten Vorgänger abhebt, wären also demnach die hinter der Abfassung der Inschrift auf dem Kyros-Zylinder zu erkennende Strategie.

Amélie Kuhrt hat sich mit diesem »Image« und der tatsächlichen Machtausübung von Kyros in Babylonien kritisch auseinandergesetzt. Nach einer gründlichen Aus- und Neubewertung der zur Verfügung stehenden Quellen kommt sie zu dem Schluss:

Although the evidence is not immense, it is sufficient to counter the image of the Cyrus of modern European and Judeo-Christian tradition. Instead of a young idealistic liberator with a new vision for ruling the world, we can begin to define a king, heir to an already fairly significant realm, who deployed both brutal and placatory gestures in a calculated and effective manner. [...]

Building on the local infrastructure in order to administer newly conquered territory was a standard and logical interim measure for any conqueror. In terms of religious tolerance, too, it is hard to define the difference between Assyrian and Achaemenid practices. [...]

Finally, political considerations motivated Cyrus's actions at every step. In order to establish and consolidate control as firmly as possible, he needed to woo the support of local elites, something best done by accommodating himself to local norms whenever possible. But this was preceded by victory in

⁴⁶⁴ Harmatta, *The Literary Patterns of the Babylonian Edict of Cyrus*, 224; 230.

⁴⁶⁵ Michalowski, *Biography of a Sentence*, 210.

battle and a definitive show of force, followed by no uncertain reminders to new subjects of their subservient position. What we can define of his career fits smoothly with the behaviour of his imperial predecessors and successors.⁴⁶⁶

Kyros erscheint somit als keine Ausnahme zu einer lange etablierten Tradition von Herrschaftspraktiken im Vorderen Orient. Zwar gibt es einige Besonderheiten, die sich aus seiner Herkunft von außerhalb Mesopotamiens erklären lassen und ihn dazu bewegen, dem Vorbild dortiger Herrscher nachzueifern, alles in allem bestätigt sich aber der von Kuhrt herausgearbeitete Befund, wonach Kyros ein machtbewusster und pragmatisch handelnder Eroberer gewesen ist und nicht von idealistischen Bestrebungen zur Durchsetzung der Menschenrechte geleitet war.

Vergegenwärtigt man sich noch einmal die Klassifikation der Inschrift des Kyros-Zylinders als Bauinschrift, wird vollends deutlich, dass es sich dabei nicht um ein ›Edikt‹, einen ›Erlass‹ oder gar die Gewährung grundlegender Freiheitsrechte gehandelt haben kann. Dabei gilt es einerseits anzumerken, dass Babylonien auf eine weit zurückreichende Rechts- bzw. Gesetzstradition zurückblicken konnte,⁴⁶⁷ und andererseits persische Einflüsse auf die Rechtssprechung, bzw. Rechtsauffassung erst für die Regierungszeit Dareios I. gut dokumentiert sind.⁴⁶⁸

In dem hier geschilderten Fall historiographischen ›framings‹ erstaunt das Ausmaß der Geschichtsumdeutung und die weitreichende Wirkung und Akzeptanz einer offensichtlich jeder wissenschaftlichen Grundlage entbehrenden Behauptung. Weder ist Kyros II. ein ›aufgeklärter‹ Monarch mit einem besonders ausgeprägten Gerechtigkeitsbewusstsein gewesen – bzw. hob sich darin nicht entscheidend von vorangegangenen Herrschern ab, noch beabsichtigte er mit der Bauinschrift des nach ihm benannten Zylinders eine Grundrechtecharta zu veröffentlichen. Dennoch haben ganz unterschiedliche Interessengruppen – der Shah von Persien, Israelis aber auch die Islamische Republik und einige Vertreter der Vereinten Nationen – das Narrativ von Kyros als Verkünder der Menschenrechte angenommen. Geschichte wird hierbei nicht mehr interpretiert oder in einer bestimmten Weise gedeutet, man darf wohl sagen, sie wurde erfunden oder erdichtet.

⁴⁶⁶ Kuhrt, *Cyrus the Great of Persia: Images and Realities*, 180–181.

⁴⁶⁷ Einen Überblick bietet: Neumann, *Recht im antiken Mesopotamien*, darin zu Babylon: 82–111.

⁴⁶⁸ Vgl. Kleber, *Dātu ša šarri: Gesetzgebung in Babylonien unter den Achämeniden*.

Doch worin besteht die Motivation? Menschenrechte und religiöse Toleranz sind sicher etwas, mit dem sich Machthaber, spätestens im 20. Jh. schmücken wollen. Die Idee, dass Kyros ›der Große‹ gewissermaßen die Neubegründung des Judentums im Land seiner Entstehung ermöglicht hat, wodurch diese ›Befreiung‹ aus der babylonischen Gefangenschaft eine dramatische Aufwertung erfährt, erscheint gleichfalls attraktiv und bietet zahlreiche Möglichkeiten zur ›historischen‹ Argumentation bis in gegenwärtige Konflikte. Jenseits solcher Partikularinteressen scheint es aber ein universelles Bedürfnis zu geben, bestimmte Errungenschaften der Neuzeit mit einem altherwürdigen Stammbaum auszustatten. Dabei wird bemerkenswerter Weise ein entscheidender Unterschied zwischen der Erklärung der Menschenrechte im Zuge der Französischen Revolution und früheren Rechtsgarantien, wie etwa der Magna Charta sowie – wollte man die historische Fiktion akzeptieren – des Kyros-Zylinders, geflissentlich übersehen: Bis in die europäische Neuzeit werden Rechte durch monarchische Herrscher ausgesuchten Personengruppen – und damit keinesfalls universell – ›gewährt‹ bzw. durch sie garantiert. Selbst wenn es in Kyros' Absicht gelegen hätte, die Babylonier durch die Gewährung bestimmter Privilegien sich gewogen zu stimmen, wären seine Gnadenerweise nicht nur auf eine von ihm bestimmte Gruppe beschränkt, sondern v.a. an seine Person, als Garant der neugeschaffenen Rechtsordnung gebunden gewesen. Was das mit einem modernen Verständnis grundlegender und universeller Menschenrechte zu tun haben soll, bleibt schleierhaft. Im Kontext der Jubiläumsfeiern eines autokratischen Systems mochte selbst eine solche historische Fiktion noch attraktiv erscheinen, außerhalb dieses Kontextes verliert diese ›kreative Lesart‹ altorientalischer Geschichte jede Strahlkraft.



Abb. 11: Emblem der 2500-Jahr-Feiern in Persepolis, vom 12. bis 16. Oktober 1971 mit dem sog. Kyros-Zylinder im Zentrum.

2.9 Karthago – Freund und Feind

Die Zuordnung Karthagos zu einem Bereich der historischen Forschung ist nicht unproblematisch, da die Karthager ebenso wie die Phönizier generell als ›Grenzgänger zwischen Orient und Okzident‹ zu betrachten sind. Aus diesem Grunde besteht die Gefahr, dass sich keine Disziplin für sie zuständig fühlt und statt dessen auf andere Wissenschaftsbereiche verweist. Gerade karthagische Geschichte befindet sich noch mehr als die Geschichte der Phönizier in der Levante in einer Zwitterstellung, da kulturelle und politische Kontakte sowohl nach Westen und Osten feststellbar sind.⁴⁶⁹

Die hier geschilderte Problematik spiegelt sich in der wissenschaftsgeschichtlichen Auseinandersetzung bzw. der Untersuchung der Rezeption Karthagos in der europäischen und deutschen Geschichtsschreibung wider. Erschwerend kommt dabei die richtigerweise vorgenommene Differenzierung zwischen ›Karthagern‹ und ›Phöniziern‹ hinzu, die zwar nicht losgelöst voneinander betrachtet werden können, aber, wie oben geschildert, durchaus in verschiedene disziplinäre Zuständigkeitsbereiche fallen.⁴⁷⁰

Für die Geschichte der Phönizier hat u.a. ein Ägyptologe, der an der Universitätsbibliothek Göttingen tätige Richard Pietschmann bereits 1889 eine umfassende Darstellung vorgelegt.⁴⁷¹ Auch für die mitunter ambivalente Rezeption Karthagos ist schon das Fallbeispiel eines weiteren Ägyptologen vorgestellt worden (vgl. 2.5).⁴⁷²

In diesem Zusammenhang gleichermaßen bemerkenswert sind die Beobachtungen Paul Lesers zur (Nicht-)Berücksichtigung der Phönizier als Angehörigen eines eigenen »Kulturkreises«. Hierzu zitiert er den ›Anthropo-Geographen‹ Friedrich Ratzel mit den Worten:

Phönizien war eigentlich nur auf küstenweise Ausbreitung angelegt, ihm fehlte die Möglichkeit innerer Erstarkung zu einem wohlgegliederten Staat. Daher mangelt der Geschichte dieses Volkes das Zusammengefaßte, der strahlende Mittelpunkt und es ist kein Zufall, daß die Historiker sie so oft aufzuzählen vergessen, wenn sie von den alten Kulturkreisen sprechen, als

⁴⁶⁹ Trapp, *Darstellung karthagischer Geschichte in der deutschen Geschichtswissenschaft*, 23.

⁴⁷⁰ Zu dieser Problematik übersichtlich: Sommer, *Die Phönizier*, 7–8; 11–15.

⁴⁷¹ Pietschmann, *Geschichte der Phönizier*; zu Pietschmann: Gertzen, *Bewahrer hermetischer Schriften*.

⁴⁷² Wobei politische Instrumentalisierung und wissenschaftliche Auseinandersetzung eine enge Verbindung eingegangen sind; vgl. Bissing, *Karthago und seine griechischen und italischen Beziehungen*.

welche uns gewöhnlich nur diejenigen bezeichnet werden, deren Mittelpunkt am Euphrat, am Nil, in Attika und an der Tiber zu suchen sind.⁴⁷³

Für die Alte Geschichte liegt durch die Dissertation von Marina Trapp aus dem Jahr 2003 eine umfassende Auseinandersetzung mit der Wahrnehmung und Darstellung Karthagos in den Arbeiten deutscher Althistoriker vor. Obwohl, oder gerade weil das Thema nicht durch eine Disziplin oder durch eine Forschungsnation gewissermaßen ›besetzt‹ und in einem bestimmten Sinne ausgedeutet worden ist, erfreut sich die Rezeption und historische Ausdeutung Karthagos international großer Aufmerksamkeit.⁴⁷⁴

Speziell für die auf Karthago bezogene Antikerezeption, bzw. -darstellung während des »Dritten Reiches« ist der von Michael Sommer und Tassilo Schmitt herausgegebene Sammelband »Van Hannibal zu Hitler« zu nennen.⁴⁷⁵

Die unterschiedlichen, noch mehr aber die ähnlichen Auffassungen über Karthago, die in ihrem jeweiligen nationalen Kontext diametral in Erscheinung treten, bzw. stark variieren können, erhöhen zusätzlich den Reiz solcher Untersuchungen: So lässt sich die Identifikation Karthagos mit dem ›perfiden Albion‹ bereits in die Zeit der französischen Revolution zurückverfolgen,⁴⁷⁶ und erscheint auch danach, etwa wenn der französische Historiker Jules Michelet, vor dem Hintergrund der französisch-britischen Auseinandersetzungen während der napoleonischen Kriege, Rom mit Frankreich, Karthago aber mit den Briten identifizierte.⁴⁷⁷ Bereits im 16. Jh. war die Vorstellung aufgekommen, dass Großbritannien ursprünglich von den Phöniziern kolonisiert worden sei, was während des 19. Jh. von britischen Altertumsforschern durchaus begeistert aufgenommen wurde. Sogar als sich erwiesen hatte, dass zuvor aufgestellte Behauptungen zu sprachlichen Bezügen zum

473 Zitiert nach: Leser, *Zur Geschichte des Wortes Kulturkreis*, 5; darin zu Ratzel: 2, Anm. 7.

474 Zuletzt für Italien: Giammellaro, *Carthage he Deceitful and Perfidious Albion*, davor: Liverani, *L'immagine dei fenici nella storiografia occidentale* – allerdings mit einer internationalen Perspektive; Loreto, *L'idea di Cartagine nel pensiero storico tedesco* – das deutsche Beispiel behandelnd; in Frankreich: Bonnet, *Carthage, l'« autre nation »*; für Großbritannien: Champion, *The appropriation of the Phoenicians in British imperial ideology*; und für die antike Karthago-Rezeption: Modrow, *Vom punischen zum römischen Karthago*, s.a. Gruen, *Rethinking the Other in Antiquity*, 115–140.

475 Sommer, *Von Hannibal zu Hitler*.

476 Vgl. Bonnet, *Carthage, l'« autre nation »*, 148–149.

477 Bernal, *Black Athena*, Bd. 1, 342.

Phönizischen nicht mehr länger haltbar waren, beschrieb der britische Historiker und Geistliche George Rawlinson (Bruder des Assyriologen Henry C. Rawlinson) die Phönizier mit den Worten:

the people who of all antiquity had most in common with England and the English – the people who first discovered the British Islands and made them known to mankind at large, and the people who circumnavigated Africa, and caused the gold of Ophir to flow into the coffers of Solomon.

Unter Berufung auf den deutsch-jüdischen Orientalisten Emanuel Oskar Deutsch führte Rawlinson weiter aus:

They were the first systematic traders, the first miners and metallurgists, the greatest inventors, the boldest mariners, the greatest colonizers – while elsewhere despotism overshadowed as with a pall the whole Eastern world, they could boast a form of government approaching to constitutionalism; of all the nations of their time they stood the highest in practical arts and science.⁴⁷⁸

Es kann daher kaum verwundern, dass sich viele Briten gerne und bereitwillig mit den Phöniziern, als Händlern, Zivilisationsbringern und Trägern einer frühen Form des Verfassungsstaates identifiziert haben. Allerdings gab es alternative Geschichtskonstruktionen, die zu einer nationalen Identitätsbildung beitrugen. V.a. der ›semitische‹ Charakter der Phönizier bereitete einigen dabei Kopfzerbrechen.⁴⁷⁹ Darüber hinaus konnte und wollte man sich auch mit den Römern identifizieren.⁴⁸⁰

Die dabei gleichfalls zunehmend rassistische Lesart historischer Zusammenhänge war wesentlich durch Joseph Arthur Comte de Gobineau und seine Arbeit zur »Inégalité des races humaines« beeinflusst worden. Darin hatte Gobineau ausgeführt, dass:

Cette nation de mulâtres, phénicienne ou carthaginoise, n'eut jamais la moindre idée de justice ni le moindre désir d'organiser, je ne dirai pas d'une manière équitable, seulement tolérable, les peuples soumis à son empire.⁴⁸¹

Die Bevölkerung der karthagischen Pflanzstädte entlang der westlichen Mittelmeerküste bestand für Gobineau also aus »Mulatten«, oder: »ces

478 Nach: Champion, *The appropriation of the Phoenicians in British imperial ideology*, 456.

479 Vgl. zu der komplexen Gemengelage und der Identifikation der Karthager als ›Semiten‹: Liverani, *L'immagine dei fenici nella storiografia occidentale*, 5–11.

480 Champion, *The appropriation of the Phoenicians in British imperial ideology*, 459–460.

481 Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Bd. 2, 287.

populations étaient formées d'une base noire assez épaisse sur laquelle étaient venus se superposer, dans une proportion moindre, des éléments tirés des races blanche et jaune.«⁴⁸² – Egal ob als ›Semiten‹, ›Mischlinge‹ oder aufgrund der aus der vermeintlichen Ethnogenese abgeleiteten Charaktereigenschaften der Karthager, erschienen diese nicht (mehr) in einem vorteilhaften Licht und grundsätzlich den ›indogermanischen‹ Römern unterlegen.⁴⁸³

In Deutschland bestand zunächst weder der Bedarf nach einem antikisierten Englandfeindbild, welches später umso bereitwilliger aufgenommen wurde,⁴⁸⁴ noch nach einem exotisierenden völkischen Herkunftsmythos. Wie in England, dabei aber sehr viel konsequenter, war die historische Identitätsfindung der sich ausbildenden deutschen Nation auf die ›Germanen‹ gerichtet.⁴⁸⁵ Allerdings spiegelten die ersten Untersuchungen zum Thema gerade das staats- oder verfassungskundliche Interesse wider, welches schon in den entsprechenden Zuschreibungen Rawlinsons oder der Verneinung solcher Errungenschaften durch Gobineau zum Ausdruck gekommen war. Der Althistoriker Arnold H. L. Heeren bemerkte hierzu:

Die Staaten des eigentlichen Phöniciens waren Republiken, wenn sie gleich sogenannte Könige hatten. Allein sie gehören zu denen, die ihre Lage nöthigte, allen Eroberungsprojecten entweder gänzlich zu entsagen, oder sie doch in sehr enge Grenzen einzuschränken. Ihr kleines Gebiet war von mächtigen Reichen umgeben, gegen die sie ihre eigene Unabhängigkeit nicht einmal immer vertheidigen konnten.

Ganz anders war die Lage von Carthago. Am Rande eines großen Welttheils gebaut, dessen kriegerische Nomaden ihm gegen Sold zahlreiche Heere darboten, und umgeben gleichsam von herrenlosen Ländern, konnte es erobern; und fand es bald seinem Interesse gemäß, wirklich zu erobern. Zum ersten Mal zeigt uns hier die Geschichte einen freyen und mächtigen Handelsstaat, der seine Größe auf gewaltsam erworbene auswärtige Besitzungen gründete.⁴⁸⁶

482 Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Bd. 1, 282.

483 Vgl. Trapp, *Darstellung karthagischer Geschichte in der deutschen Geschichtswissenschaft*, 26–28.

484 Vgl. Loreto, *L'idea di Cartagine nel pensiero storico Tedesco*, 826–831.

485 Vgl. Champion, *The appropriation of the Phoenicians in British imperial ideology*, 458–459, der die Abkehr von den ›(Romano-)Britons‹ hin zu den ›(Angel-)Sachsen‹ beschreibt.

486 Heeren, *Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel*, 69; zu Heeren ausführlich: Trapp, *Darstellung karthagischer Geschichte in der deutschen Geschichtswissenschaft*, 39–59.

Historische Vergleiche wurden von Heeren mit anderen bedeutenden Stadtstaaten, wie Athen, Sparta, Rom, Venedig und Genua gezogen aber auch mit der Vereinigten Ostindischen Compagnie der Niederlande.⁴⁸⁷ Trapp bemerkt dazu treffend, dass Heeren sich durch diese Vergleiche v.a. als Universalhistoriker profilieren wollte.⁴⁸⁸

Auch für Heeren stellt sich der Gegensatz zwischen Römern und Karthagern als der zwischen ›Gold‹ und ›Eisen‹ dar, oder so, dass: »Rom stets nur auf sich und sein Schwert, Carthago auf sein Geld und auf andere zählte«. ⁴⁸⁹ Zwar erfolgt dabei gerade nicht die Zuschreibung eines spezifischen ›Volkscharakters‹ sondern vielmehr eine Einschätzung aufgrund (handels-)politischer Analysen, allerdings ist Trapp zuzustimmen, wenn sie den Weg von solchen Einschätzungen zur (völkischen) Stereotypisierung als nicht mehr weit einschätzt.⁴⁹⁰

Ein besonders bemerkenswertes Beispiel für die Austauschbarkeit historischer Projektionen findet sich im Werk von Barthold Georg Niebuhr,⁴⁹¹ der bezüglich der römisch-karthagischen Auseinandersetzungen um die Kontrolle über Sizilien zunächst bemerkte, dass Karthago im Falle einer vollständigen Eroberung dieser Insel »für Rom ebenso unverwundbar geworden [wäre] wie England für Napoleon«, nur um an anderer Stelle zu bemerken, dass die römische Gegenoffensive »eine ähnliche Staatsklugheit, als die, welche Großbritannien gegen Napoleon befolgte« darstellen würde.⁴⁹² Die Analogien zwischen Frankreich und Großbritannien mit Karthago und Rom waren für den deutschen Historiker also nicht festgelegt. Demgegenüber zeigt sich im Werk Niebuhrs aber eine deutlich erkennbare Abneigung gegen den karthagischen ›Krämergeist‹:

Es ist wahr, daß sie ein Handelsvolk waren; sie hätten aber doch ihr Gefühl für Ehre nicht ertöden sollen. Allein Gesinnungen wie die, welche wir heutigen Tages in Amerika finden, waren unter den Karthagern ganz allgemein und waren die Quelle ihres Unglücks. So weit ihr Reichthum reichte,

487 Heeren, *Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel*, 68; 72, Anm. 1.

488 Trapp, *Darstellung karthagischer Geschichte in der deutschen Geschichtswissenschaft*, 47 und zu den wissenschaftshistorischen Hintergründen: 39.

489 Heeren, *Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel*, 306.

490 Trapp, *Darstellung karthagischer Geschichte in der deutschen Geschichtswissenschaft*, 57.

491 Zum Hintergrund: Rytkönen, *Barthold Georg Niebuhr als Politiker und Historiker*.

492 Niebuhr, *Vorträge über römische Geschichte*, Bd. 1, 582; Niebuhr, *Römische Geschichte*, Bd. 1, 134; vgl. dazu Trapp, *Darstellung karthagischer Geschichte in der deutschen Geschichtswissenschaft*, 73–74.

waren sie allmächtig, aber ihr Geiz zog ihnen den Haß ihrer Unthertanen und Nachbarn zu.⁴⁹³

Bedenkt man die Identifikation von Phöniziern und Karthagern als ›Semiten‹ und dass das Motiv des Materialismus und des übermäßigen Gewinnstrebens in der zeitgenössischen Judenfeindschaft ein populäres Motiv dargestellt hat, kann es nicht verwundern, dass dieser Aspekt gewissermaßen leitmotivisch in vielen deutschen historischen Darstellungen über die Karthager und ihren ›Volkscharakter‹ aufscheint. Auch Theodor Mommsen hat sich in seiner »Römischen Geschichte« zu entsprechenden Vorbemerkungen in der Einleitung zu seiner Schilderung der punischen Kriege bemüßigt gesehen:

Der Völker- und Culturkreis des semitischen Stammes ist ein wesentlich anderer als derjenige, dem die Römer und Griechen angehören. Der Schwerpunkt liegt für jene im Osten, für diese am Mittelmeer, und wie auch Krieg und Wanderung die Grenze verschoben und die Stämme durch einander warfen, immer schied und scheidet ein tiefes Gefühl der Fremdartigkeit die indogermanischen Völker von den aramaeischen, arabischen, israelitischen Nationen. Dies gilt auch von demjenigen semitischen Volke, das mehr als irgend ein anderes gegen Westen sich ausgebreitet hat, von den Phoenikiern oder Puniern.⁴⁹⁴

Wie schon Eduard Meyer bei den alten Israeliten eine gegen die Ausbildung eines Nationalstaats gerichtete Tendenz (vgl. 2.3), so erkannte Mommsen bei den Phöniziern das Fehlen eines »staatsbildenden Triebes« im Gegensatz zu den Indogermanen.⁴⁹⁵ Diese Sichtweise zeigt sich in der zweiten Auflage der »Römischen Geschichte« noch stärker ausgeprägt, in welcher Mommsen den nun als »aramaeisch« klassifizierten Phöniziern zusätzlich »den geniale[n] Gedanken der sich selbst regierenden Freiheit« abspricht und den »Semitischen Stamm« als »außerhalb der Völker der alten klassischen Welt« stehend betrachtet.⁴⁹⁶ Auch in Karthago habe der »phoenikische Stamm seine politische Passivität [...] nicht verleugnet«, allerdings sei dieses durch äußere Umstände zu einer »energischere[n] Politik« genötigt worden, um nicht »im Strom

493 Niebuhr, *Römische Geschichte*, Bd. 1, 144–145; vgl. zum Wandel des deutschen Amerikabildes zur Mitte des 19. Jh. und insbes. im Hinblick auf den den Amerikanern zunehmend unterstellten Materialismus: Schmidt, *Reisen in die Moderne*, 87–88; 91; 155–163.

494 Mommsen, *Römische Geschichte*, Bd. 1, 309.

495 Ebenda, 310.

496 Mommsen, *Römische Geschichte*², Bd. 1, 457; 459.

der hellenischen Wanderung« unterzugehen.⁴⁹⁷ Karthago entwickelte sich so zu mehr als einer »bloßen[n] Kaufstadt«. Begünstigt wurde ihr Aufstieg, so Mommsen, durch das »Aufkommen der Söldnerie« und »Durch das ausländische Werbsystem ward der Krieg zu einer großartigen Geldspeculation, die eben recht im Sinn des phoenicischen Wesens ist.«⁴⁹⁸ Dennoch erschien ihm die Verfassung des karthagischen Staates als ein »Capitalistenregiment« und schier grenzenlos »Capital und Capitalmacht« der Karthager.⁴⁹⁹ Auch bei Mommsen fehlt nicht die Spitze gegen den angelsächsischen Kapitalismus, wenn er Karthago als »London des Althertums« bezeichnet und ausführt: »wenn der Staat eine Spekulation wäre, nie hätte einer glänzender seine Aufgabe gelöst als Karthago.«⁵⁰⁰

Marina Trapp möchte Mommsen »vom Vorwurf der frühen Verwendung rassentheoretischer und antisemitischer Vorurteile freisprechen«,⁵⁰¹ was m.E. weniger im Hinblick auf die darin zum Ausdruck gebrachte Einschätzung seiner Arbeiten, als denn methodisch problematisch erscheint. Ein Wissenschaftshistoriker oder eine Wissenschaftshistorikerin hat grundsätzlich keine (moralischen) Urteile zu fällen, weder verdammende noch ›Freisprüche‹. Darüber hinaus sollte Mommsen, dessen als Antisemitismus umgedeuteter ›Philosemitismus‹ in seiner Einschätzung durchaus problematisch erscheint, nicht ganz so einseitig positiv dargestellt werden. Ohne Zweifel hat sich Mommsen nämlich rassenkundlicher und völkischer Konzepte seiner Zeit bedient, zunächst um das ›Wesen‹ und den ›Geist‹ der Phönizier zu bestimmen und ebenso unzweideutig hat er eine große Bandbreite antimodernistischer und v.a. antikapitalistischer Motive in seinen Betrachtungen verwandt. Beides zusammengenommen, die ›rassische‹ Klassifikation der Phönizier als ›Semiten‹ und ihre Beschreibung als Volk von profitgierigen Kapitalisten entspricht ganz eindeutig antisemitischen Stereotypen. Die Tatsache, dass sich Mommsen in seinen Äußerungen über die Juden und das Judentum missverstanden gefühlt hat und er sich um eine Richtigstellung

497 Ebenda, 461.

498 Ebenda, 462.

499 Ebenda, 471–472.

500 Ebenda, 473; 474; vgl. Bonnet, *Carthage, l'« autre nation »*, 150: »Le parallèle proposé par Mommsen, entre l'empire britannique et l'empire carthaginois, [...] a ici un valeur herméneutique et non pas polémique«; Trapp, *Darstellung karthagischer Geschichte in der deutschen Geschichtswissenschaft*, 108–109.

501 Trapp, *Darstellung karthagischer Geschichte in der deutschen Geschichtswissenschaft*, 132.

bemühte, schließt erstens nicht aus, dass er sich (womöglich) mitunter missverständlich ausgedrückt hat und zweitens ebenso wenig, dass seine Arbeiten in Teilen solche Vorstellungen zumindest widerspiegeln.⁵⁰² Eine »Verwendung« muss ihm also ganz eindeutig attestiert werden, die Einschätzung der dahinterstehenden Überzeugungen stellt sich allerdings schwieriger dar.

Auch für Eduard Meyer erschien Karthago als »vorgeschobener Posten des semitischen Orients«.⁵⁰³ Im Hinblick auf die bei dieser Einschätzung zugrunde gelegten Eigenschaften von ›Semiten‹ und Phöniziern hatte er zuvor folgende Angaben gemacht:

Aus den Verhältnissen, in denen sie erwachsen sind, erklären sich die Charaktereigenschaften, welche die Völker semitischer Rasse dauernd bewahrt haben und durch die sie sich geistig eben so bestimmt gegen andere Völker scheiden, wie physisch. Daß die seßhaft gewordenen Stämme immer mit der alten Heimat in enger Berührung blieben und von hier aus wieder und wieder durch Nachschübe überschwemmt wurden, hat diese konservative Tendenz gestärkt und z.B. den Geschlechtsverbänden und der aristokratischen Staatsordnung in Syrien und den Phoenikerstädten dauernden Bestand verliehen. Als bezeichnendster Zug des semitischen Charakters tritt uns die Nüchternheit ihres Denkens entgegen: [...] Dem entspricht es, daß die Semiten sich überall als geschickte Händler erwiesen haben. [...] Zu der entsetzlichen Nüchternheit, welche diese beherrscht, bilden die Sohnesopfer und die religiöse Prostitution der Phoeniker nur die Kehrseite. [...] Ebenso haben die Semiten zwar gar manche bedeutende praktische Erfindung aufzuweisen – keine ist in ihren Konsequenzen wirkungsvoller gewesen als die unseres [des phönizischen] Alphabets – , aber große selbständige Schöpfungen haben sie kaum hervorgebracht; [...] Achtungsgebietend sind auch, trotz des Fehlens selbständigen inneren Lebens, die geschichtlichen Leistungen der Phoeniker und Karthager.⁵⁰⁴

Diese, mindestens ambivalente, Einschätzung verhinderte nicht, dass Meyer vor Ausbruch des Ersten Weltkrieges, wenn auch nur indirekt, Deutschland und ganz Europa mit Karthago, dessen Widersacher Rom aber mit den Vereinigten Staaten von Amerika verglich. Zuallererst machte er dies an der politischen Ordnung fest und kam dabei zu der bemerkenswerten Einschätzung:

502 Vgl. Hoffmann, *Die Verteidigung der liberalen Nation*, 76–77; Malitz, »*Auch ein Wort über unser Judentum*«, bes. 150–151 & 156–157.

503 Meyer, *Geschichte des Altertums*⁶, Bd. 4.1, 650.

504 Meyer, *Geschichte des Altertums*⁸, Bd. 1.2, 415–416.

Es ist eine Entwicklung, die in der Neuzeit, nur in gigantischem Maßstabe, in der Organisation und Expansion der Vereinigten Staaten Amerikas eine schlagende Parallele gefunden hat [...]; die Autorität der höchsten Magistratur [...] ist auch in ihnen erhalten, wie in Rom, in schroffem Gegensatz zu den parlamentarischen Staaten Europas.⁵⁰⁵

Auch Meyer erkannte in der Auseinandersetzung Roms und Karthagos um die Vorherrschaft über Sizilien einen entscheidenden historischen Wendepunkt: »Es war ein Schritt, der sich niemals wieder zurücknehmen ließ, ein Schritt von gleicher unabsehbarer Tragweite, [...] wie für Nordamerika der Krieg gegen Spanien und die Besetzung Cubas und der Philippinen.«⁵⁰⁶

Durch den Eintritt Roms und der USA in die Weltpolitik aber sah Meyer die (europäisch dominierte) multipolare Weltordnung bedroht:

Die Weltlage zur Zeit des hannibalischen Krieges erinnert auf das lebhafteste an die unserer Gegenwart, und beide Situationen erläutern sich gegenseitig aufs beste. Die ungeheure Umwälzung, welche [...] der Eintritt der nordamerikanischen Union in die Weltpolitik durch den spanischen Krieg von 1898 und seine Konsequenzen gebracht ha[t], ist in Europa überall empfunden worden, aber ebensowohl die Unmöglichkeit, dieser Entwicklung irgendwie entgegenzutreten.⁵⁰⁷

Dem römischen Imperialismus hatte die ›Alte Welt‹ nichts entgegenzusetzen; dem karthagischen Staat fehlte es an nationalstaatlicher Kohärenz und der Kampf gegen die Römer wurde so zu einer Angelegenheit eines charismatischen Individuums:

Hannibal hat den Krieg aufgefaßt als einen Kampf gegen den übermächtigen Staat, der durch seine bloße Existenz allen anderen Staaten die freie Bewegung unmöglich machte. [...] Karthago selbst konnte und seine Regierung wollte nicht viel leisten: der zweite punische Krieg ist der Krieg Hannibals gegen Rom, Karthago hat daran nur Teil genommen, weil und soweit es mußte.⁵⁰⁸

Nach Ausbruch des Ersten Weltkrieges⁵⁰⁹ wechselte Meyer seine Analogie und verglich nun Deutschland mit Rom. Die dabei zu Tage tretende

⁵⁰⁵ Meyer, *Hellas und Rom*, 262.

⁵⁰⁶ Ebenda, 265–266.

⁵⁰⁷ Ebenda, 215.

⁵⁰⁸ Ebenda, 270.

⁵⁰⁹ Einen Überblick zu Meyers politischen Positionen in dieser Zeit bieten: Sösemann, »*Der kühnste Entschluss*« & Ungern-Sternberg, *Politik und Geschichte*.

Inkonsistenz ist bereits von Trapp aufgezeigt worden.⁵¹⁰ Nun erscheinen die Rollen wieder entsprechend dem etablierten Muster (Karthago = perfides Albion): »So wie Hannibal die gesamte Mittelmeerwelt in den Kampf gegen Rom zu führen suchte, so hat England bei allen Völkern und Staaten der Erde gegen uns geworben.«⁵¹¹ Bemerkenswerterweise fasste Meyer aber in demselben Zusammenhang den Kampf Hannibals immer noch als einen »für die Unabhängigkeit aller Staaten und Völker der Mittelmeerwelt«⁵¹² auf. Ebenso überrascht seine Einschätzung: »Auf Welteroberung ist Rom nicht ausgegangen, überseeische Besitzungen wollte es nicht erwerben.« Allerdings sei es nach und nach in die Rolle eines Hegemons hineingewachsen, der schließlich Entscheidungen für abhängige Staaten hätte treffen müssen, weil es ja »in alle ihre Händel hineingezogen wurde«. Anstelle der »Mißwirtschaft eines vollen Jahrhunderts des republikanischen Regiments«, ⁵¹³ hätte Rom nach der »Weltherrschaft« greifen und diese »systematisch durchführen« müssen. So kommt Meyer zu dem Schluss:

Wenn aber, wie wir vertrauen, Deutschland als Sieger aus dem Kampfe hervorgeht, so gilt für uns das Wort, [...] daß wir Vorsorge treffen müssen, daß eine Lage wie die gegenwärtige niemals wiederkehren kann. Auch wir werden hinausgreifen müssen über die Grenzen unseres Volkstums, wir müssen in ganz anderer Weise als bisher Stellung nehmen zu den Vorgängen, die sich außerhalb unseres Reichs abspielen, und bereit sein, wo es nötig ist, rechtzeitig in sie einzugreifen, ehe die neue Gefahr zu mächtig anschwillt.

Anders ausgedrückt: Zur Verhinderung einer britischen Weltherrschaft, muss die deutsche errichtet werden – im Interesse aller übrigen Nationen.

Dass Geschichte hier als bloße Folie für politische Programmatik und/oder Propaganda genutzt wurde, ist offensichtlich. Dennoch erstaunt v.a. die große ›Flexibilität‹ eines der führenden – wenn nicht des bedeutendsten – deutschen Althistorikers seiner Zeit im Umgang mit Geschichte. Die Gleichung von Karthago und England kann aber von Meyer insofern aufrechterhalten werden, als dass er ja zuvor schon

⁵¹⁰ Trapp, *Darstellung karthagischer Geschichte in der deutschen Geschichtswissenschaft*, 199–206.

⁵¹¹ Meyer, *Die Entwicklung der römischen Weltherrschaft*, 77.

⁵¹² Ebenda, 58.

⁵¹³ Ebenda, 67; 68; 69.

zwischen den edlen Motiven eines Hannibal⁵¹⁴ und dem Agieren des karthagischen Staates differenziert hatte.

Nach Ende des Ersten Weltkrieges, wechselte Meyer erneut die Analogie und verglich die Situation Deutschlands nun wieder mit der Karthagos:

Aus den Kämpfen, die dies Endergebnis herbeigeführt haben, wird einem jeden der Name Karthagos auf den Lippen schweben, zugleich eine Parallele und eine beschämende Folie zu dem Schicksal, dem wir erlegen sind.⁵¹⁵

Die Bevölkerung Karthagos habe aber »mit Einsetzung der letzten Kräfte einen verzweifelten Widerstand organisiert«, sich nicht durch die »gleißnerischen Verheißungen seiner Todfeinde« blenden lassen und sich so seiner »Selbstentmannung« auf das entschiedenste widersetzt.⁵¹⁶

Im Hinblick auf Meyers Karthago-Bild ist v.a. hervorzuheben, dass etwaige völkisch-rassenkundliche Motive und stereotype Vorurteile gegenüber den »semitischen« Karthagern zunehmend in den Hintergrund treten. Karthager und Römer werden in ihrem politischen und militärstrategischen Handeln untersucht und verglichen, gesellschaftliche, staatliche und wirtschaftliche Rahmenbedingungen einander gegenübergestellt. – Diese bilden dann die Grundlage für Vergleiche und Analogien. Verlagert man nun den Fokus der wissenschaftshistorischen Betrachtungen weg von Meyers rechtskonservativen, nationalistischen und imperialistischen Ansichten, erscheinen im Vergleich dazu seine zugrundegelegten (alt-)historischen Analysen beinahe sachlich und objektiv.

So wurde Karthago denn in der Folge durchaus weiter als ein positives Beispiel, etwa zur Erörterung der »Kriegsschuldfrage«, von dem Historiker Walter Otto herangezogen.⁵¹⁷ Dabei müssen sich deutsche Historiker beinahe zwangsläufig mit der unterlegenen Partei identifizieren, ja geradezu solidarisieren:

Sehr erschwert wird die Beantwortung dieser Frage naturgemäß, sobald der urteilende Historiker national oder sonstwie parteiisch gebunden ist. Auch ethische Momente machen sich hierbei geltend: Der Besiegte soll der

⁵¹⁴ Später hat Meyer sich noch ausführlicher mit diesem auseinandergesetzt; vgl. Trapp, *Darstellung karthagischer Geschichte in der deutschen Geschichtswissenschaft*, 206–208.

⁵¹⁵ Meyer, *Preußen und Athen*, 9.

⁵¹⁶ Ebenda, 7; 8.

⁵¹⁷ Vgl. Loreto, *L'idea di Cartagine*, 849–854.

Welt so verworfen wie möglich erscheinen, um dem Sieg auch die nötige moralische Berechtigung zu geben. So kann man, so paradox es klingt, geradezu von einer Kriegsschuldethik sprechen. Jedenfalls erweist sich auch hier die Macht der Ideologie besonders hinderlich für nüchternes Urteilen sowohl bei den zeitgenössischen Historikern, wie bei den späteren. Und bei diesen tritt noch ein anderes, das Urteil erschwerendes Moment hinzu, das vielfach nicht genügend beachtet wird. Der alte Spruch: der Siegende hat recht – ist leider nur zu wahr. Historische Erfahrung lehrt, daß der im Kriege Besiegte, der durch seine Niederlage seine frühere Macht verloren hat oder sogar vernichtet worden ist, auf eine ihm günstige Weltmeinung, auf gerechtes Abwägen zumeist nicht zu rechnen hat;⁵¹⁸

Dabei verwendet Otto, fast wie ein geschickter Strafverteidiger, die stereotypen Vorurteile gegenüber den Karthagern und spricht sie von jeder Kriegs- oder Eroberungslust, gerade wegen ihrer »Krämerpolitik«, »die zwar rücksichtslos sein konnte, aber sich vom Ehrenstandpunkt kaum jemals bestimmen ließ, die sich wohl in wirtschaftliche, aber nicht so in allgemeine politische Fragen [...] verbiß.«, frei. Am Ende möchte er in den Ereignissen das Ergebnis widerstreitender Interessen und staatspolitischer Gesetzmäßigkeiten erkennen und kommt zu dem Schluß:

Man sollte überhaupt auch gerade bezüglich des Ausbruchs des 2. punischen Krieges von einer moralischen Schuld der Beteiligten nicht sprechen. Hier hat sich vielmehr ein gewaltiges Schicksal vollzogen, der Zusammenprall mit einander unvereinbarer Interessen, die sich bei großen Völkern ebenso wie bei allen anderen lebenden Individualitäten mit Notwendigkeit auswirken müssen.

Der zeitgeistige Hintergrund dieser historischen Betrachtungen erscheint offensichtlich. An der grundsätzlichen Einschätzung von Karthagern und Römern hat sich nichts geändert, jenseits stereotyper Zuschreibungen und historischer Analogienbildung bzw. Identifikation mit den Parteien weit zurückliegender Konflikte, tritt hier aber erneut das Bemühen um die Ergründung historischer Gesetzmäßigkeiten in Erscheinung, wenngleich mit eindeutigen Zielen für gegenwärtige Auseinandersetzungen. Darüber hinaus erschien es deutschen Historikern, vor dem Hintergrund der eingangs erwähnten »Zwitterstellung« Karthagos zwischen Ost und West durchaus möglich, in diesem einen Vermittler oder sogar Verteidiger des hellenistischen Ostens zu erkennen. Viktor Ehrenberg formulierte dies so: »Karthago hat gegen Rom, der orientalische Staat

⁵¹⁸ Otto, *Eine antike Kriegsschuldfrage*, 490.

gegen den okzidental, die Sache des Hellenismus verfochten.«⁵¹⁹ Als ›Kulturträger‹ bescheinigt Ehrenberg den Karthagern sogar ein bedeutendes Nachwirken, insbesondere auf die Ausbildung des Christentums, bei der griechische Kultur, phönizische Religiosität und der »römische Staatswillen« zusammengekommen wären.⁵²⁰

Damit hatte Ehrenberg den Karthagern aber nicht nur einen Platz in der Kulturgeschichte des Okzidents zugewiesen, sondern sich, wie Trapp richtig betont,⁵²¹ gegen eine völkische Geschichtsdeutung klar abgegrenzt: »War Karthago Exponent des Semitentums gegen das Indogermanische? Im Rassensinne ganz sicher nicht, denn das hat es überhaupt im Altertum nicht gegeben.«⁵²² Und anderer Stelle führte er aus:

Nicht Himera⁵²³ sondern Salamis hieß die entscheidende Schlacht, welthistorische Gegner der Griechen waren als Träger orientalischen Geistes die arischen Perser. So wenig fragte die Geschichte nach der Rasse, so völlig war sie bestimmt von der historischen Situation, in der die ethnische Abstammung nur einer von vielen Faktoren gewesen ist.

Der Althistoriker Helmut Berve⁵²⁴ bemerkte hierzu empört in einer Besprechung einer anderen Arbeit Ehrenbergs zu »Ost und West«:

Es ist erfreulich, daß hier an einer Stelle frei ausgesprochen wird, was als stille Tendenz das gesamte Buch durchzieht und manchem allzu harmlosen Benutzer vielleicht verborgen bleiben könnte, die Forderung auch den artfremden Orient und im besonderen Juda als eine wesentliche Komponente der europäischen Welt und ihrer Geschichte anzuerkennen.

Rund ein Jahrzehnt zuvor war noch eine Monographie zu »Juden und Phöniziern« erschienen, die, aufbauend auf den Arbeiten des ehemaligen preußischen Konsuls in Jerusalem, Georg Rosen und dessen Sohn Friedrich, sowie mit wissenschaftlichem Anmerkungsapparat aus der Feder Georg Bertrams, einen Zusammenhang zwischen dem »Verschwinden« der Phönizier und der Ausbreitung und Entstehung

519 Ehrenberg, *Karthago. Ein Versuch weltgeschichtlicher Einordnung*, 33; vgl. Loreto, *L'idea di Cartagine*, 846–849.

520 Ehrenberg, *Karthago. Ein Versuch weltgeschichtlicher Einordnung*, 44.

521 Trapp, *Darstellung karthagischer Geschichte in der deutschen Geschichtswissenschaft*, 241–242.

522 Ehrenberg, *Karthago. Ein Versuch weltgeschichtlicher Einordnung*, 10.

523 In der Schlacht von Himera auf Sizilien unterlag 480 v. Chr. das karthagische Heer einer Allianz griechischer Stadtstaaten.

524 Vgl. zu Berve: Rebenich, *Alte Geschichte in Demokratie und Diktatur & Welte*, Helmut Berve. *Eine intellektuelle Biographie*, in Vorb.; zum Verhältnis zwischen diesem und Ehrenberg: Meinschien, *Geschichtsschreibung in der Emigration*, 66–68.

der jüdischen Diaspora hatte herstellen wollen. Die Verfasser dieser Studie haben eindeutig eine der Weltanschauung Berves entgegengesetzte Haltung vertreten.⁵²⁵ Fest steht aber, dass der ›semitische‹ Charakter der Karthager mit Beginn der 30er Jahre zunehmend eine Rolle für ihre historische Betrachtung spielte.

Dieser Umstand hatte zur Folge, dass die Karthager vornehmlich im Kontext römischer Geschichte Erwähnung fanden. Antisemitische Stereotype und dadurch beeinflusste Deutungsmuster hatte schon die frühere Forschung bereitgestellt, die nun allenfalls besonders akzentuiert werden konnten.⁵²⁶

Anders verhält es sich bei dem 1943 erschienenen Sammelband »Rom und Karthago«, der aus dem Kontext der sog. »Aktion Ritterbusch« hervorgegangen ist.⁵²⁷ Dessen Herausgeber Joseph Vogt⁵²⁸ formulierte die darin verfolgte Forschungsprogrammatische zu den punischen Kriegen in seinem Vorwort wie folgt:

Ist dieser folgenschwere Konflikt durch das Blutserbe der Völker bestimmt gewesen, durch die Tatsache also, daß dem wesentlich nordisch geprägten Rom die Welt Karthagos gegenüberstand, deren Fremdheit sich aus der rassischen Struktur des Puniertums ergibt? Und wie hat sich dieser Faktor des Rassengegensatzes ausgewirkt im Staatsaufbau und in der Wirtschaft, in der Diplomatie und Kriegführung, in Religion und Kunst und geschichtlichem Bewusstsein?⁵²⁹

Der Fokus lag also eindeutig auf einer rassenkundlichen Interpretation des Konflikts, wobei der eindeutige Gegensatz zwischen »nordischen« Römern und ›semitischen‹ »Puniern« zugrunde gelegt wird. Mochten Teile der NS-Elite einer Germanenschwärmerei anhängen, was eine Identifikation mit den Römern naturgemäß erschwerte,⁵³⁰ entsprach

⁵²⁵ Rosen, *Juden und Phönizier*; vgl. Theilhaber, *Friedrich Rosen. Orientalist Scholarship and International Politics*.

⁵²⁶ Vgl. den in: Trapp, *Darstellung karthagischer Geschichte in der deutschen Geschichtswissenschaft*, 254–264 gebotenen Überblick.

⁵²⁷ Dazu grundlegend: Hausmann, »*Deutsche Geisteswissenschaft*« im Zweiten Weltkrieg, darin zu den Altertumswissenschaften: 116–128; vgl. zur wissenschaftshistorischen Einordnung: Trapp, *Darstellung karthagischer Geschichte in der deutschen Geschichtswissenschaft*, 265–269 & zuletzt die »Bilanz« von Michael Sommer, in dem von ihm mitherausgegebenen Sammelband: Sommer/Schmitt, *Von Hannibal zu Hitler*, 8–21.

⁵²⁸ Vgl. Königs, *Joseph Vogt*.

⁵²⁹ Vogt, *Rom und Karthago*, »Unsere Fragestellung«, 7.

⁵³⁰ Ganz anders als die Propaganda des faschistischen Italien, welche den Gegensatz zu den ›semitischen‹ Karthagern bzw. den mit diesen identifizierten Briten frühzeitig betonte; vgl. Giamellaro, *Carthage the Deceitful and Perfidious Albion*.

diese Auffassung des als »nordisch geprägten« Roms aber dem durch Adolf Hitler vertretenen Antikeverständnis, wonach die Kultur in Griechenland von »nordischen Stämmen« entzündet worden sei.⁵³¹ Demnach verbreitete sich von dort aus ›Europa‹ nach Italien, wo es sich mit römischer Staatskunst verband, um dem »afrikanischen Ansturm Karthagos« zu trotzen.⁵³² Hatte Hitler zuvor noch Bezugnahmen auf die punischen Kriege durch die Briten ins Lächerliche gezogen, betonte er gegen Ende des Krieges zunehmend den historischen Vorbildcharakter und auch, dass das römische Erbe nunmehr von den als »dekadent« eingeschätzten »romanischen Völkern« auf die Deutschen übergegangen sei.⁵³³

Zu der durch Vogt formulierten Fragestellung hat sich innerhalb des Bandes »Rom und Karthago« insbesondere Fritz Schachermeyr⁵³⁴ eindeutig positioniert. Allerdings sind nicht alle Beiträge darin an dem vorgegebenen rassenkundlichen Leitgedanken orientiert. So hat etwa Alfred Heuß⁵³⁵ sich auf eine, ganz in der Tradition deutscher Althistoriker wie Theodor Mommsen und Eduard Meyer stehende Vergleichung des karthagischen und römischen Staatswesens beschränkt.⁵³⁶

Insofern spiegelt dieser politisch beauftragte Sammelband v.a. eine Akzentverschiebung des deutschen Karthago-Bildes, unter Verwendung bereits durch frühere Forschungsarbeiten etablierter Stereotype wider. Einzig gegen die zuvor von Viktor Ehrenberg vertretene Auffassung Karthagos als Vertreter und Verteidiger des Hellenismus hat Schachermeyr eindeutig Stellung bezogen.⁵³⁷

531 Vgl. Loreto, *L'idea di Cartagine*, 863, der das Thema des Sammelbandes sogar als »hitleriano« beschreibt.

532 Lorenz, *Hitler und die Antike*, 407; vgl. Loreto, *L'idea di Cartagine*, 835–836, der darauf hinweist, dass Hitler die Karthager nicht als »semitisch« auffasst oder diesen Aspekt zumindest unerwähnt gelassen hat; Bonnet, *Carthage, l'« autre nation »*, 155, schätzt die Haltung Hitlers gegenüber Karthago als »ambivalente« ein.

533 Vgl. ebenda, 409–410, Anm. 14–16.

534 Vgl. Willing, *Konsequente »geistige Durchordnung«*; zu seinem Beitrag: Rohde, »Eine Natur- und Geistesgeschichte verbindende Betrachtungsweise«.

535 Vgl. Rebenich, *Alfred Heuß: Ansichten seines Lebenswerkes*, bes. 672–673 & Rexroth, *Geschichte schreiben im Zeitalter der Extreme*.

536 Vgl. dazu: Trapp, *Darstellung karthagischer Geschichte in der deutschen Geschichtswissenschaft*, 288–291, bes. 289; Heuß hat seinen Beitrag später erneut veröffentlicht: Heuß, *Die Gestaltung des römischen und des karthagischen Staates*; zuletzt dazu: Gehrke, »Selbstzeugnis verschiedenen Menschentums«.

537 Vgl. Trapp, *Darstellung karthagischer Geschichte in der deutschen Geschichtswissenschaft*, 275, Anm. 1469.

Das Beispiel der Rezeption Karthagos durch die deutsche Altertumswissenschaft reflektiert das Wechselspiel statischen und dynamischen ›framings‹ von Geschichte. Ab dem 16. Jh. treten die Phönizier als Händler, Entdecker und Kolonisatoren verstärkt in das Bewusstsein der europäischen Gelehrten und werden insbesondere auf den britischen Inseln sogar als Kulturbringer und Teil der eigenen nationalen Identität aufgefasst. Auch die Erkenntnis über die Zugehörigkeit des Phönizischen zur Familie der semitischen Sprachen, ändert an dieser Identifikation zunächst nichts. Der unterschiedlichen Bewertung von Handel und Kapitalismus entsprechend und die Selbst-Identifikation der Briten mit den Phöniziern aufgreifend, werden diese und insbesondere Karthago – als Gegner des republikanischen Roms – zur Folie für die Feindbilder der Franzosen im Nachgang von Revolution und der napoleonischen Kriege. In Deutschland werden diese grundsätzlichen Zuschreibungen aufgegriffen und weitgehend unverändert übernommen: Die Karthager erscheinen dabei als semitisches Händlervolk, wobei diese Kombination den sich zunehmend im deutschsprachigen Raum verbreitenden antisemitischen Stereotypen bzw. längst in ganz Europa etablierten Motiven der Judenfeindschaft entspricht. Die Karthager bieten dann schließlich eine Angriffsfläche für England- und Amerikafeindliche Stereotype oder eine allgemein antikapitalistische bzw. antimodernistische Weltsicht. Während Franzosen und Italiener sich aber unmittelbar mit Karthagos Gegner Rom identifizieren und die Briten, wenn auch mit zunehmender Reserve, immer noch Gemeinsamkeiten mit den Phöniziern betonen, allerdings ihr Empire nach dem Vorbild Roms ausgestaltet sehen wollen, wechseln deutsche Althistoriker scheinbar beliebig die Analogien und Identifikationen mit Rom und Karthago. Letzteres ist ihnen als ›semitischer Kaufmannsstaat‹ suspekt, Rom aber sowohl durch seine republikanische Verfassung als auch sein – zögerliches – Weltmachtsstreben gleichermaßen fremd. Während des Ersten Weltkrieges erscheint die Identifikation mit der ›Landmacht‹ Rom und das Feindbild der karthagischen ›Seemacht‹ wieder etwas naheliegender. Auch die empfundene ›Einkreisung‹ durch eine breite Koalition von Gegnern bietet Vergleichsmöglichkeiten mit dem Vorgehen karthagischer Feldherrn während der punischen Kriege. Die Niederlage zwingt die Deutschen dann aber zu einer zunehmenden Identifikation mit den unterlegenen Karthagern, die nun sowohl als abschreckendes Beispiel als auch wegen ihres Widerstandswillens und Durchhaltevermögens herangezogen werden. Kriegsschuldfrage oder der vermeintliche Kampf





Abb. 12: Ölgemälde »Destruction« von Thomas Cole aus dem fünfteiligen Zyklus »The Course of Empire« von 1836. Die Darstellung einer eroberten Stadt wird häufig mit Rom identifiziert, könnte durch ihre Lage direkt am Meer aber auch ohne Weiteres auf Karthago bezogen werden.

für eine multipolare Weltordnung lassen die Karthager zu einer wichtigen historischen Referenz werden. Selbst vor dem Hintergrund einer rassistischen Geschichtsschreibung während des »Dritten Reiches« zu einem dauernden Kampf zwischen Arier- und Semitentum, birgt die Betrachtung der punischen Kriege einige Herausforderungen. Dabei werden folgerichtig differenzierende (also eine einfache Interpretation erschwerende) Ansichten von Gelehrten wie Victor Ehrenberg, die die Karthager als hellenistische Kulturträger und Verteidiger der alten Mittelmeerwelt darstellen, besonders aggressiv bekämpft. Aber auch die Römer – als Gegner der Germanen und repräsentiert durch die zeitgenössischen italienischen Verbündeten – vermögen nicht recht zu überzeugen.

Insgesamt bleiben die stereotypen Zuschreibungen an die »semitischen« Karthager immer erhalten, deren Ausdeutung und Gebrauch im Rahmen historiographischen »framings« ist überaus volatil und wird mit – teilweise abenteuerlichen – Interpretationen, den jeweiligen Zeitbedürfnissen angepasst.

3

Schluss

Every generation writes its own history of the past. It is not so much the acquisition or mastery of new material as the changing attitude of each generation that causes the perpetual re-writing of the long story of man living in community with his fellow-men. Each generation looks at the past from a different angle, and the historian is inevitably controlled by the spirit of his age. Every historian is unconsciously biased by his education and surroundings and in his historical work displays not only his interpretation of the past, but also the point of view of the period in which he lives.¹

Diese Einschätzung des US-amerikanischen Historikers Henry Morse Stephens vom Anfang des 20. Jh. bringt das Phänomen des historiographischen ›framings‹ auf den Punkt. Geschichte, oder besser Geschichtsschreibung, sowie der sie schreibende Historiker sind nicht losgelöst von den zeitgenössischen Rahmenbedingungen bzw. dem herrschenden Zeitgeist zu betrachten. Ein Historiker ist immer Teil einer Gesellschaft, die ihn prägt und beeinflusst, auf die aber die Arbeiten der Geschichtswissenschaftler ihrerseits auch zurückwirken können. Dieser Wirkmächtigkeit historischen Arbeitens dürften sich Geschichtsschreiber bereits frühzeitig bewusst gewesen sein, ja, vielleicht stellte die Möglichkeit durch Darstellung der Ereignisse der Vergangenheit die Gegenwart zu gestalten, zumindest aber sie zu erklären und zu rechtfertigen – ihr einen ›Rahmen‹ zu geben – überhaupt erst die Motivation zu einer entsprechenden Auseinandersetzung dar.

Die Aufladung der Vergangenheit mit Bedeutung für die Gegenwart ist von Jan Assmann als ein Prozess der Semiotisierung beschrieben und bereits in den frühen Schriftkulturen des Vorderen Orients erkannt worden (vgl. 1).

Neben der Notwendigkeit die Geschichtswissenschaften ihrerseits zu historisieren und ihre sowohl gesellschaftlichen als auch personellen

1 Stephens, *Nationality and History*, 225.

und institutionellen Existenzbedingungen zu untersuchen und auf dieser Grundlage zu bestimmten Zeiten – im Sinne Michel Foucaults – vorherrschende Diskurse zu beschreiben, gilt es die dahinterstehenden und mitunter divergierenden Motivationen zu erkennen. So vertritt längst nicht jeder Historiker einen bewussten Anspruch auf (absolute) ›Deutungshoheit‹ und lässt der wissenschaftliche Diskurs, gemäß bestimmter Regeln der Argumentation und eines entsprechenden Beweisverfahrens durchaus auch abweichende Meinungen zu. Darin kommt im Übrigen die Auffassung einer ›Diskursethik‹ als heuristisches Mittel zur Erlangung von Erkenntnis durch geregelten Meinungsaustausch von Jürgen Habermas zum Ausdruck (vgl. 1.1).

Wenn aber das Interesse an der Vergangenheit v.a. durch das Bemühen um eine Erklärung der Gegenwart geleitet ist, verstärken sich die subjektiven Einflussfaktoren bei der Darstellung von Geschichte. Nicht mehr nur (vermeintlich objektive) Erkenntnis, sondern (subjektive) Erklärung/Deutung der Vergangenheit sind das Ziel. Dabei muss man sich diese Beeinträchtigung des Bemühens um Objektivität nicht zwingend negativ vorstellen. Vorstellbar ist ein ›Dialog‹ der jeweiligen Gegenwart – vertreten durch den Historiker mit der Vergangenheit – vertreten durch die zur Verfügung stehenden Quellen, die ja ihrerseits eine bestimmte (Selbst-)Auffassung der Vergangenheit transportieren. Dieser Dialog kreist um Selbstbilder und Fremdbilder, ein ›sich identifizieren‹ mit Akteuren der Geschichte oder das Bemühen um Abgrenzung, nicht zuletzt mit dem Ziel der Schärfung des eigenen Profils, der eigenen Identität. Ein besonders gutes Beispiel für die Verhandlung der eigenen Identität mit – als fremdartig – aufgefassten Kulturen der Vergangenheit oder durch den Vergleich vergangener Größe mit einer als ›heruntergekommen‹ oder ›degeneriert‹ beschriebenen fremdkulturellen Gegenwart, findet sich im Orientalismus nach Edward W. Said.

Mit Fokus auf die Darstellung gesellschaftlicher und politischer Grundlagen von Herrschaft, lässt sich speziell dieses Konzept wiederum in der Vorstellung einer ›Orientalischen Despotie‹ nachvollziehen (vgl. 1.2). Doch schon dieses erste Beispiel europäischer Projektionen auf ›den Orient‹ entzieht sich einer allzu einfachen – und ausschließlich negativen – Deutung. So konnte Joan-Pau Rubiés zeigen, dass es sich dabei ursprünglich um ein heuristisches Mittel handelte, welches einerseits gesellschaftspolitische Verhältnisse in Europa zu exemplifizieren half und später als Grundlage zu einem besseren Verständnis der Bedingungen im Rahmen eines kolonialen Raumes herangezogen

wurde. – Wobei die ›koloniale Gesinnung‹ wohl vornehmlich in der Tatsache zum Ausdruck kommt, dass das ›Fremde‹ dabei immer noch v.a. der Erklärung und Rechtfertigung des eigenen Handelns gedient hat.

Dabei kommt dem Chronotop ›Alter Orient‹ noch eine weitere und, man darf sagen, für seine frühe Erforschung entscheidende Bedeutung als Herkunftsland der den ›Okzident‹ prägenden religiösen Vorstellungen zu. Die spannungsgeladene Geschichte des Christentums, konfessionelle Konflikte, nicht nur mit den ›Ost-Kirchen‹, sondern auch innerhalb der lateinischen Christenheit, die Reformation und die Abkehr von Religion als (einzigem) Mittel der Welterklärung, führten zu der Vorstellung einer orientalischen Gegenweltlichkeit, in welcher Religion das alles-bestimmende Element sei. – Im Übrigen unabhängig davon, ob man den islamischen Orient der Gegenwart oder die kosmologischen, polytheistischen religiösen Vorstellungswelten untergegangener Kulturen der Vergangenheit erörterte. Das Konzept einer Theokratie (vgl. 1.3) ließ sich auf diese Folie projizieren und komplementierte in geradezu idealer Weise das der ›Orientalischen Despotie‹, ja, schien dafür sogar die notwendige Voraussetzung bereit zu stellen. Nur ein Gottkönigtum konnte scheinbar die enormen (agri-)kulturellen, architektonischen und militärischen Errungenschaften des ›Alten Orients‹ erklären. Die ›Unterwerfung‹ des Einzelnen gegenüber dem göttlichen Willen bzw. religiös legitimierten Institutionen diene somit der Erklärung von Untergang und Verfall, v.a. aber der vermeintlichen Überlegenheit des freiheitlich-individualistischen okzidentalen ›Gegenentwurfs‹.

Ein weiterer (notwendiger) Baustein der Vorstellung der ›Orientalischen Despotie‹ tritt in dem Konzept von Bürokratie in Erscheinung (vgl. 1.4). Ähnlich wie die ›Despotie‹ diene dieser Diskurs der Kritik an den Verhältnissen in Europa – sei es als Voraussetzung zur Durchsetzung der absolutistischen Herrschaft Ludwig XIV. in Frankreich oder als Verfallserscheinung bzw. Ursache eines deutschen Niedergangs zu Beginn des 20. Jh. – So verortete etwa Max Weber die Ursprünge der Bürokratie im Orient, genauer dem ptolemäerzeitlichen Ägypten, welches er, im Nachgang des Ersten Weltkrieges, den Verhältnissen in Deutschland sogar unmittelbar gegenübergestellt hat.

Eine erste Komplikation erfährt die Auseinandersetzung mit diesem Konzept durch die scheinbar jenes Klischee bestätigende Menge von Verwaltungsurkunden, die für manche Epochen altorientalischer Kulturgeschichte den mit Abstand größten Quellenbestand ausmachen. So konnte sich die Vorstellung über die Existenz hoch-bürokratisierter

Zentralverwaltungswirtschaften sowohl in Mesopotamien als auch im Niltal durchsetzen, die die administrativen Grundlagen zur religiös legitimierten absoluten/despotischen Herrschaft bereitgestellt hätten. Die zweite Komplikation bei der kritischen Hinterfragung dieses Konzeptes ergibt sich hierbei durch eine erneute Verhandlung von Fremd- und Selbstbildern, wobei die Vertreter der altorientalistischen Wissenschaften inzwischen mehrheitlich mit der grundsätzlichen Frage der Anwendbarkeit des europäischen Begriffs von ›bürokratischer Herrschaft‹ auf den ›Alten Orient‹ ringen und nach einer altorientalistischen ›Eigenbegrifflichkeit‹ im Sinne Benno Landsbergers suchen. Einige Forscher sprechen daher inzwischen von ›prä-‹ oder ›quasi-bürokratischer‹ Herrschaft. Demgegenüber wird von einigen, v. a. durch den postkolonialen Diskurs geprägten, Autoren die Bürokratie als eine eigenständige zivilisatorische Errungenschaft den Kulturen des ›Alten Orients‹ zugeschrieben. Während manche dabei die Unterschiede zwischen dem Weber'schen Konzept und den altorientalistischen ›Vorläufern‹ betonen, sehen andere die Bürokratie als eine ›indigene‹ Regierungsform durch äußere, koloniale oder neo-koloniale (kultur-)imperialistische Einmischung bedroht.

Vor dem Hintergrund dieser Verhandlungen solcher Selbst- und Fremdbilder erfolgt der Prozess des historiographischen ›framings‹. Für den in der vorliegenden Untersuchung gewählten fachlichen bzw. kulturhistorischen und räumlichen Fokus auf den ›Alten Orient‹ wirkt der dabei vielfach zugrunde gelegte Gegensatz zwischen ›Orient‹ und ›Okzident‹ konstitutiv. Der fremde ›Orient‹ muss dabei in seiner (vermeintlichen) Andersartigkeit begriffen und erklärt werden. Hierzu kommt ein Instrumentarium von Begrifflichkeiten und Konzepten europäischer (Geschichts-)Wissenschaft zur Anwendung. Doch der ›Orient‹ ist nicht nur fremd. Er ist die Ursprungs- und Herkunftsregion für die eigene Kulturgeschichte – unbestreitbar aufgrund der religionsgeschichtlichen Abhängigkeiten aber auch dokumentiert durch klassisch-antike Autoren. Im Kontext des Kolonialismus und eines imperialen Zeitalters erfolgt daher nicht mehr nur Abgrenzung, sondern eine dialektische Erklärung der wahrgenommenen Gegensätze, wobei bestimmte Elemente der Vergangenheit, des ›Alten Orients‹, vereinnahmt und dann mit den Verhältnissen des gegenwärtigen Orients kontrastiert werden.

Dabei kann das Vorgehen unterschiedliche Formen annehmen, angefangen bei Vergleichen und historischen Analogienbildungen, die dem besseren Verständnis dienen sollen, über die Einordnung bestimmter Ereignisse in ›weltgeschichtliche Prozesse‹, bis hin zur Spiegelung

der eigenen Gegenwart in der, bzw. in die Vergangenheit, wobei die Übergänge von Projektionen bis hin zu regelrechten Umdeutungen und offensichtlichen Falschaussagen fließend sein können. Nicht immer handelt es sich um einen bewussten Prozess und mitunter haben einzelne Autoren über die Gefahr, die eigene Gegenwart in der Vergangenheit zu spiegeln, sehr bewusst reflektiert und sich um deren Vermeidung bemüht. In anderen Fällen ist die Instrumentalisierung der Vergangenheit zur ›Bestimmung‹ der Gegenwart als ein bewusstes Unterfangen klar erkennbar. Alle diese Fälle lassen die Auseinandersetzung mit den subjektiven Einflussfaktoren – unbewussten oder bewussten, auch beabsichtigten – zur dringend notwendigen Voraussetzung zum Umgang mit Darstellungen zur Geschichte des ›Alten Orients‹ und seiner gesellschaftspolitischen Verhältnisse werden.

Die Tendenz von Historikern und Altertumswissenschaftlern ihre eigene Gegenwart in der Vergangenheit zu spiegeln und sich mit bestimmten Akteuren zu identifizieren, führt häufig zur Konzentration der Forschung auf gesellschaftliche Eliten. Dabei kommt die Vorstellung zum Tragen, dass Geschichte von ›großen Männern‹ gemacht wird und der Umstand, dass wir über einen umfangreichen Quellenbestand zum Leben und Handeln der Führungs- oder Oberschichten verfügen. Dennoch haben sich Vertreter altorientalistischer Wissenschaft frühzeitig auch mit solchen gesellschaftlichen Gruppen befasst, die weder zu den entscheidend wichtigen Akteuren der Geschichte gerechnet wurden noch den Gelehrten die Möglichkeit zur unmittelbaren Identifikation geboten haben.

Dabei ist die Auseinandersetzung von Wilhelm Spiegelberg mit »Arbeitern und Arbeiterbewegung« im Alten Ägypten (vgl. 2.1) aus den zeitgeschichtlichen Umständen heraus zu erklären. Die Beschäftigung mit dem ›strike‹ in der Arbeitersiedlung von Deir el Medine diente ihm dazu, differenzierende Stellungnahmen zu aktuellen gesellschaftlichen Debatten zur Lage und den Rechten der Arbeiter im Deutschen Kaiserreich abzugeben und das, obwohl er sich in seinen Ausführungen von allzu weit reichenden Bezugnahmen auf seine Gegenwart ausdrücklich distanzierte. – War sich Spiegelberg dessen nicht bewusst oder versuchte er seine Zuhörerschaft zu täuschen? Ich meine, dass in diesem Fall ein ›komparatistisches *framing*‹ vorliegt: Ereignisse der Vergangenheit werden Ereignissen der Gegenwart vergleichend gegenübergestellt; der Altertumswissenschaftler versucht Unterschiede und Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten und ist dabei geleitet von gesellschaftlichen

Idealvorstellungen und Wertmaßstäben, die sich unmittelbar aus der eigenen Sozialisation und zeitgeschichtlichen Rahmenbedingungen ergeben. Spiegelberg war sicher überzeugt, der Vergangenheit durch seine Darstellung ›gerecht‹ zu werden und objektiv ›richtige‹ Ansichten seinen Ausführungen zugrunde gelegt zu haben. Hierin kommt eine positivistische Wissenschaftsauffassung zum Ausdruck, ebenso wie ein rationalistisch-bürgerliches Selbstbewusstsein.

Der exilierte deutsche Kaiser Wilhelm II. vertrat demgegenüber ein dezidiert monarchisches Selbstbewusstsein und hat versucht über das »Königtum in Mesopotamien« diese Regierungsform kulturgeschichtlich zu legitimieren (vgl. 2.2). Auch Wilhelm bediente sich des epochen- und kulturenübergreifenden Vergleichs, wandte moderne Begrifflichkeiten auf den ›Alten Orient‹ an und ließ so seine eigenen politischen Ansichten und Präferenzen erkennen. Doch für ihn erschöpfte sich die Auseinandersetzung mit dem Königtum im alten Vorderasien eben nicht in einem bloßen Vergleich mit späteren Epochen oder der Geschichte seines Hauses. Er wollte den Ursprüngen der Monarchie an sich auf den Grund gehen. Ich möchte Wilhelms Studie daher als ›originär-legitimatisches *framing*‹ bezeichnen, welches in der Erforschung der vermeintlichen Ursprünge eine Rechtfertigung für die Aufrechterhaltung oder Wiedererrichtung einer bestimmten Gesellschaftsordnung zu finden hofft.

Das Spannungsverhältnis europäischer Gelehrter zum ›Orient‹ und speziell deutscher Altertumswissenschaftler gegenüber den Vertretern des ›inneren Orients‹ von Juden, aber auch Katholiken bricht sich in den Arbeiten des Althistorikers Eduard Meyer Bahn (vgl. 2.3; 2.9). Dieser sah sich, ebenso wie viele seiner Kollegen aus Theologie und Bibelwissenschaft, mit dem Problem konfrontiert, dass die eigene (protestantisch-)christlich-abendländische Identität auf jüdischen Traditionen aufbaute. Für Meyer war das ›Alte Israel‹ dabei untrennbar mit dem ›Heiligen Land‹ verbunden. Wichtiger als das Königtum, war ihm die (National-)Staatlichkeit, die durch die Verschleppung der Eliten nach Babylon beendet wurde. Was übrigblieb, war die Gesetzesreligion, welche dem ›jüdischen Volk‹ nun zwar einen identitätsstiftenden Rahmen bot, eine kulturelle oder ›nationale‹ Weiterentwicklung aber, laut Meyer, ausgeschlossen hätte. In vollem Bewusstsein um die weitreichenden Implikationen dieses Begriffes, möchte ich Meyers Darstellungen zur Geschichte Israels und des Judentums als ein ›identitäres *framing*‹ bezeichnen, weil sein Geschichtsbild dem Ideal eines ethnisch und wohl auch konfessionell homogen Nationalstaates verpflichtet ist.

Die zahlreichen Interpretationen und Projektionen auf die Amarna-Zeit lassen eine übergreifende Klassifikation der darin zum Ausdruck kommenden Formen historiographischen ›framings‹ unmöglich erscheinen (vgl. 2.4 fff). Allerdings kann man die Faszination des Phänomens Amarna wohl mit zwei Begriffen bzw. zugewiesenen Eigenschaften beschreiben: Erstmaligkeit und Ausschließlichkeit, wobei es sich jeweils ausdrücklich um Zuschreibungen handelt. Dennoch kreisen die meisten historischen Darstellungen zu Amarna um Echnaton als ›ersten Monotheisten‹ und den vermeintlichen Absolutheitsanspruch seiner religiösen Lehre, die, übertragen auf den politischen Bereich und begriffen als Konflikt zwischen (Gott-)königlicher und priesterlicher Macht, z.T. schon in der Regierungszeit seines Vaters Amenhotep III. erkannt worden ist. Folgerichtig wurden Amenhotep und Echnaton als ›orientalische Despoten‹, absolutistische Monarchen (vgl. 2.4.1), speziell Echnaton als ›Fundamentalist‹ und Vorläufer ›totalitärer Führer‹ dargestellt (vgl. 2.4.2).

Jan Assmann hat sich grundsätzlich um die Differenzierung von Herrschaftsformen und des Spannungsverhältnisses zwischen »Herrschaft und Heil«, Staat und Religion im Alten Ägypten bemüht. In seinen Ausführungen scheint noch die Tradition Henri Frankforts (vgl. 1.3) durch, in der sich in der Person des Pharaos sowohl die höchste göttliche als auch weltliche Macht vereinen und der König nicht als Recht und (göttlicher) Ordnung unterworfen, sondern als Verkörperung des Rechts und der göttlichen Weltordnung erscheint.

Absolutheitsanspruch und die Suche nach Alleinstellungsmerkmalen sind dabei kein Privileg der Interpretationen und Projektionen ›westlicher‹ Altertumswissenschaft. Auf die Spitze getrieben, erscheint Echnaton in der dezidiert ›nationalen‹ ägyptischen Lesart, wie sie in staatlichen Schulbüchern zum Ausdruck kommt, als Vertreter eines spezifisch ägyptischen Monotheismus, der den Weg zum Islam bereitet hat. Noch deutlicher haben afrozentristische Aktivisten den Monotheismus Echnatons nicht mehr nur als ›primär‹, sondern als singulären Ausdruck einer spezifisch afrikanischen Religiosität interpretiert.

Ich bleibe deshalb bei meiner eingangs formulierten Zurückhaltung für diese verschiedenartigen Rezeptionsphänomene einen umfassenden Ausdruck zu benennen. Die teilweise extremen Zuschreibungen und Projektionen lassen aber die Benennung als ein ›hyperbolisches framing‹ zumindest in einigen Fällen angemessen erscheinen.

Da der Ägyptologe Friedrich Wilhelm von Bissing die Arbeit über »Das Griechentum und seine Weltmission« ausdrücklich als Streitschrift

für den völkischen und Königsgedanken bezeichnet hat, erscheint die Untersuchung des darin zum Ausdruck kommenden historiographischen ›framings‹ fast banal (vgl. 2.5). Obwohl bereits zum Ende des 19. Jh. führende Vertreter der deutschen klassischen Altertumswissenschaften das antike Griechenland zur Ausdeutung ihrer eigenen gesellschaftspolitischen Gegenwart herangezogen hatten, weist die Arbeit Bissings aber eine grundsätzlich neue Qualität auf. Hatten Gelehrte zuvor versucht, aus der Untersuchung des griechischen Altertums Rückschlüsse auf ihre eigene Gesellschaft zu ziehen, bemühte Bissing sich Analogien in der Vergangenheit zu finden, die ihm als Vorwand zur Verbreitung völkisch-nationalistischer Propaganda dienten. Vor diesem Hintergrund erscheint die Klassifikation von Bissings Schrift als ›exemplifikatorisches framing‹ fast als ein zu harmloser Ausdruck. Doch zielt dieser nicht auf die Verurteilung der menschenverachtenden Ansichten des Verfassers, sondern auf die Benutzung von Geschichte als reines ›Mittel zum Zweck‹, wobei jedes historische Erkenntnisinteresse verloren gegangen ist.

Im Fall der von Andrea Becker untersuchten »Neusumerischen Renaissance« treten gleichfalls völkische Geschichtsbilder zu Tage (vgl. 2.6). Ohne dies verteidigen zu wollen, muss ein deutlicher Unterschied zu dem zuvor besprochenen Fallbeispiel betont werden: Die Vorstellung eines ethnisch-kulturellen Konflikts zwischen (nicht-semitischen) Sumerern und (semitischen) Akkadern baute auf sprachwissenschaftlichen Erkenntnissen auf und wurde für die gesamte Geschichte Mesopotamiens als konstitutiv begriffen. Die Gleichsetzung von Sprache, ›Rasse‹ (Ethnie) und materieller Kultur verleitete dazu, den Sprechern (bzw. Schreibern) einer bestimmten Sprache vermeintliche ›völkische‹ Eigenschaften zuzuschreiben und diese anhand von Darstellungen im Rund- und Flachbild nachzuvollziehen. Hierin muss zunächst ein heuristischer Ansatz erkannt werden, der versucht, auf Grundlage eines beschränkten Quellenmaterials, weiterreichende Aussagen über die ältesten Epochen menschlicher Kulturgeschichte zu treffen. Die Verquickung unterschiedlicher Untersuchungskategorien und die subjektive Interpretation antiker Bildwerke erwies sich jedoch als eindeutig verfehlt. Dennoch hat sich dieses ›völkische framing‹ innerhalb der Altorientalistik als überaus wirkmächtig und beständig erwiesen.

Die Verhandlungen von Geschlechterrollen über die Vergangenheit kennt mannigfaltige Ausprägungsformen, die hier unmöglich repräsentativ abzuhandeln gewesen sind (vgl. 2.7). Bezogen auf die Bereiche ›Herrschaft‹ und ›gesellschaftliche Ordnung‹, lassen sich nur

einige Beobachtungen festhalten: Es überrascht wenig, dass männliche Ägyptologen und Altorientalisten von der Mitte des 19. bis hinein in die zweite Hälfte des 20. Jh. an der grundsätzlichen Befähigung von Frauen zur selbstständigen Herrschaftsausübung zweifelten. Die Projektion orientalisierender Klischees und die relative Seltenheit von Quellen ›von‹ Frauen, haben mit dazu beigetragen, Herrscherinnen in der Geschichte des ›Alten Orients‹ zu marginalisieren. Doch sollten auch bei der wissenschaftshistorischen Betrachtung die Fehler von pauschalen und stereotypen Geschlechterrollenzuschreibungen oder -erwartungen nicht wiederholt werden. – Auch Ägyptologinnen haben versucht, ›den Pharao‹ Hatschepsut zu ent-fraulichen. In Mesopotamien wird die zugrundegelegte bipolare Geschlechterordnung darüber hinaus durch das Vorhandensein eines ›dritten Geschlechts‹ der Eunuchen in Frage gestellt. Weiterhin zeigt sich in der klassischen Überlieferung (besser Fiktion) zu historischen Persönlichkeiten wie Semiramis/Šammuramat und Sardanapal/Assurbanipal das Problem orientalisierender Überlieferungstraditionen. Diese verschiedenen Aspekte eines ›Gender-framing‹ müssen genügen, um zumindest ein gewisses Problembewusstsein hervorzurufen.

Angesichts der offensichtlichen Diskrepanz zwischen der Auffassung des Kyros-Zylinders als ›erster Deklaration der Menschenrechte‹ und den tatsächlichen Textinhalten, fällt es schwer, in diesem Fall nur von einem übertriebenen oder dem historischen Befund eigene Konzepte und Begrifflichkeiten überstülpenden Beispiel historiographischen ›framings‹ zu sprechen (vgl. 2.8). Interessant daran ist die Vielfalt der an dieser Geschichtsfälschung mittel- und unmittelbar Beteiligten, angefangen beim Shah von Persien, bis hin zu Vertretern der Islamischen Republik aber auch des israelischen Staates, bzw. jüdischer Interessengruppen. Eine gründliche Überprüfung der kulturgeschichtlichen Hintergründe, des eigentlichen Textes, seines ›Sitz im Leben‹ und die Erforschung des tatsächlichen Verhaltens des Perserkönigs gegenüber seinen (neuen) Untertanen lässt wenig übrigbleiben vom Bild des Kyros als Vorkämpfer der Menschenrechte und diesen Fall als ›falsifizierendes framing‹ erscheinen. Die Projektion gesellschaftspolitischer Ideal- oder Wunschvorstellungen in die Vergangenheit, mit dem Ziel jene dadurch aufzuwerten, scheint aber so attraktiv und verlockend zu sein, dass vielen Menschen bis heute die wissenschaftlichen Fakten gleichgültig sind.

Das letzte in dieser Untersuchung behandelte Fallbeispiel beweist, dass historiographisches ›framing‹ sehr dynamisch und selektiv sein

kann und mit Karthago ein Gegenstand sowohl positiver als auch negativer Assoziationen, der Identifikation und scharfer Abgrenzung vorliegt, wobei – und das ist besonders bemerkenswert – diese verschiedenen Reaktionen von bestimmten Rezipienten paradoxerweise allesamt an den Tag gelegt wurden (vgl. 2.9). Dabei erscheint die deutsche Karthago-Rezeption als die komplizierteste: Die ersten historischen Auseinandersetzungen waren auf staatsrechtliche und verfassungsgeschichtliche Fragestellungen ausgerichtet, spätere Geschichtsdarstellungen sprachen den ›semitischen‹ Karthagern aber gerade den Staatsgedanken ab. Der Erste Weltkrieg regte deutsche Autoren zum Umdenken an. Zwar blieben die Karthager für die meisten ›semitische Krämerseelen‹, doch erschien ihr unbedingter Kampf- und Durchhaltewille gegen Rom als ein positives Gegenbeispiel für die Situation Deutschlands nach der Niederlage. Die Deutschen konnten sich nun sehr viel besser in die Lage der Verlierer hineinversetzen und deren negative Darstellung durch die römische Geschichtsschreibung kritisch hinterfragen. Diese Ambivalenz setzte sich auch in den Geschichtsdarstellungen aus der Zeit des Nationalsozialismus fort. Ich möchte, angesichts der aufgezeigten Verschiebungen und Schwankungen, in diesem Fall ein ›oszillierendes framing‹ erkennen.

Die in dieser Untersuchung betrachteten Fallbeispiele weisen z.T. weitreichende inhaltliche Überschneidungen auf. Insbesondere ›völkisch-rassenkundliche‹ Motive und, damit unmittelbar verbunden, Antisemitismus haben viele Geschichtsdarstellungen deutscher Kulturhistoriker beeinflusst. Bei der hier erfolgten Betrachtung wurde der Frage, ob es sich bei den Urhebern des historiographischen ›framings‹ um (Fach-)Wissenschaftler oder Laien handelt, nur eine untergeordnete Bedeutung eingeräumt. Einige Fälle konnten über lange Zeiträume hinweg in ihrer Entwicklung und Kontinuität untersucht werden. Wann immer möglich, wurde der internationale Vergleich bemüht, um die Arbeit deutscher Historiker und Altorientalisten besser in eine transnationale Perspektive einordnen zu können. In einigen Fällen war ein derartiges Vorgehen durch die Singularität, die sehr individualistische ›Lesart‹ bestimmter geschichtlicher Phänomene erschwert; nicht immer ließen sich zu einem bestimmten Phänomen mehrere Arbeiten von Altertumsforschern zitieren.

Die herausragende Bedeutung des Ersten Weltkrieges für die zunehmende und zunehmend offene Instrumentalisierung von Geschichte, darf insbesondere im deutschsprachigen Raum nicht unterschätzt werden.

Allerdings konnte gezeigt werden, dass entsprechende identitäre Geschichtskonstruktionen nicht auf die Zwischenkriegszeit und nicht auf Deutschland, ja nicht einmal auf den Bereich ›westlicher‹ Geschichts- und Altertumswissenschaft beschränkt geblieben, sondern längst Teil postkolonialer Diskurse geworden sind.

Dabei lassen sich überblicksartig drei Abstufungen historiographischen ›framings‹ aus diesen Beobachtungen zusammenfassen: (1) Zumindest in einigen Fällen muss von unbewusster Beeinflussung der Autoren durch individuelle (nicht in jedem Fall allgemein-zeitgeistige) Vorstellungen ausgegangen werden. (2) Auch wenn das primäre Interesse vieler hier vorgestellter Darstellungen zur Geschichte des ›Alten Orients‹ nicht die Erforschung einer weit zurückliegenden Vergangenheit und fremder Kulturen gewesen ist, sondern vielmehr die Reflexion und Deutung der eigenen Gegenwart, bedienten sich zahlreiche Gelehrte (mangels Alternativen) einer ihnen vertrauten Begriffs- und Vorstellungswelt, um einen begrenzten fremdkulturellen Quellenbestand für eine umfassende Geschichtsdarstellung auszuwerten. Vielfach muss ein solches historiographisches ›framing‹ als eine heuristische Methode begriffen werden, welche überhaupt erst eine sinnvolle, weil sinnstiftende Interpretation des altertumswissenschaftlichen bzw. kulturgeschichtlichen Befundes erlaubt. (3) Ein entscheidender qualitativer Unterschied ist jedoch spätestens dann erreicht, wenn die Geschichtsdarstellung ›Mittel zum Zweck‹ geworden ist, wenn die Quellen nicht mehr nur im Sinne einer bestimmten Weltwahrnehmung interpretiert, sondern im Sinne einer – ideologischen – Weltanschauung umgedeutet oder in ihren Aussageinhalten verfälscht werden; wenn das Erkenntnisinteresse an einem ›Dialog‹ mit der Vergangenheit deren Instrumentalisierung für gesellschaftspolitische Interessen der Gegenwart gewichen ist.

Bei dieser Einteilung sollte nicht die Möglichkeit übersehen werden, dass in bestimmten Fallbeispielen alle drei hier skizzierten Grundtendenzen historiographischen ›framings‹ vorkommen, oder ineinander übergehen können. Subjektive Einflussfaktoren auf einzelne Wissenschaftler, ihre Sozialisation, eigenes Rollenverständnis u.a.m. haben immer einen Einfluss auf die Darstellung der Vergangenheit. Auch mögen bestimmte Geschichtsdeutungen anfänglich und grundsätzlich von einem genuinen Erkenntnisinteresse und dem Bemühen um ein Verständnis der Vergangenheit geleitet gewesen sein und dann erst zu einem späteren Zeitpunkt für zeitgeistige Auseinandersetzungen missbraucht werden. Diese letzte Unterscheidung ist für die wissen-

schaftshistorische Einordnung solcher Phänomene von entscheidender Bedeutung. Historiographisches ›*framing*‹ kann, unabhängig von den dabei verhandelten Inhalten – die in einigen Fällen (aus heutiger Sicht) absurd und sogar abstoßend erscheinen mögen – durch ein historisches Erkenntnisinteresse geleitet gewesen sein. Demgegenüber sind, unabhängig von den – womöglich edlen – Motiven einiger Autoren, bestimmte Darstellungen schlicht als Geschichtsfälschungen und damit eindeutig als ahistorisch und unwissenschaftlich zu bezeichnen, weil es ihnen eben nicht um Erkenntnisgewinn geht, sondern sie diesen sogar behindern.

Am Ende steht die Frage, ob eine objektive Geschichtsschreibung, ein ›Kern‹ ›historischer Wahrheit‹ möglich ist? – Die Antwort darauf ist nicht ganz einfach. Unbestritten ist das Bemühen vieler Generationen von Historikern und Altertumsforschern, der Vergangenheit ›gerecht zu werden‹, getreu zu schildern, ›was gewesen ist‹. Erschwert wird diese Aufgabe durch einen begrenzten Quellenbestand und die Tatsache, dass noch bevor sich die Subjektivität der Bearbeiter auswirken kann, schon die Subjektivität der Autoren der Quellen oder der Zufall der Überlieferung eine objektive Einschätzung erschweren. Doch jenseits solcher quellenkritischer und methodischer – nichtsdestoweniger wichtiger – Überlegungen, gilt es darauf hinzuweisen, dass die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit immer schon interessen­geleitet gewesen ist, und zwar nicht bloß im Sinne eines ›natürlichen Erkenntnisinteresses‹ oder allgemeinmenschlicher Neugier an den Ereignissen der Vergangenheit, sondern ›im Interesse‹ der Ausdeutung der eigenen Gegenwart. Dass diese Deutung der Vergangenheit immer gewissen wissenschaftlichen Regeln unterworfen sein muss, die Interpretation des Quellenbestandes nicht beliebig erfolgen darf, liegt dabei auf der Hand. Ich meine aber, dass die (Selbst-)Erkenntnis, dass »all art has been contemporary« den Historiker oder Altertumswissenschaftler in seiner Rolle nicht abwertet, sondern diesem die Möglichkeit zu einem reflektierteren Vorgehen und weitere Erkenntnishorizonte eröffnet.

4 Anhang

4.1 Literaturverzeichnis

Soweit nicht anders angegeben, entsprechen die gebrauchten Abkürzungen von Reihen und Zeitschriften den Richtlinien des »Lexikons der Ägyptologie«, bzw. des »Reallexikons der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie«. Die zitierten Internet-Ressourcen wurden letztmalig am 14. März 2023 abgerufen.

- Abo-Elaz, Mohy-Eldin E. *Neglect and Detention of Messengers in Egypt during the Fourteenth and Thirteenth Centuries BCE*, in: JARCE 54, 2018, 17–34.
- Abrahami, Ph. – Coulon, L. *De l'usage et de l'archivage des tablettes cunéiformes d'Amarna*, in: L. Pantalacci (Hg.), *La lettre d'archive. Communication administrative et personnelle dans l'Antiquité proche-orientale et égyptienne*, Actes du colloque de l'université de Lyon 2, 9–10 juillet 2004 (IFAO, Bibliothèque Générale 32), 2008, 1–26.
- Aissaoui, A. *System or Society? – Ancient Near Eastern Politics (1600–1200 BCE)*, Presented at the Annual Meeting of the International Studies Association (ISA), San Francisco, CA, April 3–6, 2013: https://www.academia.edu/3270542/System_or_Society_Ancient_Near_Eastern_Politics_ca_1600_1200_BCE.
- Aissaoui, A. *The Amarna diplomacy in IR perspective: a system of states in the making*, in: *estudos internacionais* 6.2, 2018, 9–29.
- Aldred, C. *Akhenaten, King of Egypt*, London 1988.
- Alkadry, M. G. *Bureaucracy: Weber's or Hammurabi's? Ideal or Ancient?*, in: *Public Administration Quarterly* 26.3/4, 2003, 317–345.
- Allen, J. P. *Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*³, Cambridge 2014.
- Altman, A. *Tracing the Earliest Recorded Concepts of International Law: The Ancient Near East (2500–330 BCE)* (Legal History Library 8 / Studies in the History of International Law 4), Leiden 2012.
- Ambos, C. *Eunuchen als Thronprätendenten und Herrscher im Alten Orient*, in: M. Luukko et al. (Hgg.), *Of God(s), Trees, Kings, and Scholars. Neo-Assyrian and Related Studies in Honour of Simo Parpola* (Studia Orientalia 106), Helsinki 2009, 1–7.
- Ambridge, L. *History and Narrative in a Changing Society. James Henry Breasted and the Writing of Ancient Egyptian History in Early Twentieth Century America*, Dissertation: Michigan 2010.
- Anonymus, *Les soupirs de la France esclave qui aspire après la liberté*, Amsterdam 1689.
- Anthes, R. *Die Maat des Echnaton von Amarna* (JAOS Suppl.), Baltimore 1952.
- Asfar, A. el – Osing, J. – Stadelmann, R. *A Stela of Amenhotep III with a hymn to Re-Horakhty and Osiris*, in: *ASAE* 86, 2012/13, 149–155.
- Asher-Greve, J. – Goodnick Westenholz, J. *Goddesses in Context: On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources* (OBO 259), Göttingen 2013.
- Asher-Greve, J. *From ›Semiramis of Babylon‹ to ›Semiramis of Hammersmith‹*, in: St. Holloway (Hg.), *Orientalism, Assyriology and the Bible*, Sheffield 2007, 322–373.

- Assante, J. *From Whores to Hierodules: The Historiographic Invention of Mesopotamian Female Sex Professionals*, in: A.A. Donohue – M.D. Fullerton (Hgg.), *Ancient Art and its Historiography*, Cambridge 2003, 13–47.
- Assmann, J. *Die »Häresie« des Echnaton: Aspekte der Amarna-Religion*, in: *Saeculum* 23, 1972, 109–126.
- Assmann, J. *Moses und Echnaton*, in: *Zeitschrift Deutsch-Ägyptischer Gesellschaften*, Heft 3/4, 1997, 29–48.
- Assmann, J. *Mono- Pan and Cosmotheism: Thinking the »One« in Egyptian Theology*, in: *Orient* 33, 1998, 130–149.
- Assmann, J. *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München 2000.
- Assmann, J. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in den frühen Hochkulturen*⁴, München 2002.
- Assmann, J. *Antijudaismus oder Antimonothetismus? Hellenistische Exoduserzählungen*, in: D. Borchmeyer – H. Kiesel (Hgg.), *Das Judentum im Spiegel seiner kulturellen Umwelten (Gegensatz 5)*, Neckargemünd 2002, 33–54.
- Assmann, J. *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003.
- Assmann, J. *Einführung: Zeit und Geschichte*, in: J. Assmann – K.E. Müller (Hgg.), *Der Ursprung der Geschichte. Archaische Kulturen, das Alte Ägypten und das frühe Griechenland*, Stuttgart 2005, 7–16.
- Assmann, J. *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien 2006.
- Assmann, J. *Echnaton, Tutanchamun und Moses*, in: J. Assmann – H. Strohm (Hgg.), *Echnaton und Zarathustra. Zur Genese und Dynamik des Monotheismus*, Leiden, 2013, 13–39.
- Assmann, J. *Totale Religion*, Wien 2016.
- Assmann, J. *Pharaonic Kingship and Its Biblical Deconstruction*, in: A. Azfar – A. Strathern (Hgg.), *Sacred Kingship in World History. Between Immanence and Transcendence*, New York 2022, 94–110.
- Badawy, A. *Aberrations about Akhenaten*, in: *ZÄS* 99: Gedenkschrift für Siegfried Morenz, Hft. 1b, 1973, 65–72.
- Bagnall, R.S. (Hg.), *Egypt in the Byzantine World 300–700*, Cambridge 2009.
- Barta, M. *Zur Reziprozität der homosexuellen Beziehung zwischen Horus und Seth*, in: *GM* 129, 1992, 33–38.
- Becker, A. *Neusumerische Renaissance? Wissenschaftsgeschichtliche Untersuchungen zur Philologie und Archäologie*, in: *BaM* 16, 1985, 229–315.
- Beckh, T. *Das Institut für Ägyptologie der LMU im Nationalsozialismus*, in: E. Kraus (Hg.), *Die Universität München im Dritten Reich. Aufsätze, Teil 1 (Beiträge zur Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität München 1)*, München, 2006, 249–297.
- Beigel, T. – Mangold-Will, S. (Hgg.), *Wilhelm II. Archäologie und Politik um 1900*, Frankfurt a. M. 2017.
- Benz, W. *Die Protokolle der Weisen von Zion. Die Legende von der jüdischen Weltverschwörung*, München, 2007.
- Berger, P.-R. *Der Kyros-Zylinder mit dem Zusatzfragment BIN II Nr. 32 und die akkadischen Personennamen im Danielbuch*, in: *ZA* 64, 1975, 192–234.
- Berkey, J.P. *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600–1800*, Cambridge 2003.
- Berman, L.M. *Amenhotep III. and His Times*, in: A.P. Kozloff – B.M. Bryan (Hgg.), *Egypt's Dazzling Sun. Amenhotep III and his World*, Bloomington 1992, 33–66.
- Bernal, M. *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilisation*, 2 Bde., Michigan 1991.
- Bernays, J. *Aristoteles' Politik. Erstes, Zweites und Drittes Buch*, Berlin 1872.
- Bernbeck, R. *Sex/Gender/Power and Šammuramat: A View from the Syrian Steppe*, in: D. Bonatz et al. (Hgg.), *Fundstellen Gesammelte Schriften zur Archäologie und Geschichte Alt Vorderasiens ad honorem Hartmut Kühne*, Wiesbaden 2008, 351–369.
- Bernhardt R. *Sardanapal – Urbild des lasterhaften Despoten*, in: *Tyche* 24, 2009, 1–25.
- Berridge, G. *Amarna Diplomacy: A Fully-fledged Diplomatic System in the Near East?*, in: R. Cohen – R. Westbrook (Hgg.), *Amarna Diplomacy. The Beginnings of International Relations*, Baltimore 2000, 212–224.
- Berve, H. *Zur Kulturgeschichte des Alten Orients*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 25, 1935, 216–230.

- Berve, H. *Rezension: Victor Ehrenberg, Ost und West*, in: Philologische Wochenschrift 57, 1937, 650–655.
- Bichler, R. *Der »Orient« im Wechselspiel von Imagination und Erfahrung: Zum Typus der »orientalischen Despotie«*, in: R. Rollinger et al. (Hgg.), *Getrennte Wege? Kommunikation, Raum und Wahrnehmung in der Alten Welt* (Oikumene. Studien zur antiken Weltgeschichte 2), 2007, 475–500.
- Bickerman, E.J. *The Edict of Cyrus in Ezra 1*, in: Journal of Biblical Literature 65, 1946, 249–275.
- Bissing, F.W. v. *Das Griechentum und seine Weltmission* (Wissenschaft und Bildung. Einzeldarstellungen aus allen Gebieten des Wissens), Leipzig 1921.
- Bissing, F.W. v. *Studien zu den ältesten Kulturen Italiens III: Karthago und seine griechischen und italischen Beziehungen*, in: Studi Etruschi 7, 1933, 83–134.
- Blume, D. *DHM-Jahreschronik 1895*: <https://www.dhm.de/lemo/jahreschronik/1895>.
- Bodin, J. *Les six livres de la République*, Lyon 1879.
- Böhl, De Liagre H. *Bijbel en Babel*, Amsterdam 2021.
- Böhme, K. *Aufrufe und Reden deutscher Professoren im Ersten Weltkrieg*, Stuttgart 1975.
- Boehmer, R.M. *Die Datierung des Puzur/Kutik-Inšušinak und einige sich daraus ergebende Konsequenzen*, in: Orientalia NS 35.4, 1966, 345–376.
- Bohrer, F.N. *Inventing Assyria. Exoticism and Reception in Nineteenth Century England and France*, in: St.W. Holloway (Hg.), *Orientalism, Assyriology and the Bible* (Hebrew Bible Monographs 10), Sheffield 2007, 222–266.
- Bonnet, C. *Carthage, l'« autre nation » dans l'historiographie ancienne et moderne*, in: *Anabases* 1, 2005, 139–160.
- Borutta, M. *Antikatholizismus Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe* (Bürgertum NF 7), Göttingen 2011.
- Botero, G. *Delle Relationi Universali, Parte Seconda: Nella quale si tratta de' maggiori Principi, che siano al mondo, & delle cagioni della grandezza, & ricchezza de loro Stati*, Venedig 1618.
- Botsch, G. – Tress, W. *Moderner Antisemitismus und Sattelzeit. Das Beispiel Paul de Lagarde*, in: H. Behlmer et al. (Hgg.), *Der Nachlass Paul de Lagarde. Orientalistische Netzwerke und antisemitische Verflechtungen* (Europäisch-Jüdische Studien, Beiträge 46), Berlin 2020, 111–126.
- Brather, S. *Ethnische Identitäten als Konstrukte der frühgeschichtlichen Archäologie*, in: *Germania. Anzeiger der Römisch-Germanischen Kommission des Deutschen Archäologischen Instituts* 78, 2000, 139–177.
- Breasted, J.H. *De hymnis in solem sub rege Amenophide IV conceptis*, Berlin 1894.
- Breasted, J.H. *A History of Egypt*, New York 1905.
- Breger, C. *Hieroglyphen der Männlichkeit. Echnaton-Phantasien und ägyptologische Szenarien bei Rilke und Thomas Mann*, in: *Zeitschrift für Germanistik* 12.2, 2002, 296–307.
- Breger, C. *Imperialist Fantasy and Displaced Memory: Twentieth-Century German Egyptologies*, in: *New German Critique* 96, Fall 2005: *Memory and the Holocaust*, 135–169.
- Breysig, K. *Kulturgeschichte der Neuzeit. Vergleichende Entwicklungsgeschichte der führenden Völker Europas*, Bd. 2, 2. Hlft., Berlin 1901.
- Brisch, N. *Gods and Kings in Ancient Mesopotamia*, in: A. Azfar – A. Strathern (Hgg.), *Sacred Kingship in World History. Between Immanence and Transcendence*, New York 2022, 72–93.
- Brugsch, H. *Histoire d'Égypte, Première Partie: Égypte sous les rois indigènes de Mena jusqu'à Ramses II*, Leipzig 1859.
- Brugsch, H. *Geschichte Aegyptens unter den Pharaonen*. Leipzig 1877.
- Buber, M. *Der Geist des Orients und das Judentum*, in: P. Mendes-Flohr – B. Witte (Hgg.), *Martin Buber Werkausgabe, Bd. 2.1: Mythos und Mystik: Frühe Religionswissenschaftliche Schriften*, Gütersloh 2013, 187–203.
- Burkert, W. *Sardanapal zwischen Mythos und Realität: Das Grab in Kilikien*, in: U. Dill – Ch. Walde (Hgg.), *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen*, Berlin 2009, 502–515.
- Cancik-Kirschbaum, E. *»Menschen ohne König«*. *Zur Wahrnehmung des Königtums in sumerischen und akkadischen Texten*, in: C. Wilke (Hg.), *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient: Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft*, Wiesbaden 2007, 167–190.
- Carruthers, W. (Hg.), *Histories of Egyptology. Interdisciplinary Measures*, London 2015.
- Černý, M. *A Community of Workmen at Thebes in the Ramesside Period*, Kairo 1973.

- Champion, T. *The appropriation of the Phoenicians in British imperial ideology*, in: Nations and Nationalism 7.4, 2001, 451–465.
- Chavalas, M. W. *Assyriology and Biblical Studies: A Century of Tension*, in: M. W. Chavalas – K. Lawson Younger (Hgg.), *Mesopotamia and the Bible. Comparative Explorations* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 341), Sheffield 2002, 21–67.
- Christ, K. *Hellas. Griechische Geschichte und deutsche Geschichtswissenschaft*, München 1999.
- Cirakman, A. *From the »Terror of the World« to the »Sick Man of Europe«: European Images of Ottoman Empire and Society from the Sixteenth Century to the Nineteenth* (Studies in Modern European History 43), New York 2002.
- Cohen, R. – Westbrook, R. (Hgg.), *Amarna Diplomacy. The Beginnings of International Relations*, Baltimore 2000.
- Collingwood, R. G. *The Idea of History*, überarbeitete Ausgabe, Oxford 1993.
- Crawford, K. W. *Critique of the »Black Pharaohs« Theme: Racist Perspectives of Egyptian and Kushite/Nubian Interactions in Popular Media*, in: African Archaeological Review 38.4, 2021, 695–712.
- Croituru, J. *Ägyptischer Verfassungsverstreit. Die Angst vor den Pharaonen*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Feuilleton, 19.12.2012: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/aegyptischer-verfassungsverstreit-die-angst-vor-den-pharaonen-11999247.html>.
- Curtis, J. *The Cyrus Cylinder. The Creation of an Icon and its loan to Teheran*, in: I. Finkel (Hg.), *The Cyrus Cylinder: The King of Persia's Proclamation from Ancient Babylon*, London 2013, 85–103.
- Cuvier, G. *Discours sur les révolutions du globe*, Paris 1863.
- Deiningner, J. *Max Weber und Michael Rostovtzeff. Kapitalismus, »Leiturgiestaat« und Kolonat in der Antike*, in: Hyperborea 10.1–2, 2004, 147–160.
- Delange, E. *In Pursuit of a Pharaoh: 200 Years of Passion and Intellect*, in: A. P. Kozloff – B. M. Bryan (Hgg.), *Egypt's Dazzling Sun. Amenhotep III and his World*, Bloomington 1992, 13–32.
- Diamond, K.-A. *Hatshepsut: Transcending Gender in Ancient Egypt*, in: Gender & History 32.1, 2020, 168–188.
- Dittmann, U. (Bearb.), *Thomas Mann, Tristan*, Stuttgart 1975.
- Dittrich, V. *Das »Reichsland« Elsass-Lothringen*, DHM, 2007: <https://www.dhm.de/lemo/kapitel/kaiserreich/das-reich/elsass-lothringen.html>.
- Droß-Krüpe, K. *Semiramis, de qua innumerabilia narrantur. Rezeption und Verargumentierung der Königin von Babylon von der Antike bis in die opera seria des Barock*. Wiesbaden 2021.
- Droß-Krüpe, K. – S. Fink (Hgg.). *Powerful Women in the Ancient World. Perception and (Self) Presentation, Proceedings of the 8th Melammu Workshop, Kassel, 30 January – 1 February 2019* (Melammu Workshops and Monographs 4), Münster 2021.
- Droysen, J. G. *Geschichte des Hellenismus*, Bd. 3: *Geschichte der Epigonen*, Tübingen 1953.
- Eaton-Krauss, M. *Akhenaten versus Akhenaten*, in: BiOr 47.5/6, 1990, Sp. 541–559.
- Eaton-Krauss, M. *The Unknown Tutankhamun*, London 2016.
- Eaton-Krauss, M. *Rezension: Akhenaten. A Historian's View*, in: BiOr 76.5/6, 2019, 478–485.
- Ebers, G. *Richard Lepsius. Ein Lebensbild*, Leipzig 1885.
- Eder, F. X. *Die lange Geschichte der »Sexuellen Revolution« in Westdeutschland (1950er bis 1980er Jahre)*, in: F. X. Eder et al. (Hgg.), *Sexuelle Revolution? Zur Geschichte der Sexualität im deutschsprachigen Raum seit den 1960er Jahren*, Bielefeld 2015, 25–59.
- Edgerton, W. F. *The Strikes in Ramses III's Twenty-Ninth Year*, in: JNES 10. 3, 1951, 137–145.
- Edzard, D. O. *Sumerer und Semiten in der frühen Geschichte Mesopotamiens*, in: Genava: Revue d'Histoire de l'Art et d'Archéologie 8, 1960, 241–258.
- Edzard, L. *Diplomatic Multilingualism in the Middle East, Past and Present: Multilingualism, Linguae Francae and the Global History of Religious and Scientific Concepts*, in: J. Braarvig – M. J. Geller (Hgg.), *Studies in Multilingualism, Lingua Franca and Lingua Sacra*: <https://www.mprl-series.mpg.de/media/studies/10/14/Studies10Chap11.pdf>.
- Ehrenberg, V. *Karthago. Ein Versuch weltgeschichtlicher Einordnung*, Leipzig 1927.
- Eisenstadt, S. N. *The Political Systems of Empires*³, London 2017.
- Eißfeldt, O. *Rezension: Das Königtum in Mesopotamien*, in: Theologische Literaturzeitung 64.2, 1939, 36–37.
- Engel, Ch. *»Linguistic Turn«*, in: H. Reinalter (Hg.), *Lexikon der Geisteswissenschaften. Sachbegriffe, Disziplinen, Personen*, Göttingen 2011, 472–479.

- Erman, A. *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum*, Bd. 1, Leipzig 1885.
- Erman, A. *Die Ägyptische Religion*, Berlin 1905.
- Erman, A., *Mein Werden und mein Wirken. Erinnerungen eines alten Berliner Gelehrten*, Leipzig 1929.
- Erman, A. *Die Religion der Ägypter. Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden*, Berlin 1934.
- Externbrink, S. *Internationale Politik in der Frühen Neuzeit. Stand und Perspektiven der Forschung zu Diplomatie und Staatensystem*, in: H.-Ch. Kraus – T. Nicklas (Hgg.), *Geschichte der Politik. Alte und neue Wege* (Historische Zeitschrift, Beihefte 44), München 2007, 15–39.
- Farazmand, A. *Bureaucracy and the Alternatives in the Middle East*, in: K.M. Henderson – O.P. Dwivedi (Hgg.), *Bureaucracy and the Alternatives in World Perspective*, Basingstoke 1999, 244–268.
- Fink, S. *Sardanapal – Ein Hedonist aus Mesopotamien?*, in: S. Gaspa, et al. (Hgg.), *From Source to History: Studies on Ancient Near Eastern Worlds and Beyond. Dedicated to Giovanni Battista Lanfranchi on the Occasion of His 65th Birthday on June 23, 2014*, Münster 2014, 239–250.
- Finley, M.I. *Rezension: H. Frankfort, Kingship and the Gods*, in: *Political Science Quarterly* 63.2, 1948, 275–281.
- Fischer, H. *Der Ägyptologe Georg Ebers. Eine Fallstudie zum Problem Wissenschaft und Öffentlichkeit im 19. Jahrhundert* (ÄAT 25), Wiesbaden 1994.
- Fitzenreiter, M. *Europäische Konstruktionen Altägyptens. Der Fall Ägyptologie*, in: T. Glück – L. Morenz (Hgg.), *Exotisch, Weisheitlich und Uralt. Europäische Konstruktionen Altägyptens*, Hamburg 2007, 323–347.
- Fitzenreiter, M. *Geschichtsforschung und Ägyptologie*, in: M. Fitzenreiter (Hg.), *Allerhand Kleinigkeiten* (IBAES 20), London 2018: <https://www.ibaes.de/ibaes20/publikation.html>.
- Fletcher, J. *Egypt's Sun King: Amenhotep III – An intimate Chronicle of Ancient Egypt's most glorious Pharaoh*, London 2000.
- Förster, F. *Die »Reichseinigung«. Stand Perspektiven und Probleme eines ägypt(ologischen) Problems*, unveröff. Mag.-Arbeit Köln 1997.
- Frahm, E. *From Sammu-ramat to Semiramis and Beyond: Metamorphoses of an Assyrian Queen*, in: A.W. Lassen – K. Wagensonner (Hgg.), *Women at the Dawn of History*, New Haven 2020, 47–53.
- Frankfort, H. *Introduction: The Significance of the Discoveries*, in: *JNES* 2.2, 1943, 132–134.
- Frankfort, H. *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation*, New York 1948.
- Frankfort, H. *Birth of Civilisations in the Near East*, London 1951.
- Frankfort, H. *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society & Nature*², Chicago 1978.
- Franzen, Ch.J. et al. (Hgg.), *Der Kaiser und sein Forscher: Der Briefwechsel zwischen Wilhelm II. und Leo Frobenius (1924–1938)*, Stuttgart 2012.
- Freydank, R. »Sardanapal« oder: »Das Theater ist auch eine Meiner Waffen«. *Geschichte einer Festaufführung im königlichen Opernhaus*, in: *MDOG* 143, 2011, 141–167.
- Fuchs, A. *Rezension: Politik und Kriegskunst der Assyrer*, in: *AfO* 44/45, 1997/98, 409–417.
- Fuchs, A. *Waren die Assyrer grausam?*, in: M. Zimmermann (Hg.), *Extreme Formen von Gewalt in Bild und Text des Altertums* (Münchner Studien zur Alten Welt 5), München 2009, 65–119.
- Fürstauer, J. *Eros im Alten Orient*, Stuttgart 1965.
- Füssel, M. – Neu, T. *Diskursforschung in der Geschichtswissenschaft*, in: J. Angermüller et al. (Hgg.), *Diskursforschung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Berlin 2014, Bd. 1, 145–161.
- Fukuyama, F. *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution*, New York 2011.
- Gabole, M. *D'Akhenaton à Toutânkhamon* (Collection de L'Institut d'Archéologie et d'Histoire de L'Antiquité. Université Lumière-Lyon 2, vol. 3), Lyon 1998.
- Gange, D. *Cities of God: The Bible and Archaeology in Nineteenth-Century Britain*, Cambridge 2013.
- Gange, D. *Dialogues with the Dead: Egyptology in British Culture and Religion, 1822–1922*, Oxford 2013.
- Gardiner, A.H. *Egypt of the Pharaohs: An Introduction*, Oxford 1961.

- Garfinkle, S. *Was the Ur III state bureaucratic? Patrimonialism and Bureaucracy in the Ur III period*, in: J. C. Johnson – S. Garfinkle (Hgg.), *The Growth of an Early State in Mesopotamia: Studies in Ur III Administration. Proceedings of the First and Second Ur III Workshops at the 49th and 51st Rencontre Assyriologique Internationale, London July 10, 2003 and Chicago July 19, 2005, Madrid, 2008*, 55–61.
- Gehrke, H.-J. »Selbstzeugnis verschiedener Menschentums«. *Alfred Heuß über: Die Gestaltung des römischen und des karthagischen Staates bis zum Peleponesischen Krieg*, in: M. Sommer – T. Schmitt (Hgg.), *Von Hannibal zu Hitler: »Rom und Karthago« 1943 und die deutsche Altertumswissenschaft im Nationalsozialismus*, Darmstadt 2019, 71–83.
- Gelb, I. J. *Sumerians and Akkadians in their ethno-linguistic relationship*, in: Genava: *Revue d'Histoire de l'Art et d'Archéologie* 8, 1960, 258–271.
- Gertzen, T. *Das Engagement des Ägyptologen Friedrich Wilhelm von Bissing für die deutsche Kriegspropaganda im ersten Weltkrieg*, 2 Teile, 1: *Belgien unter deutscher Besatzung*; 2: »*Wünsche und Ziele*«, in: GM 221, 2009, 109–118; GM 222, 2009, 95–104.
- Gertzen, T. L. *Denn was ich Ihnen als Phantasie bezeichnet habe, das liegt seit vorgestern im Museum. Einige Marginalien zum Ankauf der Keilschriftkorrespondenz aus Amarna durch J. P. A. Erman*, in: ZÄS 139, 2012, 28–37.
- Gertzen, T. L. *École de Berlin und ›Goldenes Zeitalter‹ 1882–1914 der Ägyptologie als Wissenschaft. Das Lehrer-Schüler-Verhältnis von Ebers, Erman und Sethe*, Berlin 2013.
- Gertzen, T. L. *Jean Pierre Adolphe Erman und die Begründung der Ägyptologie als Wissenschaft (Jüdische Miniaturen 180)*, Berlin 2015.
- Gertzen, T. L. »*Der verlorene Sohn*«? *Das Engagement des deutschen Ägyptologen F. W. Freiherr von Bissing im besetzten Belgien während des Ersten Weltkrieges*, in: S. Bischoff et al. (Hgg.), *Begica – terra incognita? Resultate und Perspektiven der historischen Belgienforschung (Historische Belgienforschung 1)*, Münster 2016, 97–106.
- Gertzen, T. L. *Strukturgefängnis und exotischer Freiraum: Die Wissenschaftsgeschichte der Ägyptologie in der DDR*, in: GM 251, 2017, 149–157.
- Gertzen, T. L. *Judentum und Konfession in der Geschichte der deutschsprachigen Ägyptologie (Europäisch-Jüdische Studien, Beiträge 32)*, Berlin 2017.
- Gertzen, T. L. *Wilhelm Leeser Spiegelberg (1870–1930) The Egyptologist behind Thomas Mann's Joseph and his Brothers*, Vaterstetten 2018: https://www.academia.edu/37208506/E_book_Wilhelm_Leeser_Spiegelberg_1870_1930_The_Egyptologist_behind_Thomas_Mann_s_Joseph_and_his_Brothers.
- Gertzen, T. L. »Hochgradig« humanistisch – *Der Ägyptologe Rudolf Anthes (1896–1985)*, in: F. Ebeling – Ch. E. Loeben (Hgg.), *O Isis und Osiris – Ägyptens Mysterien und die Freimaurerei²*, Rahden/Westf. 2018, 475–489.
- Gertzen, T. L. *Judenbilder im populären Ägypten- und Orientroman bei Georg Ebers – ein Vergleich mit den Werken von Gustav Flaubert und Karl May*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 71.1, 2019, 1–19.
- Gertzen, T. L. *Die Vorträge des Assyriologen Friedrich Delitzsch über Babel und Bibel und die Reaktionen der deutschen Juden. Orientalismus und Antisemitismus in der Altorientalistik*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 71.3, 2019, 238–258.
- Gertzen, T. L. *Bewahrer hermetischer Schriften: Richard Pietschmann (1851–1923)*, in: J. Arp-Neumann – T. L. Gertzen (Hgg.), *Steinschrift und Bibelwort. Ägyptologen und Koptologen Niedersachsens (TA-MEHU 2)*, Rahden/Westf. 2019, 25–30.
- Gertzen, T. L. *Orientalismus und Antisemitismus Vergleichende Betrachtungen zu Ernest Renan, Paul de Lagarde, Eduard Meyer und Friedrich Delitzsch*, in: H. Behlmer et al. (Hgg.), *Der Nachlass Paul de Lagarde. Orientalistische Netzwerke und antisemitische Verflechtungen (Europäisch-Jüdische Studien, Beiträge 46)*, Berlin 2020, 167–190.
- Gertzen, T. L. *Some Remarks on the ›De-Colonization‹ of Egyptology*, in: GM 261, 2020, 189–203.
- Gertzen, T. L. *Aber die Zeit fürchtet die Pyramiden. Die Wissenschaften vom Alten Orient und die zeitliche Dimension von Kulturgeschichte (Chronoi 4)*, Berlin 2022.
- Gertzen, T. L. ›*Der Studierstube der Theologen erwachsen*«? *Zum Verhältnis von Assyriologie, Vorderasiatischer Archäologie und Ägyptologie – Einige Beobachtungen aus der Perspektive Adolf Ermans (1854–1937)*, in: L. Hiepel – H. Neumann (Hgg.), *Aus der Vergangenheit*

- lenen. Altorientalistische Forschungen in Münster im Kontext der internationalen Fachgeschichte, Münster, in Vorbereitung.
- Giammellaro, P. *Carthage the Deceitful and Perfidious Albion. The Phoenicians and the British in Fascist Italy*, in: A.-G. Ventura – L. Verderame (Hgg.), *Perspectives on the History of Ancient Near Eastern Studies*, Pennsylvania 2020, 61–76.
- Gibson, M. – Biggs, R.D. (Hgg.), *The Organization of Power. Aspects of Bureaucracy in the Ancient Near East²* (SAOC 46), Chicago 1991.
- Gimaret, D. *tawhīd*, in: *The Encyclopaedia of Islam²*, Bd. 10, Leiden 2000, 389.
- Gnirs, A. *Haremhab – ein Staatsreformer? Neue Betrachtungen zum Haremhab-Dekret*, in: SAK 16, 1989, 83–110.
- Gobineau, J.-A. de, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, 2 Bde., Paris 1884.
- Goedicke, H. *Unrecognized Sportings*, in: JARCE 6, 1967, 97–102.
- Göhre, P. *Drei Monate Fabrikarbeiter und Handwerksbursche. Eine praktische Studie*, Leipzig 1891.
- Gschnitzer, F. *Die Sieben Perser und das Königtum des Dareios. Ein Beitrag zur Achaimenidengeschichte und zur Herodotanalyse* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse, Abh. 3), Heidelberg 1977.
- Gruen, E.S. *Rethinking the Other in Antiquity*, Princeton 2012.
- Gschliesser, O. *Das wissenschaftliche Œuvre des ehemaligen Kaisers Wilhelm II.*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 54.1 1972, 385–392.
- Guinan, A.K. *Being Sardanapallus: Sex, Gender, and Theory*, in: St. L. Budin et al. (Hgg.), *Gender and methodology in the ancient Near East: Approaches from Assyriology and beyond*, Barcelona 2018, 11–39.
- Gundlach, R. *Weltherrscher und Weltordnung – Legitimation und Funktion des ägyptischen Königs am Beispiel Thutmosis III. und Amenophis III.*, in: R. Gundlach – H. Weber (Hgg.), *Legitimation und Funktion des Herrschers. Vom ägyptischen Pharao zum neuzeitlichen Diktator*, Stuttgart 1992, 23–50.
- Gutgesell, M. *Arbeiter und Pharaonen. Wirtschafts- und Sozialgeschichte im Alten Ägypten*, Hildesheim 1989.
- Hagen, F. *The hieratic dockets on the cuneiform tablets from Amarna*, in: JEA 97, 2001, 214–216.
- Haarmann, U. *Die »Persönlichkeit Ägyptens«. Das moderne Ägypten auf der Suche nach seiner kulturellen Identität*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 62, 1978, 101–122.
- Halm, H. *Kalifen und Assassinen. Ägypten und der Vordere Orient zur Zeit der ersten Kreuzzüge²*, München 2018.
- Hanna, N. *Ottoman Egypt and the Emergence of the Modern World: 1500–1800*, Cairo 2014.
- Hans-Böckler-Stiftung: *Geschichte der Gewerkschaften: Tarifpolitik. Kampf gegen soziale Missstände*: <https://www.gewerkschaftsgeschichte.de/1890-1914-kampf-gegen-soziale-missstaende.html>.
- Haring, D.G. *Rezension: Kingship and the Gods*, in: *Church History* 17.4, 1948, 335–337.
- Harmatta, J. *The Literary Patterns of the Babylonian Edict of Cyrus*, in: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 19.3–4, 207–231.
- Harten, Th. *Eine Arbeiterbewegung vor 3000 Jahren* (1), in: *Kölnische Zeitung*, Abend-Ausgabe, Nr. 577, 1892, 19. Juli.
- Harten, Th. *Eine Arbeiterbewegung vor 3000 Jahren* (2), in: *Kölnische Zeitung*, Abend-Ausgabe, Nr. 580, 1892, 20. Juli.
- Harten, Th. *Eine Arbeiterbewegung vor 3000 Jahren* (3), in: *Kölnische Zeitung*, Abend-Ausgabe, Nr. 586, 1892, 22. Juli.
- Harten, Th. *Eine Arbeiterbewegung vor 3000 Jahren* (4), in: *Kölnische Zeitung*, Abend-Ausgabe, Nr. 589, 1892, 23. Juli.
- Harten, Th. *Eine Arbeiterbewegung vor 3000 Jahren* (5), in: *Kölnische Zeitung*, Sonntags-Ausgabe, Nr. 590, 1892, 24. Juli.
- Hartmann, P.C. *Der »Absolutismus« Ludwig XIV. – Anspruch und Wirklichkeit*, in: R. Gundlach – H. Weber (Hgg.), *Legitimation und Funktion des Herrschers. Vom ägyptischen Pharao zum neuzeitlichen Diktator*, Stuttgart 1992, 285–298.

- Hartmann, V. *When Imitation became Reality: The Historical Pantomime Sardanapal (1908) at the Royal Opera Berlin*, in: L. Verderame – A. Garcia-Ventura (Hgg.), *Receptions of the Ancient Near East in Popular Culture and Beyond*, Atlanta 2020, 83–104.
- Hausmann, F.-R. *Deutsche Geisteswissenschaft im Zweiten Weltkrieg. Die Aktion Ritterbusch 1940–19453* (Studien zur Wissenschafts- und Universitätsgeschichte 12), Heidelberg 2007.
- Hayes, W.C. *The Scepter of Egypt: A Background for the Study of the Egyptian Antiquities in The Metropolitan Museum of Art⁴*, Vol. 2: The Hyksos Period and the New Kingdom (1675–1080 B.C.), New York 1990.
- Heeren, A.H.L. *Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt*, Bd. 1, Göttingen 1815.
- Heinrichsdorff, W. *Das Englandbild im deutschen Schrifttum*, in: *Zeitschrift für Politik* 30, 1940, 471–481.
- Helck, W. *Fortschritt und Reaktion. Innenpolitische Gegensätze im alten Ägypten* (Berichte aus den Sitzungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.V. 1.2, vorgelegt in der Sitzung am 27. April 1983), Göttingen 1983.
- Herold, H. *Deutsche Kolonial- und Wirtschaftspolitik in China 1840 bis 1914. Unter besonderer Berücksichtigung der Marinekolonie Kiautschou²*, Köln 2006.
- Heuß, A. *Die Gestaltung des römischen und des karthagischen Staates bis zum Pyrrhos-Krieg*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Stuttgart 1995, 1010–1065.
- Hill, J.A. – Jones, Ph. – Morales, A.J. *Comparing Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia Cosmos, Politics and Landscape*, in: Hill, J.A. – Jones, Ph. – Morales, A.J. (Hgg.), *Experiencing Power, Generating Authority Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, Pennsylvania 2014, 3–29.
- Hirsch, J.-P. *À l'aube. D'une nouvelle ère*, in: *Les Saisons d'Alsace* 90, 2021, Nov., 22–27.
- Hölscher, U. *Strömungen der deutschen Gräzistik in den Zwanziger Jahren*, in: H. Flashar (Hg.), *Alturtumswissenschaft in den 20er Jahren. Neue Fragen und Impulse*, Stuttgart 1995, 65–85.
- Hoffmann, Ch. *Juden und Judentum im Werk deutscher Althistoriker des 19. und 20. Jahrhunderts*, Leiden 1988.
- Hoffmann, Ch. *Classical Scholarship, Modern Anti-Semitism and the Zionist Project: The Historian Eduard Meyer in Palestine (1926)*, in: *Studies in Zionism* 13.2, 1992, 133–146.
- Hoffmann, Ch. *Die Verteidigung der liberalen Nation. Mommsen gegen Treitschke im »Berliner Antisemitismusstreit« 1879/1880*, in: A. Demandt et al. (Hgg.), *Theodor Mommsen – Wissenschaft und Politik im 19. Jahrhundert*, Berlin 2005, 62–88.
- Hohorst, G. et al. (Hgg.), *Sozialgeschichtliches Arbeitsbuch²*, Bd. 2: 1870–1914, München 1978.
- Holloway, St.W. *Orientalism, Assyriology and the Bible*, in: St.W. Holloway (Hg.), *Orientalism, Assyriology and the Bible* (Hebrew Bible Monographs 10), Sheffield 2007, 1–41.
- Hornung, E. *The Rediscovery of Akhenaten and His Place in Religion*, in: *JARCE* 29, 1992, 43–49.
- Hornung, E. *Thomas Mann, Echnaton und die Ägyptologen*, in: *Thomas Mann Jb* 6, 1993, 59–70.
- Hose, M. *Das demokratische Athen in einem Kaiserlob: Von des attischen Reiches Herrlichkeit*, in: W.M. Calder et al. (Hgg.), *Wilamowitz in Greifswald. Akten der Tagung zum 150. Geburtstag Ulrich von Wilamowitz-Moellendorffs in Greifswald, 19.–22. Dezember 1998*, Hildesheim 2000, 524–539.
- Ihrig, St. *Justifying Genocide. Germany and the Armenians from Bismarck to Hitler*, Cambridge Mass. 2016.
- Jacobsen, T. *The Assumed Conflict between Sumerians and Semites in Early Mesopotamian History*, in: *JAOS* 49.4, 1939, 485–495.
- Jacobsen, T. *Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia*, in: *JNES* 2.3, 1943, 159–172.
- Jacobsen, T. *Early Political Development in Mesopotamia*, in: *ZA N.F.* 18, 1957, 91–147.
- Jansen-Winkel, K. *Die Quellen zur Eroberung Ägyptens durch Kambyzes*, in: T.A. Bács (Hg.), *A tribute to excellence. Studies offered in honor of Ernő Gaál, Ulrich Luft, Lászlo Török* (Studia Aegyptiaca 17), Budapest 2002, 309–319.
- Janssen, J.J. *Background information on the strikes of Year 29 of Ramesses III*, in: *Oriens Antiquus* 18, 1979, 301–308.
- Jantsch, J. *Die Entstehung des Christentums bei Adolf Harnack und Eduard Meyer*, Bonn 1990.
- Jeremias, A. *Die Weltanschauung der Sumerer* (Alter Orient 27.4), Leipzig 1929.

- Jung, B. *Der britische Löwe – ein Vorbild für den deutschen Michel? Das stereotype Englandbild in deutschen Zeitschriften zwischen den beiden Weltkriegen und dessen Rolle bei der Darstellung nationaler Identität in Deutschland*, Diss., Nottingham 2000.
- Kaiser, T. *The Evil Empire? The Debate on Turkish Despotism in Eighteenth-Century French Political Culture*, in: *The Journal of Modern History* 72.1, 2000, 6–34.
- Kertai, D. *The Queens of the Neo-Assyrian Empire*, in: *AoF* 40, 2013, 108–124.
- Kieser, A. *Max Webers Analyse der Bürokratie*, in: A. Kieser – H. Ebers (Hgg.), *Organisationstheorien*, Stuttgart 2006, 39–64.
- King, L. W. *A history of Sumer and Akkad: An account of the early races of Babylonia from prehistoric times to the foundation of the Babylonian monarchy*, London 1903.
- Kleber, K. *Dātu ša šarri: Gesetzgebung in Babylonien unter den Achämeniden*, in: *ZAR* 16, 2010, 49–75.
- Klengel, H. *Hammurapi von Babylon und seine Zeit*, Berlin 1978.
- Klengel, H. *Hattuschili und Ramses, Hethiter und Ägypter. Ihr langer Weg zum Frieden* (Kulturgeschichte der Antiken Welt 95), Mainz 2002.
- Knudtzon, J. A. *Die El-Amarna-Tafeln mit Einleitungen und Erläuterungen*. Erster Teil (VAB 2.1), Leipzig 1915.
- Königs, D. *Joseph Vogt. Ein Althistoriker in der Weimarer Republik und im Dritten Reich* (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 168), Basel 1995.
- Kogge, W. – Wilhelmi, L. *Despot und (orientalische) Despotie – Brüche im Konzept von Aristoteles bis Montesquieu*, in: *Saeculum*. Jahrbuch für Universalgeschichte 69.2, 2019, 305–341.
- Koltsida, A. *A Dark Spot in Ancient Egyptian Architecture: The Temple of Malkata*, in: *JARCE* 43, 2007, 43–57.
- Kozloff, A. P. – Bryan, B. M. (Hgg.), *Egypt's Dazzling Sun: Amenhotep III & His World*, Cleveland 1992.
- Kozloff, A. P. – Bryan, B. M. (Hgg.), *Aménophis III, le pharaon soleil*, Paris 1993.
- Kraemer, C. J. *Bureaucracy and Petty Graft in Ancient Egypt*, in: *The Classical Weekly* 20.21, 1927, 163–168.
- Kratz, R. *Die Entstehung des Judentums: Zur Kontroverse zwischen E. Meyer und J. Wellhausen: Rudolf Smend zum 65. Geburtstag*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 95.2, 1998, 167–184.
- Kraus, F. R. *Sumerer und Akkader, ein Problem der altmesopotamischen Geschichte*, Amsterdam 1970.
- Krause, Sh. *Despotism in The Spirit of Laws*, in: D. W. Carrithers et al. (Hgg.), *Montesquieu's Science of Politics. Essays on the Spirit of Laws*, Oxford 2001, 231–271.
- Krauss, R., *Sigmund Freud Und Sein Buch, Der Mann Moses: Eine Kritische Würdigung Aus Ägyptologischer und Anthropologischer Sicht* (IBAES 22), Berlin 2019: <https://www.ibaes.de/ibaes22/publikation.html>.
- Kügler, J. – Bormann, L. (Hgg.), *Töchter (Gottes). Studien zum Verhältnis von Kultur, Religion und Geschlecht* (Bayreuther Forum Transit 8), Münster 2008.
- Kuhr, A. *The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy*, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 25, 1983, 83–97.
- Kuhr, A. *Cyrus the Great of Persia: Images and Realities*, in: M. Heinz – M. H. Feldman (Hgg.), *Representations of Political Power: Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East*, Winona Lake 2007, 169–191.
- Kusche, U. *Die unterlegene Religion. Das Judentum im Urteil deutscher Alttestamentler. Zur Kritik theologischer Geschichtsschreibung* (Studien zu Kirche und Israel 12), Berlin 1991.
- Lafont, B. *International relations in the ancient Near East: The birth of a complete diplomatic system*, in: *Diplomacy and Statecraft* 12.1, 2001, 39–60.
- Lang, B. »Theokratie«, in: H. Cancik et al. (Hgg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 5, Stuttgart 2001, 178–189.
- Lang, M. *Erwählung, Akzession und Inthronisation altorientalischer Herrscher zwischen Mythos, Ritual und formalem Rechtsakt*, in: K. Huber (Hg.), *Ordination – mehr als eine Beauftragung?*, Münster 2010, 9–35.
- Lawson, St. *Nationalism and biographical transformation: The case of Boudicca*, in: *Humanities Research* 19.1, 2013, 101–120.

- Leese, D. *Kulturrevolution in China Ursachen, Verlauf und Folgen*, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 66.23, 2016: <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/228467/kulturrevolution-in-china/>.
- Lerner, G. *Women and History*, Vol. 2: *The Creation of Feminist Consciousness: From the Middle Ages to Eighteen-Seventy*, Oxford 1993.
- Lepsius, C.R. *Ueber den ersten Aegyptischen Götterkreis und seine geschichtlich-mythologische Entstehung*, Berlin 1851.
- Leser, P. *Zur Geschichte des Wortes Kulturkreis*, in: *Anthropos* 58.1/2, 1963, 1–36.
- Lesko, L.H. (Hg.), *Pharaoh's workers. The villagers of Deir el Medina*, London 1994.
- Leutner, M. *Kiautschou – Deutsche »Musterkolonie« in China?*, in: U. van der Heyden – J. Zeller (Hgg.), »... Macht und Anteil an der Weltherrschaft.« *Berlin und der deutsche Kolonialismus*, Münster 2005, 203–207.
- Leutzsch, M. *Der Mythos vom arischen Jesus*, in: L. Scherzberg (Hg.), *Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus*, Paderborn 2008, 173–186.
- Lieven, A.v. *The soul of the sun permeates the whole world. Sun cult and Religious Astronomy in Ancient Egypt*, in: *Pandanus* 10, Special Issue: Sun Worship in the Civilizations of the World, 2010, 29–60.
- Lieven, A.v. *Urteile über die Kunst der Ägypter – Platon und Winckelmann*, in: Adolf H. Borbein/Ernst Osterkamp (Hgg.), *Kunst und Freiheit. Eine Leitthese Winckelmanns und ihre Folgen*, Internationale Tagung der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz und der Winckelmann-Gesellschaft Stendal, Berlin 13.–14. Juni 2018, Stuttgart 2020, 203–218.
- Lipson, C. *Comparative Rhetoric, Egyptology, and the Case of Akhenaten*, in: *Rhetoric Society Quarterly* 43.3, Special Issue: Comparative Rhetoric, 2013, 270–284.
- Liverani, M. *L'immagine dei fenici nella storiografia occidentale*, in: *Studi Storici* 39.1, 1998, 5–22.
- Lorenz, St. *Hitler und die Antike*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 83, 2000, 407–432.
- Loreto, L. *L'idea di Cartagine nel pensiero storico tedesco da Weimar allo »Jahr 0«*, in: *Studi Storici* 41.3, 2000, 825–870.
- Machfus, N. *Echnaton: Der in der Wahrheit lebt*, Zürich 2011 [1985].
- Maciejewski, F. *Der Gottesstaat von Amarna. Zum Beziehungsaspekt der Atonreligion*, in: J. Assmann – H. Stroh (Hgg.), *Echnaton und Zarathustra. Zur Genese und Dynamik des Monotheismus*, Leiden, 2013, 41–62.
- Magdalene, F.R. et al. *Fault, Responsibility, and Administrative Law in Late Babylonian Legal Texts* (Mesopotamian Civilisations 23), Philadelphia 2014.
- Magdy, S. *Fleeing war, poverty, African migrants face racism in Egypt*, in: AP News, January 2, 2020: <https://apnews.com/article/ap-top-news-international-news-poverty-sudan-immigration-50f901e74759384266bf6a189805c8f2>.
- Malinowski, St. *Vom König zum Führer. Deutscher Adel und Nationalsozialismus*, Frankfurt a.M. 2004.
- Malinowski, St. *Die Hohenzollern und die Nazis. Geschichte einer Kollaboration*, Berlin 2021.
- Malitz, J. »Auch ein Wort über unser Judentum«. *Theodor Mommsen und der Berliner Antisemitismusstreit*, in: J. Wiesehöfer (Hg.), *Theodor Mommsen. Gelehrter, Politiker und Literat*, Stuttgart, 137–164.
- Mangold-Will, S. *Die Orientreise Wilhelm II.: Archäologie und die Legitimierung einer hohenzollernschen Universalmonarchie zwischen Orient und Okzident*, in: T. Beigel – S. Mangold-Will (Hgg.), *Wilhelm II. Archäologie und Politik um 1900*, Frankfurt a.M. 2017, 53–66.
- Mangold-Will, S. *Kaiser Wilhelm II. und der Babel-Bibel-Streit. Wissenschaft, Offenbarung, Antisemitismus und Legitimation des Monarchen*, in: E. Cancik-Kirschbaum – T.L. Gertzen (Hgg.), *Der Babel-Bibel-Streit und die Wissenschaft des Judentums. Beiträge einer internationalen Konferenz vom 4. bis 6. November 2019 in Berlin*, Münster 2021, 107–127.
- Mann, H. *Der Untertan*, München 1997 [1918].
- Manning, J.G. *State Making, Military Power, and Bureaucracy some Thoughts on new Directions in the Study of the History of Bureaucracy in Egypt*, in: R.K. Ritner (Hg.), *Essays for the Library of Seshat. Studies presented to Janet H. Johnson on the Occasion of her 70th Birthday* (SAOC 70), Chicago 2016, 111–119.
- Marchand, S. *Down from Olympus. Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750–1970*, Princeton 1996.

- Marchand, S. *Popularizing the Orient*, in: *Intellectual History Review* 17.2, 2007, 175–202.
- Marchand, S. *German Orientalism in the Age of Empire. Religion, Race and Scholarship*, Washington D.C. 2009.
- Marohl, H. *Eduard Meyer. Bibliographie*, Stuttgart 1941.
- Martinssen-von Falck, S. *Die großen Pharaonen. Vom Neuen Reich bis zur Spätzeit*, Wiesbaden 2018.
- Marx, K. *Die britische Herrschaft in Indien*, in: Karl Marx – Friedrich Engels – Werke, Bd. 9, Berlin 1960, 127–133.
- Marx, K. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, in: Karl Marx – Friedrich Engels – Werke, Bd. 23, Berlin 1962.
- Matić, U. *(De)queering Hatshepsut: Binary Bind in Archaeology of Egypt and Kingship Beyond the Corporeal*, in: *Journal of Archaeological Method and Theory* 23, 2016, 810–831.
- Matić, U. *De-colonizing the Historiography and Archaeology*, in: *JEGH* 11, 2018, 19–44.
- Matić, U. *Violence and Gender in Ancient Egypt* (*Archaeology of Gender and Sexuality*), London 2021.
- Maul, St.M. *Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt und kommentiert⁴*, München 2008.
- Mayfield, J.B. *Rural Politics in Nasser's Egypt. A Quest for Legitimacy*, Austin 1971.
- Meijer, D.J.W. – Rogge, S. *Henri Frankfort and the Development of Dutch Archaeology in the Near East*, in: S. Rogge (Hg.), *Zypern und der Vordere Orient im 19. Jahrhundert* (*Schriften des Instituts für Interdisziplinäre Zypern-Studien* 7), Münster 2009, 189–198.
- Meinschien, B. *Geschichtsschreibung in der Emigration. Deutschsprachige Historikerinnen und Historiker in Großbritannien* (*Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London* 84), Berlin 2020.
- Meissner, B. *Könige Babyloniens und Assyriens. Charakterbilde aus der alorientalischen Geschichte*, Leipzig 1926.
- Melville, S.C. *Neo-Assyrian Royal Women and Male Identity: Status as a Social Tool*, in: *JAOS* 124.1, 2004, 37–57.
- Melville, S.C. *Royal Women and the Exercise of Power in the Ancient Near East*, in: D.C. Snell (Hg.), *A Companion to the Ancient Near East*, Oxford 2005, 219–228.
- Meyer, E. *Geschichte des Altertums*, Bd. 2.2, Stuttgart 1893.
- Meyer, E. *Die Entstehung des Judenthums. Eine historische Untersuchung*, Halle a.d.S. 1896.
- Meyer, E. *Julius Wellhausen und meine Schrift Die Entstehung des Judenthums. Eine Erwiderung*, Halle a.d.S. 1897.
- Meyer, E. *Sumerier und Semiten in Babylonien*, aus den Abhandlungen der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1906.
- Meyer, E. *Hellas und Rom*, in: *Kleine Schriften zur Geschichtstheorie und zur wirtschaftlichen und politischen Geschichte des Altertums*, Halle a.d.S. 1910, 231–282.
- Meyer, E. *Untersuchungen über die älteste Geschichte Babyloniens und Nebukadnezars Befestigungsanlagen*, aus den Sitzungsberichten der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1912, 1062–1108.
- Meyer, E. *Die Entwicklung der römischen Weltherrschaft*, in: *Weltgeschichte und Weltkrieg. Gesammelte Aufsätze*, Stuttgart 1916.
- Meyer, E. *Preußen und Athen. Rede gehalten bei der Übernahme des Rektorats der Universität Berlin am 15. Oktober 1919*, Berlin 1919.
- Meyer, E. *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Bd. 2, Stuttgart 1925.
- Meyer, E. *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Bd. 3, Stuttgart 1923.
- Meyer's Konversations-Lexikon⁵*, hgg. v. H.J. Meyer, Bd. 3, Leipzig 1893.
- Meyer, E. *Geschichte des Altertums⁷*, Bd. 1.1, Darmstadt 1965.
- Meyer, E. *Geschichte des Altertums⁸*, Bd. 1.2, Darmstadt 1965.
- Meyer, E. *Geschichte des Altertums⁶*, Bd. 4.1, Darmstadt 1965.
- Michalowski, P. *Biography of a Sentence: Assurbanipal, Nabonidus, and Cyrus*, in: M. Kozuh et al. (Hgg.), *Extraction & control. Studies in Honor of Matthew W. Stolper* (*SAOC* 68), Chicago 2014, 203–210.
- Modrow, S. *Vom punischen zum römischen Karthago. Konfliktreflexionen und die Konstruktion römischer Identität* (*Studien zur Alten Geschichte* 25), Heidelberg 2017.
- Modrzejewski, J.M. »Un peuple de philosophes«. *Aux origines de la condition juive*, Paris 2011.
- Mommsen, T. *Römische Geschichte*, Bd. 1: Bis zur Schlacht von Pydna, Leipzig 1854.

- Mommsen, T. *Römische Geschichte*², Bd. 1: Bis zur Schlacht von Pydna, Berlin 1856.
- [Montesquieu 1], *Ceuvre de Monsieur de Montesquieu*. De l'Esprit de Loix, Nouvelle Édition, Tome Second, London 1769.
- [Montesquieu 2], *Ceuvre de Monsieur de Montesquieu*. De l'Esprit de Loix, Nouvelle Édition, Tome Second, London 1772.
- Montserrat, D. *Akhenaten. History, Fantasy and Ancient Egypt*, London 2000.
- Moortgat, A. *Ägypten und Vorderasien im Altertum*, München 1950.
- Moortgat, A. – Scharff, A. *Ägypten und Vorderasien im Altertum*, München 1959.
- Moran, W.L. (Hg.), *The Amarna Letters*, Baltimore 1992.
- Moreno García, J.C. (Hg.), *Ancient Egyptian Administration*, Leiden 2013.
- Morenz, S. *Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten*, Berlin 1964.
- Morenz, S. *Gott und Mensch im alten Ägypten*², Leipzig 1984.
- Müller, M. *Der Turiner Streikpapyrus (pTurin 1880)*, in: B. Janowski – G. Wilhelm (Hgg.), TUAT I: Texte zum Rechts- und Wirtschaftsleben, Gütersloh 2004, 165–184.
- Müller-Wollermann, R. *Vergehen und Strafen: Zur Sanktionierung abweichenden Verhaltens im alten Ägypten* (PdÄ 21), Leiden 2004.
- Murray, M. *The Splendour that was Egypt*, London 1949.
- Muslu, C.Y. *The Ottomans and the Mamluks. Imperial Diplomacy and Warfare in the Islamic World* (Library of Ottoman Studies 36), New York 2014.
- Nadig, P. *Zwischen König und Karikatur: Das Bild Ptolemaios' VIII. im Spannungsfeld der Überlieferung* (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 97), München 2007.
- Näf, B. *Deutungen und Interpretationen der griechischen Geschichte in den zwanziger Jahren*, in: S. Vogt (Hg.), *Altertumswissenschaft in den 20er Jahren: Neue Fragen und Impulse*, Stuttgart, 1995, 275–302.
- Nagel, A.-K. *Adolf Erman im Lichte der historischen Soziologie*, in: B. Schipper (Hg.), *Ägyptologie als Wissenschaft. Adolf Erman (1854–1937) in seiner Zeit*, Berlin 2006, 371–395.
- Neumann, E. *Herrschafts- und Sexuelsymbolik. Grundlagen einer alternativen Symbolforschung*, Stuttgart 1980.
- Neumann, H. *Recht im antiken Mesopotamien*, in: U. Manthe (Hg.), *Die Rechtskulturen der Antike. Vom Alten Orient bis zum Römischen Reich*, München 2003, 55–122.
- Neumann, H. *Ethnographie und (Alt-)Orientalistik. Irmgard Sellnow und die Periodisierung der frühen »Weltgeschichte«*, in: I. Kreide-Damani et al. (Hgg.), *Ethnologie als Ethnographie: Interdisziplinarität, Transnationalität und Netzwerke der Disziplin in der DDR. Beiträge der Tagung an der Universität Bonn, Abteilung für Altamerikanistik am 1./2.2.2019*, Münster, in Vorbereitung.
- Niebuhr, B.G. *Vorträge über römische Geschichte an der Universität zu Bonn gehalten*, Bd. 1, Berlin 1846.
- Niebuhr, B.G. *Römische Geschichte. Von dem ersten punischen Kriege bis zum Tode Constantins mit einer Einleitung über die Quellen und das Studium der römischen Geschichte, nach Niebuhrs Vorträgen*, bearbeitet von L. Schmitz, aus dem Englischen übersetzt von G. Zeiß, Bd. 1, Jena 1844.
- Niewöhner, Ph. »Byzantinisch« oder »germanisch«? *Zur Ambivalenz wilhelminischer Mosaiken am Beispiel der Erlöserkirche in Bad Homburg*, in: *Byzantinische Zeitschrift* 113.3, 2020, 905–922.
- Niess, W. *Die Revolution von 1918/19 in der deutschen Geschichtsschreibung. Deutungen von der Weimarer Republik bis ins 21. Jahrhundert*, Berlin 2013.
- Nippel, W. *Methodenentwicklung und Zeitbezüge im althistorischen Werk Max Webers*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 16.3: Bürger – Kleinbürger – Nation, 1990, 355–374.
- Nissen, H.J. *Geschichte Altvorderasiens* (Oldenbourg Grundriss der Geschichte 25), München 1999.
- Nollé, J. *Frauen wie Omphale? Überlegungen zu »politischen« Ämtern von Frauen im kaiserzeitlichen Kleinasien*, in: M.H. Dettenhofer (Hg.), *Reine Männersache? Frauen in Männerdomänen der antiken Welt*, Köln 1994, 229–259.
- Novák, M. »Herr der Gesamtheit«, »Liebling der Götter« und »Guter Hirte«. *Konzepte des mesopotamischen Königtums und ihre materiellen Manifestationen*, in: St. Rebenich (Hg.), *Monarchische Herrschaft im Altertum* (Schriften des Historischen Kollegs 94), Berlin 2017, 61–82.

- O'Connor, D. – Cline, E.H. (Hgg.), *Amenhotep III: Perspectives on His Reign*, Michigan 1998.
- Olsen, J.P. *Maybe It is Time to Rediscover Bureaucracy*, in: *Journal of Public Administration Research and Theory* 16.1, 2006, 1–24.
- Opitz, Ch. *Ägyptologie im Umfeld historischer Wissenschaften. Beobachtungen zu Möglichkeiten und Problemen ägyptologischer Geschichtsforschung zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, unveröff. Mag.-Arbeit, Göttingen 2004.
- Osgood, J. *Caesar and Nicomedes*, in: *The Classical Quarterly*, 58.2, 687–691.
- Otto, W. *Eine antike Kriegsschuldfrage. Die Vorgeschichte des 2. Punischen Krieges*, in: *Historische Zeitschrift* 145, 1932, 489–516.
- Parente, F. *Die Entstehung des Judenthums. Persien, die Achämeniden und das Judentum in der Interpretation von Eduard Meyer*, in: W.M. Calder – A. Demandt (Hgg.), *Eduard Meyer. Leben und Leistung eines Universalhistorikers*, Leiden 1990, 329–343.
- Parkinson, R.B. *'Homosexual' Desire and Middle Kingdom Literature*, in: *JEA* 81, 1995, 57–76.
- Parkinson, R.B. *Voices from Ancient Egypt: An Anthology of Middle Kingdom Writings*, London 2006.
- Peled, I. *Masculinities and Third Gender: The Origins and Nature of an Institutionalized Gender Otherness in the Ancient Near East* (AOAT 435), Münster 2016.
- Peled, I. et al. (Hgg.), *Structures of Power: Law and Gender Across the Ancient Near East and Beyond* (Oriental Institute Seminars, Band 12), Chicago 2018.
- Petersen, L. – Raulwing, P. *Between Kaiser and Führer: The Archaeologist Julius Jordan (1877–1945) in the German Empire, the Weimar Republic and the »Third Reich«*, in: S. Alaura (Hg.), *Digging in the Archives. From the History of Oriental Studies to the History of Ideas*, Rom 2020, 91–157.
- Pettinato, G. *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*, aus den Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Heidelberg 1971.
- Pfister, O. *Echnaton (Schluss)*, in: *Wissen und Leben* 14, 1914, 158–166.
- Pietschmann R. *Geschichte der Phönizier*, Berlin 1889.
- Podany, A.H. *Brotherhood of Kings: How International Relations Shaped the Ancient Near East*, Oxford 2010.
- Pöhlmann, R. v. *Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus*, 2 Bde., München 1893 u. 1901.
- Pöhlmann, R. v. *Die Weltanschauung des Tacitus*, Berlin 2020 [München 1910].
- Pöhlmann, R. v. *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, München 1912.
- Poirier, A. – Poirier, P. (Hgg.), *Archäologie zwischen Imagination und Wissenschaft* (Von der künstlerischen Produktion der Geschichte 2), Göttingen 1999.
- Popko, L. *Untersuchungen zur Geschichtsschreibung der Ahmosiden- und Thutmosidenzeit: »... damit man von seinen Taten noch in Millionen von Jahren sprechen wird«* (Wahrnehmungen und Spuren Altägyptens. Kulturgeschichtliche Beiträge zur Ägyptologie 2), Würzburg 2006.
- Popko, L. *»History-Writing in Ancient Egypt«*, in: W. Grajetzki – W. Wendrich (Hgg.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2014: <https://escholarship.org/uc/item/73v96940>.
- Quidde, L. *Caligula. Eine Studie über römischen Caesarenwahnsinn*, Berlin 1894.
- Ratié, S. *La reine-pharaon*, Paris 1972.
- Raulwing, P. – Gertzen, T.L. *Friedrich Wilhelm Freiherr von Bissing (1873–1956) als Gegenstand ägyptologischer und zeithistorischer Forschungen: die Jahre 1914–1926*, in: T. Schneider – P. Raulwing (Hgg.), *Egyptology from the First World War to the Third Reich. Ideology, Scholarship, and Individual Biographies*, Leiden 2013, 34–119.
- Rawlinson, G. *The Seven Great Monarchies of the Ancient Eastern World*², Vol. 1, New York 1880.
- Rawlinson, H.C. *Notes on a Newly-Discovered Clay Cylinder of Cyrus the Great*, in: *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, N.S. 12.1, 1880, 70–97.
- Reade, J.E. *Was Sennacherib a Feminist?*, in: J.-M. Durand (Hg.), *La femme dans le Proche-Orient antique: Compte rendu de la XXXIII^e Rencontre Assyriologique Internationale*, Paris, 7–10 Juillet 1986, Paris 1987, 139–145.
- Rebenich, St. *Rezension: H.-J. Gehrke (Hg.), Alfred Heuß: Ansichten seines Lebenswerkes*, in: *Historische Zeitschrift* 271, 2000, 661–673.

- Rebenich, St. *Alte Geschichte in Demokratie und Diktatur. Der Fall Helmut Berve*, in: Chiron 31, 2001, 457–496.
- Rebenich, St. *Die Deutschen und ihre Antike. Eine wechselvolle Beziehung*, Stuttgart 2021.
- Reber, F. *Ueber altchaldäische Kunst*, in: ZA 2, 1887, 1–41.
- Redford, D.B. *Akhenaten, the Heretic King*, Princeton 1984.
- Reeves, N. *Akhenaten: Egypt's False Prophet*, London 2001.
- Reid, D.M. *Whose Pharaohs? Archaeology, Museums, and Egyptian National Identity from Napoleon to World War I*, Berkeley 2002.
- Reid, D.M. *Contesting Antiquity in Egypt. Archaeologies, Museums & the Struggle for Identities from World War I to Nasser*, Kairo 2015.
- Reinhardt, V. *Die Italienische Renaissance. Geschichte und Kultur*³, München 2012.
- Renan, E. *Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques et en particulier sur leur tendance au monothéisme*, in: Comptes-rendus des séances de l'année – Académie des inscriptions et belles-lettres 3, 1859, 67–100.
- Rexroth, F. *Geschichte schreiben im Zeitalter der Extreme. Die Göttinger Historiker Percy Ernst Schramm, Hermann Heimpel und Alfred Heuß*, in: Ch.Starck – K. Schönhammer (Hgg.), *Die Geschichte der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, NF 28)*, Bd. 1, Berlin 2013, 265–299.
- Richardson, S. *Mesopotamian Political History: The Perversities*, in: JANEH 1.1, 2014, 61–93.
- Ricke, H. *Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst des Alten Reichs (BÄBA 4)*, Zürich 1944.
- Ridley, R. *Akhenaten. A Historian's View (The AUC History of Ancient Egypt 1)*, Kairo 2018.
- Ringer, F.K. *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine*, München 1992.
- Ritter, G.A. – Tenfelde, K. *Arbeiter im Deutschen Kaiserreich 1871 bis 1914*, Bonn 1992.
- Röhl, J.C.G., *Wilhelm II. Bd. 1: Die Jugend des Kaisers 1859–1888*, München 1993.
- Röhl, J.C.G., *Wilhelm II. Bd. 2: Der Aufbau der persönlichen Monarchie*, München 2001.
- Röllig, W. *Die Weisheit der Könige in Babylonien und Assyrien*, in: D.J.A. Clines et al. (Hgg.), *Weisheit in Israel (Altes Testament und Moderne 12)*, 2003, 37–52.
- Roemer, H.R. *Der Islam und das Erbe der Pharaonen. Neuere Erkenntnisse zu einem alten Thema*, in: Ägypten, Dauer und Wandel: Symposium anlässlich des 75-jährigen Bestehens des Deutschen Archäologischen Instituts, Kairo am 10. und 11. Oktober 1982 (SDAIK 18), Mainz 1985, 123–129.
- Rohde, D. »Eine Natur- und Geistesgeschichte verbindende Betrachtungsweise«. *Fritz Schachermeyr über: Karthago in rassengeschichtlicher Betrachtung*, in: M. Sommer – T. Schmitt (Hgg.), *Von Hannibal zu Hitler: »Rom und Karthago« 1943 und die deutsche Altertumswissenschaft im Nationalsozialismus*, Darmstadt 2019, 22–44.
- Rollinger, R. *Das teispidisch-achaimenidische Großreich Ein Imperium: avant la lettre?*, in: M. Gehler – R. Rollinger (Hgg.), *Imperien und Reiche in der Weltgeschichte. Epochenübergreifende und globalhistorische Vergleiche, Teil 1: Imperien des Altertums, Mittelalterliche und frühneuzeitliche Imperien*, Wiesbaden 2014, 149–192.
- Rollinger, R. *Monarchische Herrschaft am Beispiel des teispidisch-achaimenidischen Großreichs*, in: St. Rebenich (Hg.), *Monarchische Herrschaft im Altertum*, Berlin 2017, 189–215.
- Romer, J. *Ancient Lives: Daily Life in Egypt of the Pharaohs*, New York 1984.
- Rosen, G. *Juden und Phönizier. Das antike Judentum als Missionsreligion und die Entstehung der jüdischen Diaspora*, Tübingen 1929.
- Rosen-Prest, V. *Zwischen den Welten. Paul Erman, ein Berliner Hugenotte der vierten Generation*, in: S. Beneke – H. Ottomeyer (Hgg.), *Zuwanderungsland Deutschland. Die Hugenotten*, Berlin 2005, 135–142.
- Roth, A.M. *Gender Roles in Ancient Egypt*, in: D.C. Snell (Hg.), *A Companion to the Ancient Near East*², Hoboken 2020, 87–96.
- Rühlmann, G. *Gedanken zu Adolf Ermans Werk »Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum«*, in: ZÄS 115, 1988, 157–160.
- Rüsen, J. *Historik. Theorie der Geschichtswissenschaft*, Wien 2013.
- Rüsen, J. *Historische Sinnbildung. Grundlagen, Formen, Entwicklungen*, Wiesbaden 2021.
- Rubiés, J.-P. *Oriental Despotism and European Orientalism: Botero to Montesquieu*, in: *Journal of Early Modern History* 9, 2005, 109–180.
- Rüsen, J. *Historik. Theorie der Geschichtswissenschaft*, Wien 2013.

- Rytkönen, S. *Barthold Georg Niebuhr als Politiker und Historiker. Zeitgeschehen und Zeitgeist in den geschichtlichen Beurteilungen von B. G. Niebuhr*, Helsinki 1968.
- Sallaberger, W. *Den Göttern nahe – und fern den Menschen? Formen der Sakralität des altmesopotamischen Herrschers*, in: F.-R. Erkens (Hg.), *Die Sakralität von Herrschaft Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume Fünfzehn interdisziplinäre Beiträge zu einem weltweiten und epochenübergreifenden Phänomen*, Berlin 2002, 85–98.
- Sallaberger, W. *Benno Landsbergers »Eigenbegrifflichkeit« in wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive*, in: C. Wilcke (Hg.), *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient. Beiträge zu Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft*, Wiesbaden 2007, 63–82.
- Sallaberger, W. *Das Ansehen eines altorientalischen Herrschers bei seinen Untertanen*, in: G. Wilhelm (Hg.), *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg 20–25 July 2008*, Winona Lake 2012, 1–20.
- Sandkühler, H.-J. *Kritik der Repräsentation: Einführung in die Theorie der Überzeugungen, der Wissenskulturen und des Wissens*, Frankfurt 2009.
- Sarasin, Ph. *Was ist Wissensgeschichte?*, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 36.1, 159–172.
- Schade-Busch, M. *Zur Königsideologie Amenophis' III. Analyse der Phraseologie historischer Texte der Voramarnazeit (HÄB 35)*, Hildesheim 1992.
- Scharff, A. *Rezension: Das Griechentum und seine Weltmission*, in: OLZ 25, 1922, 440–441.
- Schaudig, H. *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Grossen samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften. Textausgabe und Grammatik (TUAT 256)*, Münster 2001.
- Scheffler, T. *The Kaiser in Baalbek: Tourism, archaeology, and the politics of imagination*, in: H. Sader et al. (Hgg.), *Baalbek: Image and Monument 1898–1998*, Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Beiruter Texte und Studien 69), 1998, 13–49.
- Schenkel, W. *Architektonische Struktur versus kultische Funktion: Zur Analyse altägyptischer Architektur*, in: GM 39, 1980, 89–103.
- Schieder, R. (Hg.), *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*, Berlin 2014.
- Schipper, B.U. *Ma'at und die »gespaltene Welt«. Zur Anwendung der Unterscheidung von primärer und sekundärer Religion auf die Religion Ägyptens*, in: A. Wagner (Hg.), *Primäre und Sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 364)*, Berlin 2006, 191–209.
- Schlögl, H.A. *Echnaton – Tutanchamun. Fakten und Texte*, Wiesbaden 1989.
- Schlort-Schwab, A. *Weitere Gedanken zur Entstehung des altägyptischen Staates*, in: GM 67, 1983, 69–80.
- Schmidt, H., *»Meister« in 36 Tagen – Der Ägyptologe Heinrich Brugsch (1827–1894)*, in: F. Ebeling – Ch.E. Loeben (Hgg.), *O Isis und Osiris – Ägyptens Mysterien und die Freimaurerei?*, Rahden/Westf. 2018, 457–474.
- Schneider, H. *Kultur und Denken der Babylonier und Juden*, Leipzig 1910.
- Schneider, T. *Lexikon der Pharaonen. Die altägyptischen Könige von der Frühzeit bis zur Römerherrschaft?*, Düsseldorf 1997.
- Schneider, T. *Rezension: Das Grab Nr. 55 im Königsgräbertal*, in: OLZ 99.4–5, 2004, 398–404.
- Schönhoven, K. *Rezension: Requiem für einen Dinosaurier? Zur Sozialgeschichte der Arbeiterschaft im Kaiserreich*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 19.1, 1993; *Sozialgeschichte der DDR*, 135–140.
- Schöttler, P. *Wer hat Angst vor dem »linguistic turn«?*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 23, 1997, 134–151.
- Schöttler, P. *Nach der Angst. Was könnte bleiben vom linguistic turn?*, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 36.1, 2011, 135–151.
- Schramm, W. *War Semiramis assyrische Regentin?*, in: *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 21.4, 1972, 513–521.
- Schreiner, M. *Die jüngsten Urteile über das Judentum. Kritisch untersucht*, Berlin 1902.
- Schrijvers, J. *Make Your Son a King: Political Power through Matronage and Motherhood*, in: M.A. van Bakel et al. (Hgg.), *Private Politics. A Multi-Disciplinary Approach to »Big-Man« Systems*, Leiden 1986, 13–32.

- Schulman, A. *Diplomatic Marriage in the Egyptian New Kingdom*, in: JNES 38, 1979, 188–191.
- Schulz, M. *Der falsche Friedensfürst*, in: DER SPIEGEL 28, 2008, 15.07.2008, 126–128.
- Schulz, M. *Das Testament des Pharao*, in: DER SPIEGEL 52, 2006, 21.12.2006: <https://www.spiegel.de/politik/das-testament-des-pharao-a-c56aff69-0002-0001-0000-000049976963?contxt=issue>.
- Scurlock, S. *Images of Tammuz. The Intersection of Death, Divinity, and Royal Authority in Ancient Mesopotamia*, in: J.A. Hill et al. (Hgg.), *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia* (Penn Museum International Research Conferences 6), Philadelphia 2013, 151–182.
- Selz, G. »Guter Hirte, Weiser Fürst« – *Zur Vorstellung von Macht und zur Macht im altmesopotamischen Herrschaftsparadigma*, in: AOF 28.1, 2001, 8–39.
- Selz, G. *Sumerer und Akkader, Geschichte, Gesellschaft, Kultur*, München 2005.
- Sethe, K. *Beiträge zur Geschichte Amenophis IV.*, in: *Nachrichten der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse*, 1921, 101–130.
- Shackleton, R. *Asia as Seen by the French Enlightenment*, in: D. Gilson – M. Smith (Hgg.), *Essays on Montesquieu and the Enlightenment*, Oxford 1988, 231–241.
- Simon, A. *Vercingétorix et l'idéologie française*, Paris 1989.
- Smith, C.C. *The Birth of Bureaucracy*, in: *The Biblical Archaeologist* 40.1, 1977, 24–28.
- Smith, M. *Smith, II Isaiah and the Persians*, in: JAOS 83, 1963, 415–421.
- Sösemann, B. »Der kühnste Entschluß führt am sichersten zum Ziel«. *Eduard Meyer und die Politik*, in: William M. Calder – A. Demandt (Hgg.), *Eduard Meyer. Leben und Leistung eines Universalhistorikers*, Leiden 1990, 446–483.
- Sommer, M. – Schmitt, T. (Hgg.), *Von Hannibal zu Hitler: »Rom und Karthago« 1943 und die deutsche Altertumswissenschaft im Nationalsozialismus*, Darmstadt 2019.
- Sonbol, H. *Identitätsbildung durch kulturelles Erbe: Zur Instrumentalisierung des pharaonischen Kulturerbes in ägyptischen Unterrichtsmaterialien*, in: *Zeitschrift für Außen- und Sicherheitspolitik* 11.3, 2018, 289–304: <https://doi.org/10.1007/s12399-018-0719-4>.
- Sourouzian, H. *Statue of Falcon Headed God discovered in the Temple of Millions of Years*, in: *Luxor Times* 4, Apr. 2021, 36–67.
- Speiser, W. *Vorderasiatische Kunst*, Berlin 1952.
- Spiegelberg, W. *Arbeiter und Arbeiterbewegung im Pharaonenreich unter den Ramessiden (1400–1100 v. Chr.). Eine kulturgeschichtliche Skizze*, Straßburg 1895.
- Stadnikow, S. *Die Bedeutung des Alten Orients für deutsches Denken. Skizzen aus dem Zeitraum 1871–1945*: http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/40/1/Stadnikow_2007.pdf.
- Stauth, G. *Herausforderung Ägypten. Religion und Authentizität in der globalen Moderne*, Bielefeld 2010.
- Steible, H. *Legitimation von Herrschaft im Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. Chr.*, in: G. Dux (Hg.), *Moral und Recht in Diskurs der Moderne: Zur Legitimation gesellschaftlicher Ordnung*, Opladen 2001, 67–91.
- Stein, H. *Ist eine »SPIEGEL«-Titelgeschichte massiv antisemitisch?*, in: DIE WELT, 13.01.2007: <https://www.welt.de/print-welt/article708288/Ist-eine-Spiegel-Titelgeschichte-massiv-antisemitisch.html>.
- Steindorff, G. *Die Blütezeit des Pharaonenreichs* (Monographien zur Weltgeschichte), Leipzig 1900.
- Stephens, H.M. *Nationality and History*, in: *The American Historical Review* 21.2, 1916, 225–236.
- Stieldorf, A. et al. (Hgg.), *Geschlecht macht Herrschaft – Interdisziplinäre Studien zu vormoderne(r) Macht und Herrschaft: Gender Power Sovereignty – Interdisciplinary Studies on Premodern Power*, Göttingen 2021.
- Stözl, Ch. *Die Zwanziger Jahre in München: Katalog zur Ausstellung im Münchner Stadtmuseum, Mai bis September 1979*, München 1979.
- Störk, L. »Erotik«, in: LÄ II, Wiesbaden 1977, 4–11.
- Stol, M. *Women in Mesopotamia*, in: JESHO 39, 1995, 123–144.
- Strauß, G. et al. (Hgg.), *Brisante Wörter von Agitation bis Zeitgeist* (Schriften des Instituts für deutsche Sprache 2), Berlin 1989.
- Suter, C.E. *Gudea's Kingship and Divinity*, in: Sh. Jonnah et al. (Hgg.), *Marbeh Hokmah. Studies in the Bible and the Ancient Near East in Loving Memory of Victor Avigdor Hurwitz*, Pennsylvania 2015, 499–523.

- Tayeb, L. *What is Whiteness in North Africa?*, in: Lateral. Journal of the Cultural Studies Association 10.1, Spring 2021: <https://doi.org/10.25158/L10.1.20>.
- Taylor, J. *The Cyrus Cylinder: Discovery*, in: I. Finkel (Hg.), *The Cyrus Cylinder: The King of Persia's Proclamation from Ancient Babylon*, London 2013, 35–68.
- Taylor, P. *Henri Frankfort, Aby Warburg and ›Mythopoeic Thought‹*, in: *Journal of Art Historiography* 5, 2011, 1–16.
- Teepe, R. *Darstellungen des Alten Ägypten im Dienste einer politischen Agenda. Die Behandlung Echnatons in ägyptischen Schulbüchern als Beispiel für islamisch-ägyptische Identitätsbildung*, in: *WorldViews. Die Welt im Schulbuch*, hg. vom Georg-Eckert-Institut. Leibniz-Institut für internationale Schulbuchforschung, Braunschweig (2018): http://worldviews.gei.de/open/E_2018_Teepe_DarstellungenDesAltenAegypten/ger/.
- Theilhaber, A. *Friedrich Rosen. Orientalist Scholarship and International Politics*, Berlin 2020.
- Toronto, J.A. – Eissa, M.S. *Egypt: Promoting Tolerance, Defending Against Islamism*, in: E. Abdella Doumato – G. Starrett (Hgg.), *Teaching Islam. Textbooks and Religion in the Middle East*, London 2007, 27–52.
- Toure, A.N.N. *Unmasking Hegemonic Monotheism. An Africalogical Assessment via Indigenous Afrikan Cosmology*, in: *The Journal of Pan African Studies* 3.10, 2010, 134–167: http://www.jpnafrican.org/archive_issues/vol3no10.htm.
- Trafton, S. *Egypt Land. Race and Nineteenth-Century American Egyptomania*, Durham 2004.
- Trapp, M. *Darstellung karthagischer Geschichte in der deutschen Geschichtswissenschaft und in Schulbüchern von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Nationalsozialismus. Untersuchungen zur Rezeptionsgeschichte*, [Diss.] Regensburg 2003: <https://epub.uni-regensburg.de/10131/>.
- Tugendhaft, A. *How to Become a Brother in the Bronze Age. An Inquiry into the Representation of Politics in Ugaritic Myth*, in: *Fragments: Interdisciplinary Approaches to the Study of Ancient and Medieval Pasts* 2, 2012, 89–104.
- Uelsmann, G. – Wemhoff, M. (Hgg.), *Germanen. Eine archäologische Bestandsaufnahme*, Darmstadt 2020.
- Ulmer, F. *Hammurabi, sein Land und seine Zeit*, Leipzig 1908.
- Unger, E. *Sumerische und akkadische Kunst*, Breslau 1926.
- Ungern-Sternberg, J. v. *Politik und Geschichte. Der Althistoriker Eduard Meyer im Ersten Weltkrieg*, in: W.M. Calder – A. Demandt (Hgg.), *Eduard Meyer. Leben und Leistung eines Universalhistorikers*, Leiden 1990, 484–504.
- Van de Mieroop, M. *A History of the Ancient Near East ca. 3000–323 BC*, Oxford 2007.
- Van der Spek, R.J. *Did Cyrus the Great introduce a new policy towards subdued nations? Cyrus in Assyrian perspective*, in: *Persica* 10, 1982, 278–283.
- Van der Spek, R.J. *Cyrus the Great, Exiles, and foreign Gods: a comparison of Assyrian and Persian policies on subject nations*, in: M. Kozuh et al. (Hgg.), *Extraction & control. Studies in Honor of Matthew W. Stolper (SAOC 68)*, Chicago 2014, 234–264.
- Veenhof, K.R. *Geschichte des Alten Orients bis zur Zeit Alexanders des Großen* (Grundrisse zum Alten Testament 11), Göttingen 2001.
- Venturi, F. *Oriental Despotism*, in: *Journal of the History of Ideas* 24.1, 133–142.
- Vernus, P. *Affaires et scandales sous les Ramsès: La crise des valeurs dans l'Égypte du Nouvel Empire* (Bibliothèque de l'Égypte Ancienne), Paris 1993.
- Vernus, P. – Yoyotte, J. *Dictionnaire des Pharaons*, Paris 2004.
- Vogt, J. (Hg.), *Rom und Karthago. Ein Gemeinschaftswerk*, Leipzig 1943.
- Volkov, Sh. (Hg.), *Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays*, München 2000.
- Voss, S. *Wissenshintergründe... – Die Ägyptologie als ›wölkische‹ Wissenschaft entlang des Nachlasses Georg Steindorff von der Weimarer Republik über die NS- bis zur Nachkriegszeit*, in: S. Voss – D. Raue (Hgg.), *Georg Steindorff und die deutsche Ägyptologie im 20. Jahrhundert (ZÄS, Beihefte 5)*, Berlin 2016, 105–332.
- Voss, S. *Weißer Pharaonen Bemerkungen zu Menschenbild, Zeitgeist und Terminologie in ägyptologischen Schriften des 19. und 20. Jahrhunderts*, in: M. Brose et al. (Hgg.), *En détail – Philologie und Archäologie im Diskurs. Festschrift für Hans-W. Fischer-Elfert*, Berlin, 2019, 1211–1234.
- Warburton, D. *Hatshepsut: The Feminine Horus and Daughter of Amun on the Throne of Atum*, in: K. Droß-Krüpe – S. Fink (Hgg.), *Powerful Women in the Ancient World. Perception*

- and (Self-)Presentation, Proceedings of the 8th Melammu Workshop, Kassel, 30 January – 1 February 2019 (Melammu Workshops and Monographs 4), Münster 2021, 91–143.
- Waters, M.W. *Darius and the Achaemenid Line*, in: *Ancient History Bulletin* 10, 1996, 11–18.
- Weber, M. *Agrarverhältnisse im Altertum* [1909], in: *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen 1924, 1–288.
- Weber, M., *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland* [1918], in: W.J. Mommsen – G. Hübinger (Hgg.), *Max Weber zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914–1918* (Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe I/15), Tübingen 1988, 202–302.
- Weber, M. *Wirtschaft und Gesellschaft* (Grundriß der Sozialökonomik, 3. Abteilung), Tübingen 1922.
- Weigall, A. *The Life and Times of Akhnaton, pharaoh of Egypt*, Edinburgh 1911.
- Weigall, A. *Echnaton, König von Ägypten, und seine Zeit* (übers. v. H. Kees), Basel 1923.
- Weisberg, D.B. *Polytheism and Politics: Some Comments on Nabonidus' Foreign Policy*, in: D.B. Weisberg, *Leaders and Legacies in Assyriology and Bible. The Collected Essays of David B. Weisberg*, Winona Lake 2012, 95–103.
- Welte, J. *Helmut Berve. Eine intellektuelle Biographie* (Antike nach der Antike), Basel in Vorb.
- Wengrow, D. *The Intellectual Adventure of Henri Frankfort: A Missing Chapter in the History of Archaeological Thought*, in: *American Journal of Archaeology* 103.4, 1999, 597–613.
- Westbrook, R. *Babylonian Diplomacy in the Amarna Letters*, in: *JAOS* 120.3, 2000, 377–382.
- Westenholz, J.G. *Towards a New Conceptualization of the Female Role in Mesopotamian Society. Review-article of: La Femme Dans le Proche-Orient antique: XXXIIIe Rencontre Assyriologique Internationale* (Paris, 7–10 Juillet 1986) by Jean-Marie Durand, in: *JAOS* 110.3, 1990, 510–521.
- Wiedemann, F. *Völkerwellen und Kulturbringer Herkunfts- und Wanderungsnarrative in historisch-archäologischen Interpretationen des Vorderen Orients um 1900*, in: *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 51.1/2, 2010, 105–128.
- Wiesehöfer, J. »*Dem es sind welthistorische Siege ...*«. *Nineteenth- and Twentieth-Century German Views of the Persian Wars*, in: A.C. Gunter et al. (Hgg.), *The Construction of the Ancient Near East (Culture and History 11)*, Copenhagen 1992, 61–83.
- Wiesehöfer, J. *Kontinuität oder Zäsur? Babylonien unter den Achämeniden*, in: R. Kratz (Hg.), *Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 22), Göttingen 1996, 29–48.
- Wiesehöfer, J. *Kyros, der Shah und 2500 Jahre Menschenrechte. Historische Mythenbildung zur Zeit der Pahlavi-Dynastie*, in: St. Cornemann (Hg.), *Mythen, Geschichte(n), Identitäten: der Kampf um die Vergangenheit* (Asien und Afrika 2), Hamburg 1999, 55–68.
- Wilderotter, H. *Zur politischen Mythologie des Exils. Wilhelm II., Leo Frobenius und die »Doorner Arbeitsgemeinschaft«*, in: H. Wilderotter – K.-D. Pohl (Hgg.), *Der letzte Kaiser. Wilhelm II. im Exil*, Gütersloh 1991, 131–142.
- Wilhelm II. *Babel und Bibel*, in: *Die Grenzboten. Zeitschrift für Politik, Literatur und Kunst* 62.1, 1903, 493–496.
- Wilhelm II. *Das Königtum im Alten Mesopotamien*, Berlin 1938.
- Willing, M. *Konsequente »geistige Durchnordung«*. *Fritz Schachermeyr, der Nationalsozialismus und die Alte Geschichte*, in: *Das Altertum* 58, 2013, 201–235.
- Wittfogel, K.A. *Die Orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht*, Frankfurt a.M. 1977.
- Wolf, W. *Wesen und Wert der Ägyptologie*, Glückstadt 1937.
- Wolf, W. *Die Ägyptologie als historische Wissenschaft. Heinrich Schäfer zum 70. Geburtstag*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 28, 1938, 243–262.
- Wolf, W. *Das alte Ägypten*, München 1971.
- Wolfson, S.J. »*A Problem Few Dare Imitate*: *Sardanapalus and »Effeminate Character*«, in: *ELH* 58.4, 1991, 867–902.
- Woolley, L. *The Sumerians*, Oxford 1929.
- Wunder, H. *Gynäkokratie. Auf der Suche nach einem verloren gegangenen Begriff der frühneuzeitlichen politischen Sprache*, in: *zeitenblicke*. Online journal für die Geschichtswissenschaften 8.2, 2009: <https://www.zeitenblicke.de/2009/2/wunder>.
- Wyler, Ch. *Ägypten – Die Rückkehr der Pharaonen*, in: *Forum Islam und Naher Osten*, Memo Nr. 31, Juni 2021: https://www.fino.unibe.ch/e646124/e779484/files1095931/FINO_Memo_31_ger.pdf.

- Youssef, L. *Akhenaten. Poet as Hero*, in: Proceedings of the First International Symposium on Comparative Literature: History in Literature, Cairo: The Department of English Language and Literature, Faculty of Arts, Cairo University, Kairo 1990: https://www.academia.edu/45010858/Akhnaten_in_Mahfouz_and_Drury.
- Yoyotte, J. *Die XVIII. Dynastie (etwa 1550–1314)*, in: E. Cassin et al. (Hgg.), Fischer Weltgeschichte, Bd. 3: Die Orientalischen Reiche, Teil 2: Das Ende des 2. Jahrtausends, Frankfurt a.M. 1966.

4.2 Abbildungsnachweise

- Cover: Malerei: »La Mort de Sardanapale« von Eugène Delacroix (1798–1863), 1827; Gemeinfrei.
- Abb. 1: © Thomas L. Gertzen, 2022.
- Abb. 2a; 3a; 11: Gemeinfrei.
- Abb. 2b: Malerei: »Der Sozialist« von Robert Koehler (1850–1917), 1885, © bpk/Deutsches Historisches Museum/Indra Desnica.
- Abb. 3b: Aus: Weltrundschau zu Reclams Universum, 31. August bis 6. September 1908, S. 426, Privatbesitz des Autors.
- Abb. 4: Postkarte mit Scherenschnitt von Eduard Meyer, geschnitten von G. Lüling, Privatbesitz des Autors.
- Abb. 5: Letter from Tushratta to Amenhotep III, British Museum, E29793, ID 00032582001, British Museum Images.
- Abb. 6: Aus: König Echnaton in El-Amarna, 16 Bilder von Clara Siemens, Text von Grethe Auer, Reproduktion von Originalen 1922, Privatbesitz des Autors.
- Abb. 7: Fotografie »Black History mural« von Ed Walker; Fotografie: © Natasha Ceridwen de Chroustchoff and licensed for reuse under Creative Commons Licence.
- Abb. 8: F.W. v. Bissing, Das Griechentum und seine Weltmission (Wissenschaft und Bildung 169), 1921, Einband, Privatbesitz des Autors.
- Abb. 9: Gudea assis/Christian Jean/RMN – Grand Palais (Musée du Louvre), AO 3293; AO 4108.
- Abb. 10: Malerei: »Semiramis« von Cesare Saccaggi (1868–1934), 1908; Gemeinfrei.
- Abb. 12: Malerei: »Destruction« von Thomas Cole (1801–1848), 1836; Gemeinfrei.

4.3 Register

- Abraham 64
 Adad-nīrārī III. 145
 Ahmadieschād, Mahmud 159
 Aldred, Cyril 90
 Alexander d. Große 72, 123
 Amenhotep III. 13, 20, 89–108, 143, 195
 Amenhotep IV. s. Echnaton
 Anthes, Rudolf 99f.
 Antoninus Pius 64
 Aristoteles 30, 39, 123
 Arminius/Hermann 109
 Assurbanipal, s.a. Sardanapal 66, 166, 197

 Badawy, Alexander 111
 Berman, Lawrence M. 92
 Bertram, Georg 182f.
 Berve, Helmut 182f.
 Bismarck, Otto v. 54
 Bissing, Friedrich-Wilhelm v. 21, 117–129, 195f.
 Bodin, Jean 31
 Böhl, Franz M. Th. De Liagre 66
 Botero, Giovanni 31ff.
 Bothmer, Bernhard V. 92
 Boudicca 109
 Breasted, James H. 98ff.
 Breysig, Kurt 126
 Brugsch, Heinrich 95–98,
 Buber, Martin 76
 Bunsen, Carl Josias v. 52
 Byron, George G. 66

 Caesar, Gaius J. 149
 Childe, Vere G. 43
 Collingwood, Robin G. 15

 Dareios I. 158, 168
 Daumas, François 144
 Delitzsch, Friedrich 65
 Deutsch, Emanuel O. 172
 Diodorus Siculus 151
 Droysen, Carl G. 123f.

 Ebers, Georg 52f., 54, 77f., 81f.
 Echnaton/Amenhotep IV. 13, 20, 43, 89–116, 143, 195
 Edzard, Dietz O. 137
 Ehrenberg, Viktor 181f., 184
 Eilers, Wilhelm 157
 Eisenstadt, Shmuel N. 48f.
 Eisner, Kurt 121f.
 Erman, Adolf 25, 54f., 58f., 78, 99, 144

 Finley, Moses I. 38, 41
 Foucault, Michel 27f., 190
 Frankfort, Henri 37–44, 46, 66, 136, 195

 Freud, Sigmund 101
 Friedrich-Wilhelm I., König von Preußen 70
 Frobenius, Leo 66

 Gardiner, Alan H. 25, 144
 Gelb, Ignace J. 137f.
 Gilgamesch 66
 Gobineau, Joseph A. Comte de 172f.
 Goedicke, Hans 150
 Göhre, Paul 58
 Goethe, Johann Wolfgang v. 64
 Gudea 132, 134, 136, 141

 Habermas, Jürgen 27f., 190
 Hammurapi 64, 69f., 72
 Hannibal 178f.
 Harmatta, János 166
 Harnack, Adolf v. 80
 Harten, Theodor 56, 60
 Hatschepsut 143ff., 147f., 197
 Hattušili III. 159
 Hayes, William C. 91f., 144
 Heeren, Arnold H. L. 173
 Helck, Wolfgang 103f.
 Herodot 158ff.
 Hitler, Adolf 100, 184
 Hollmann, Friedrich v. 64
 Homer 64
 Hornung, Erik 97ff., 102

 Isokrates 122f.

 Jacobsen, Thorkild 135, 137
 Jeremias, Alfred 133
 Jesus 101
 Jordan, Julius 66
 Jung, Carl G.
 Justinus, Marcus Junianus 153

 Kambyses I. 163
 Kambyses II. 158, 164f.
 Karl d. Große 64
 Katharina II., Zarin von Russland 144
 Kees, Hermann 98
 King, Leonard W. 132
 Kraus, Fritz R. 138
 Kuhrt, Amélie 167f.
 Kyros I. 163f.
 Kyros II. 157–169, 197

 Landsberger, Benno 192
 Lepsius, Carl R. 52, 95, 97
 Leser, Paul 170f.
 Ludwig XIV., König von Frankreich 29, 33, 90, 92, 191
 Luschan, Felix v. 127
 Luther, Martin 64

- Machfus, Naguib 112
 Mann, Heinrich 65
 Mann, Thomas 137
 Marx, Karl 30, 35f.
 Meissner, Bruno 133
 Meyer, Eduard 20, 76–88, 124f., 132, 136, 139, 175, 177–180, 184, 194
 Mohammad Reza Pahlavi, Shah von Persien 157ff.
 Mohammed 111f., 114, 116
 Mommsen, Theodor 64, 78, 175ff., 184
 Montesquieu, Charles de Secondat, Baron de 29, 34, 43
 Montserrat, Dominic 89ff., 113, 116
 Morenz, Siegfried 100
 Moses 64, 101

 Nabonid 161ff.
 Napoleon 93, 174
 Niebuhr, Barthold Georg 174f.
 Nikomedes IV. Philopator 149
 Nissen, Hans J. 130, 138
 Nofretete 108, 113, 116

 Onias 124
 Otto, Walther 180f.

 Pahlawi, Ashraf 159
 Paulus 126
 Pepi II. 150
 Petrie, William M. Flinders 98, 110
 Petrus 126
 Pettinato, Giovanni 138
 Pfister, Oskar 101
 Phillip II., König von Makedonien 123
 Pietschmann, Richard 170
 Plato 121
 Pöhlmann, Robert 125
 Ptolemaios VI. Philometor 124
 Ptolemaios VIII. Physkon 124

 Ramses II. 159
 Ramses III. 148
 Rawlinson, George 153, 172f.
 Rawlinson, Henry C. 153, 166
 Redford, Donald B. 90
 Renan, Ernest 98
 Ricke, Herbert 25
 Rosen, Friedrich 182f.
 Rosen, Georg 182f.

 Said, Edward W. 18, 35, 190
 Sanherib 146f.

 Sardanapal, s.a. Assurbanipal 151ff., 197
 Sargon II. 71
 Sarzec, Gustave Ch. E. Chocquin de 131
 Schachermeyr, Fritz 184
 Šammuramat, s.a. Semiramis 145, 147f., 197
 Šamši-Adad V. 145
 Scharff, Alexander 117
 Schlögl, Hermann A. 92
 Schneider, Hermann 133f.
 Šulgi 68f.
 Šutruk Naḫḫunte II. 131
 Semiramis, s.a. Šammuramat 145ff., 151, 156, 197
 Senenmut 144
 Sethe, Kurt 25
 Shakespeare, William 64
 Simon, James 78
 Sithu U Thant 159
 Soden, Wolfram v. 130, 138
 Spiegelberg, Wilhelm 19, 51–61, 193
 Stalin, Josef 100
 Steindorff, Georg 144
 Stephens, Henry Morse 189

 Tašmetušarrat 146f.
 Teje 96, 98, 113
 Thutmosis III. 144
 Tiglatpileser III. 71
 Treitschke, Heinrich v. 78
 Tušratta 94

 Ulbricht, Walter 100
 Unger, Eckhard 135f.
 Urukagina 67

 Vercingetorix 109
 Voegelin, Eric 102
 Vogt, Joseph 183

 Weber, Max 45, 47f., 191
 Weigall, Arthur 98
 Wellhausen, Julius 79–82, 88
 Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich v. 118, 122, 128
 Wilhelm I, deutscher Kaiser 64
 Wilhelm II., deutscher Kaiser 19, 63–75, 84, 93, 127, 194
 Wolf, Walther 23f., 91
 Woolley, Leonard 136, 139

 Xenophon 159f.
 Yoyotte, Jean 144

Schon Goethes Faust wusste, dass das, was »ihr den Geist der Zeiten heißt« vielmehr »der Herren eigene[n] Geist« darstellt. Nach *linguistic turn* und Diskursanalyse sind sich auch Historiker zeitgeistiger Einflüsse auf die Geschichtsschreibung bewusst geworden. Im Kontext der Wissenschaftsgeschichte altorientalistischer Forschung lässt sich eine Tendenz erkennen, zeitgeistige Einflüsse grundsätzlich einzugestehen, wobei dies aber nicht unbedingt zur (Neu-)Bewertung älterer Publikationen, sondern allenfalls zu deren »Aussortierung« führt. Zeitgeist erscheint dabei als diffuser Begriff, mit dem vieles »entschuldigt«, aber wenig wirklich erklärt wird.

Hinzu tritt das Phänomen der Instrumentalisierung von Vergangenheit zur Erklärung der eigenen gesellschaftspolitischen Gegenwart. Der Band will diesem historiographischen »framing« nachgehen und Darstellungen zur altägyptischen »Arbeiterbewegung«, dem »Königtum in Mesopotamien«, »Totaler Religion« in Amarna oder einer »sumerischen Renaissance« u. a. analysieren. Die Auseinandersetzung hiermit relativiert nicht den Wert altertumswissenschaftlicher Forschung, sondern leistet einen Beitrag zu dessen Aufrechterhaltung.



9 783865 995650

KULTURVERLAG KADMOS BERLIN
WWW.KULTURVERLAG-KADMOS.DE
ISBN 978-3-86599-565-0