

Historiogenesis

Von ERIC VOEGELIN

I

In der Historiographie des Alten Orients treten Spekulationen auf, in denen die mündlich oder annalistisch überlieferte Geschichte als Phase eines Ablaufs von einem Ursprung her konstruiert wird. Der überlieferten Geschichte werden Perioden legendärer und mythischer Geschichte vorangestellt, die Zeiträume von Tausenden bis zu Hunderttausenden von Jahren umfassen, bis zurück zu einem Punkt, der als der Anfang alles historischen Geschehens verstanden wird. Im Medium des Historischen wird über die *arche* spekuliert, so wie dies auch in den anderen Medien der Symbolik – im kosmischen, göttlichen und menschlichen – getan wird. So wie aus den Erfahrungen von der Welt, den Göttern und den Menschen sich die Frage nach dem Ursprung des erfahrenen Seins erheben kann, so kann die Vernunft die Ursprungsfrage auch bei Gelegenheit der Erfahrung von der historischen Existenz des Menschen in Gesellschaft aufwerfen. In den angeführten Symbolismen haben die Seins-erfahrung und ihr Ausdruck pluralistischen Charakter in dem Sinne, daß die philosophische Form, wie sie zum erstenmal in der Seinsmetaphysik des Parmenides klar hervortritt, noch nicht differenziert ist. Aber wenn auch die Symbolismen sich spekulativ innerhalb des jeweiligen Seinsbereiches bewegen, an dessen Erfahrung sie anknüpfen, so intendieren sie doch das Sein der Metaphysik, das Sein, das der Grund alles Seienden ist. Denn wenn wir das Feld der Spekulationstypen im Ganzen überblicken, so zeigt sich, daß die jeweilige Spekulation sich stofflich nicht auf die Klasse der Seins-erfahrungen beschränkt, die den Anlaß zur Erhebung der Ursprungsfrage gegeben hat, sondern Stoffe aus anderen Seinsbereichen in die jeweils dominante Symbolik einbezieht. Die Hesiodische Theogonie mit ihrem Höhepunkt in der Titanomachie erzählt in der Form des Göttermythos vom zivilisatorischen Sieg der Jovischen Dike über primitivere Ordnungen von Mensch und Gesellschaft; die Anthropogonie seiner Weltalterlehre hat die politisch- und zivilisationsgeschichtlichen Perioden der mykenischen Bronze- und der dorischen Eisenzeit aufgenommen; die Kosmogonie des mesopotamischen *Enuma eliš* ist ebenso sehr Theogonie und Anthropogonie und hat überdies ziemlich sicher zivilisationsgeschichtliche Phasen der Flußregulierung und Landgewinnung absorbiert; während die Spekulationen im Medium des Historischen, von denen wir hier handeln, sich auch auf kosmogonische, theogonische und anthropogonische Stoffe erstrecken. Kraft der Konsubstantialität alles Seienden im Sein greift die dominante Symbolik stofflich auf die anderen Seinsbereiche über, so daß durch die Vielzahl der Spekulationstypen und ihre stoffliche Verschränkung hindurch das intendierte Sein selbst sichtbar wird.

Damit wäre der philosophische und geistesgeschichtliche Kontext umrissen, in den wir das Problem der Spekulation im historischen Medium einzufügen haben.

Der Spekulationstypus ist quellenmäßig wohlbekannt und die kaum übersehbare Verwandtschaft der einzelnen Fälle in den mesopotamischen, ägyptischen und israelitischen Kulturbereichen ist bemerkt worden. Es wurde jedoch bisher noch kein Versuch gemacht, den Typus als eine Symbolform *sui generis* zu identifizieren und ihr Wesen näher zu beschreiben – aus Gründen, die wissenschaftsgeschichtlich nicht ohne Interesse wären, uns aber hier nicht beschäftigen sollen. Es genüge festzustellen, daß der Typus so weit außerhalb aller theoretischen Beachtung geblieben ist, daß er noch keinen Namen hat. Als erster Schritt zur Identifizierung sei daher der Name *Historiogenese* vorgeschlagen, so daß wir von historiogenetischer, neben kosmogonischer, theogonischer und anthropogonischer Spekulation sprechen können. Der Name wurde gewählt mit Rücksicht auf den israelitischen Fall der Symbolik, in dem die Historie nach rückwärts bis zur Genesis im biblischen Sinne extrapoliert wird. Der Aufwand der Namensgebung und der näheren Untersuchung ist dadurch gerechtfertigt, daß der Typus, sobald er in seiner Wesenheit erkannt ist, sich als von unvermutet großer Bedeutung in der Geschichte der Menschheit erweist. Nicht nur die israelitische Historiogenese und die verwandten Spekulationen in den benachbarten mesopotamischen und ägyptischen Zivilisationen sind ihm zu subsumieren; es fallen darunter auch die, bisher unseres Erachtens sehr mißverständene, Spekulation des Euhemeros im Anschluß an die imperiale Expansion Alexanders, sowie die historiogenetischen Spekulationen des Berossos und Manetho in der Zeit der Diadochenreiche. Ja, sogar in der christlichen Zeit tritt er noch mit voller Kraft in der wenig beachteten Spekulation des Clemens von Alexandria auf und wird bei dieser Gelegenheit zu einem erstaunlichen Instrument der Auseinandersetzung mit dem Polytheismus. Über den vorderasiatisch-mediterranen Kulturbereich hinaus erweist der Typus seine Fruchtbarkeit vor allem in der Untersuchung der spekulativen Extrapolationen in der chinesischen Historiographie – aber die fernöstlichen Probleme sollen nicht in die vorliegende Studie einbezogen werden.

II

Geschichte ist mehr als ein Strom der *res gestae* (der als solcher nicht wert wäre erinnert zu werden), weil und insoferne der Mensch sich seiner Existenz unter Gott bewußt ist. Das Handeln des herrscherlichen Repräsentanten der Gesellschaft vollzieht einen göttlichen Auftrag; die Existenz der Gesellschaft und ihre Erfolge sind gottgewollt; ihre Niederlagen und Katastrophen sind göttliche Schickungen. Wenn der hethitische König Schuppiluliuma (ca. 1380–1346) über seinen Kriegszug gegen die Mitanni berichtet, so erstattet er Bericht als der Vollstrecker des Sturmgottes, dessen Geliebter er ist, und er läßt die Nachwelt von den gottgewollten Siegen wissen. Wenn Darius I. (521

bis 486) in der Inschrift von Behistun von seinem Sieg über die inneren Feinde berichtet, so nehmen die Kämpfe die Form einer Auseinandersetzung zwischen Ormuzd und Ahriman, zwischen Wahrheit und Lüge an, und die Nachwelt soll den wahrhaften Bericht vom Sieg der Wahrheit hören. Ein besonders kraftvolles Dokument dieser Gattung ist der Bericht der Königin Hatschepsut (ca. 1501–1480) über die Wiederherstellung nach der Vertreibung der Hyksos¹.

Hört, alles Volk und Menschen so viele ihr seiet,

Ich habe diese Dinge getan nach dem Rat meines Herzens:

Ich habe nicht vergessend geschlafen; ich habe wieder hergestellt, was zerstört war.

Ich habe aufgerichtet, was in Stücke gegangen war,

als die Asiaten in der Mitte von Avaris im Nordland waren . . .

Sie herrschten ohne Re; und er (Re) handelte nicht mit göttlichem Befehl bis zu meiner Majestät.

Jetzt bin ich gesetzt auf die Throne des Re.

Ich wurde vorausbestimmt für die Zeit dieser Jahre als eine geborene Eroberin.

Ich bin gekommen als die Uraeus-Schlange des Horus, flammend gegen meine Feinde.

Ich habe fern gemacht, die der Gott verabscheut;

und die Erde hat ihre Spuren hinweggetragen.

Dies ist der Befehl des Vaters meiner Väter, der kommt zur gesetzten Zeit, des Re, und nicht soll zu Schaden kommen, was Amon befohlen hat.

Mein eigener Befehl dauert wie die Berge –

die Sonnenscheibe scheint und ergießt ihre Strahlen über die Titel meiner Majestät,

und mein Falke ist hoch über meiner Namensstandarte für die Dauer der Ewigkeit.

Wenn der Gott befiehlt, dann befiehlt durch die substantielle Kraft seines Befehls der König; wenn der Befehl des Gottes nicht kommt, dann gibt es kein herrscherliches Handeln des Königs. In der Ordnung der Gesellschaft und im Handeln des Herrschers offenbaren sich die Ordnung und der Wille des Gottes. Der historische Bericht legt Zeugnis ab vom Walten der Götter in der Existenz und Ordnung der Gesellschaft durch die Zeit.

Wenn die geschichtlichen Ereignisse nicht als isoliert-akzidentiell, sondern als Teil einer verstehbaren, von den Göttern durchwalteten Weltordnung erfahren werden, dann kann sich aus dieser Erfahrung die Frage nach dem Gesamtplan des Geschehens erheben. Im Bemühen um das Sinnverständnis der Gegenwart wird vor allem die Geschehensreihe in die Vergangenheit extrapoliert bis zu einem absoluten Anfang, so daß der Sinn der Gegenwart als der vorläufige Endpunkt eines Geschehens vom Ursprung her verstanden werden kann; aber da jede Gegenwart Durchgangspunkt der Zeit in die Zukunft hinein ist, kann die Spekulation auch weitergehen und den Gesamtplan durch Extrapolation in die Zukunft in den Blick zu bekommen versuchen. Ein instruktiver Fall für die Extrapolation in die Vergangenheit ist die Sumerische Königsliste. Sie dürfte auf Utuchegal von Uruk (ca. 2050 v. Chr.) zurückgehen, der nach der Vertreibung der Gutäer beweisen wollte, daß sein Land

¹ Nach der Übersetzung von John A. Wilson in *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (ANET)*, (ed. James B. Pritchard, Princeton, 1950), 231

immer unter einem König vereinigt gewesen war, wenn auch die Dynastien von verschiedenen Hauptstädten aus herrschten. Die Liste extrapoliert die Dynastien – auf Grund der vorhandenen Listen von Königsnamen, sowie von epischem und legendarischem Material – bis zurück zur mythischen Flut. Der Liste ist eine Präambel vorangesetzt, in der die Dynastien der fünf Städte vor der Flut aufgezählt werden; sie ist eine spätere Erweiterung der Historiogenese bis zum Weltanfang. Die Präambel beginnt mit der Formel: „Als das Königtum vom Himmel herabkam, war das Königtum (zuerst) in Eridu“; die Liste nach der Flut beginnt: „Nachdem die Flut beendet war, stieg das Königtum (wieder) vom Himmel herab, (und) das Königtum war (zuerst) in Kisch“. In beiden Formeln also wird als der absolute Anfang der Geschichte das Herabsteigen des Königtums vom Himmel gesetzt; Geschichte fängt an, wenn sich eine von den Göttern bestimmte Ordnung im zeitlichen Ablauf der Welt inkarniert². Eine Spekulation, die auch die Zukunft miteinbezieht, dürfte sich in der biblischen Historiogenese finden, insoferne als der Exodus in das Jahr 2666 seit der Erschaffung der Welt gesetzt wird. 2666 ist $\frac{2}{3}$ von 4000. Mit dem Zug aus Ägypten sind zwei Drittel eines Weltalters von 4000 Jahren, d. h. einer Periode von hundert Generationen zu je vierzig Jahren, abgelaufen³.

III

In dem zuletzt angeführten Beispiel macht sich die Zahlenspekulation als das formale Gerüst der Historiogenese bemerkbar. Wir wollen diesen Faktor isolieren, bevor wir in die weitere Analyse der Wesenselemente eintreten.

In der Sumerischen Königsliste sind die Zahlenverhältnisse der Perioden bedeutsam. Die Dynastien vor der Flut haben acht Könige mit einer Gesamtzeit von 241 200 Jahren; die Dynastie von Kisch nach der Flut hat 23 Könige mit etwas über 24 510 Jahren; die folgende Dynastie von Uruk hat zwölf Könige mit 2 310 Jahren. Innerhalb der Dynastie von Uruk jedoch brechen die mythisch-exzessiven Regierungszeiten mit Tammuz und Gilgamesch ab; ihren Nachfolgern werden historisch mögliche Zeiten von 6 bis 36 Jahren zugeschrieben. Wenn wir diese drei ausdrücklich gezogenen Summen betrachten, so ergibt sich das folgende Bild:

241 200 Jahre	67 × 3600
24 510 Jahre	68 × 360 + 30
2 310 Jahre	65 × 36 — 30

Wenn die Zahlen, so wie sie erhalten sind, auch kein bestimmtes Prinzip der Konstruktion mit Sicherheit erkennen lassen, so erweckt das Bild doch den Eindruck, daß sie nicht ganz zufällig zusammengeraten sind.

² Der hier herangezogene Teil der Sumerischen Königsliste, in der Übersetzung von A. Leo Oppenheim, *ANET*, 265 f.

³ Gerhard von Rad, *Das Erste Buch Mose, Genesis Kapitel 1–12, 9* (*Das Alte Testament Deutsch*, Neues Göttinger Bibelwerk, ed. V. Hertrich und A. Weiser, Teilband 2, 4. Aufl., Göttingen, 1956), 54

Daß in der frühen sumerischen Spekulation in der Tat ein Zahlenschema als Gerüst der historiogenetischen Spekulation dient, wird wahrscheinlich gemacht durch die demselben Kulturbereich angehörende, spätbabylonische Konstruktion des Berossos unter der Regierung des Antiochus Soter (280–262). Das System des Berossos (ca. 330–250) wurde von Paul Schnabel rekonstruiert ⁴. Seine Perioden beginnen mit einer Zeit von der Schöpfung bis zu den Urkönigen, die mit 1 680 000 Jahren angesetzt wird; es folgt die Zeit der zehn Urkönige vor der Flut mit 432 000 Jahren; die Zeit der Könige nach der Flut bis zum Tode Alexanders d. Gr. mit 36 000 Jahren; die Zeit von Alexander bis zum Weltende durch Ekpyrosis mit 12 000 Jahren. Wenn die Jahre auf die babylonischen Saroi von 3 600 und Neroi von 600 Jahren umgerechnet werden, so ergibt sich die folgende Reihe der Perioden:

1 680 000 Jahre ...	466 Saroi	4 Neroi ...	vom Anfang zu den Urkönigen
432 000 Jahre ...	120 Saroi		... Urkönige vor der Flut
36 000 Jahre ...	10 Saroi		... Könige nach der Flut
12 000 Jahre ...	3 Saroi	2 Neroi ...	nach Alexander
<hr/>			
2 160 000 Jahre ...	600 Saroi		... Dauer des Weltaions

Schließlich sei unter dem Gesichtspunkt der Zahlenspekulation noch die israelitische Historiogenesis betrachtet. Das Prinzip der Konstruktion bleibt zwar undurchsichtig, aber dafür sind für die Adamitentafel zwei und für die Semitentafel sogar drei verschiedene Konstruktionen erhalten, so daß das Faktum der überlegten Zahlenspekulation außer Zweifel steht. Für die Adamitentafel ist außer der Konstruktion des Masoretischen Textes eine zweite erhalten, die der Septuaginta und Josephus gemeinsam ist ⁵:

	<u>Alter</u>		<u>Masoret.</u>	<u>LXX. Josephus</u>
Adam	930	Alter bei der Geburt	130	230
Seth	912	des ersten Sohnes	105	205
Enos	905		90	190
Kenan	910		70	170
Mahalalel	895		65	165
Jared	912		162	162
Henoch	365		65	165
Methusalah	969		187	187
Lamech	777		182	188
Noah	950		500	600
		Noah zur Zeit der Sintflut	600	
		Adam bis Flut	1656	2262

⁴ Paul Schnabel, *Berosos und die Babylonisch-Hellenistische Literatur*, (Berlin, 1923), 176 f.

⁵ Die folgende Tafel nach H. St. J. Thackeray in Josephus, *Jewish Antiquities* (Loeb Classical Library, *Josephus*, vol. IV), 39

Die zwei verschiedenen Gesamtsummen für die Zeit von Adam bis zur Flut werden dadurch erreicht, daß das Alter bei der Geburt des ersten Sohnes in der zweiten Konstruktion hinaufgesetzt wird, in acht von zehn Fällen um genau ein Jahrhundert. Für die Semitentafel haben Septuaginta und Josephus Konstruktionen, die sowohl von der Masoretischen, wie voneinander verschieden sind ⁶:

	<u>Alter</u>		<u>Masoret.</u>	<u>LXX</u>	<u>Josephus</u>
Sem	600	Erstgeborener nach Flut	2	2	12
Arpachsad	438	Alter bei der Geburt	35	135	135
Kainan		des ersten Sohnes	—	130	—
Selach	433		30	130	130
Eber	474		34	134	134
Peleg	239		30	130	130
Reu	239		32	132	130
Serug	230		30	130	132
Nachor	148		29	79	120
Tärah	205		70	70	70
Von der Flut bis Abraham					
			292	1072	993

Da der Ablauf der Zeit in Jahren oder Multiplen von Jahren gerechnet wird, ist es wesensmäßig möglich, der historiogenetischen Spekulation ein Zahlenschema zu unterlegen. Die Frage jedoch, warum die Symbolisten von dieser Möglichkeit Gebrauch machen, ist nicht einfach zu beantworten; wir zerlegen sie in drei Unterfragen: 1. Eine erste Teilantwort wird angeregt durch die Überlegung, daß eine Spekulation über den Anfang der Geschehensreihe auch ohne Zahlenschema auskommen könnte; das Anfangsproblem scheint nicht notwendig zu erfordern, daß die Zeiträume vor der datierbar überlieferten Geschichte, und erst recht nicht die Zukunft, durch bestimmte Zahlen von Jahren ausgefüllt werden. Wenn die Symbolisten trotzdem auf der Ausfüllung bestehen, so steckt hinter dem Versuch wohl irgendwelche Zahlenmystik. Die israelitischen 4000 Jahre, d. h. 100 Generationen von je 40 Jahren, oder die 600 Saroi zu je 3 600 Jahren, scheinen Vollkommenheitszahlen zu sein, die das Ganze eines Weltalters auszudrücken fähig sind; durch das Zahlenschema wird die Geschichte sicher in den Kosmos und seine zahlenmäßige Ordnung eingebaut. Die Vielzahl der israelitischen Spekulationen dürfte überdies auf die Existenz von Schulen hindeuten, die über die Zahlenordnung des Kosmos verschiedener Ansicht waren. 2. Über den Sinn der Einzelzahlen innerhalb der Konstruktion dürfte heute kaum noch viel auszumachen sein. Warum den Königen der Sumerischen Liste oder den Patriarchen der israelitischen Tafeln die eine oder andere Zahl von Regierungsjahren, das

⁶ Die folgende Tafel *op. cit.*, 73

eine oder andere Lebensalter, zugeschrieben wurde, läßt sich nur noch für wenige Fälle vermuten, wie etwa für den jung verstorbenen Henoch, der sein Alter von nur 365 Jahren wahrscheinlich einem Sonnenmythos verdankt. 3. Zwischen die Gesamtzahl und die Einzelzahlen schiebt sich als charakteristischer Zug der Spekulation die Teilung der Geschichte in Perioden, die sich verkürzen, je näher sie an die Gegenwart herankommen. Über den Sinn dieser Periodisierung und ihrer Verjüngung läßt sich vielleicht etwas mehr sagen. Dieses Problem, das tiefer in das Wesen der Historiogenesis hineinführt, möge nun gesondert behandelt werden.

IV

Stellen wir zuerst den Tatbestand fest. Die sumerische Historiogenesis umfaßt drei Perioden bis zu den historisch möglichen Daten; die erste hat eine Länge von 241 200, die zweite von 24 510, die dritte von 2 310 Jahren. Der Verjüngungsfaktor ist ca. 11. Die Regierungszeiten der Könige haben eine durchschnittliche Dauer von ca. 30 000, 1 000 und 200 Jahren. Die Konstruktion des Berossos hat Periodenlängen von 1 680 000, von 432 000 und von 36 000 Jahren. Ein annähernd konstanter Verjüngungsfaktor ist nicht zu erkennen. Die Zeit von der Schöpfung bis zu den Urkönigen vor der Flut hat keine Könige und Regierungszeiten; die zehn Urkönige vor der Flut haben eine durchschnittliche Regierungszeit von zwölf Saroi, die ersten 86 Könige nach der Flut mit einer Zeit von 34 090 Jahren haben eine durchschnittliche Regierungszeit von 396 Jahren; mit den acht medischen Usurpatoren und ihrer Gesamtregierungszeit von 224 Jahren kommen wir in den Bereich des Historischen. In der israelitischen Historiogenesis sind deutlich sich verjüngende Perioden nicht zu erkennen; wohl aber sind die Lebensalter innerhalb der Perioden dem Prinzip der Verjüngung unterworfen:

- (1) Adamitentafel ca. 700 — 1000 Jahre
- (2) Semitentafel ca. 200 — 600 Jahre
- (3) Patriarchen ca. 100 — 200 Jahre
- (4) Menschen ca. 70 — 80 Jahre

Der Zugang zu dem Sinn der sich verjüngenden Perioden wird durch die christlichen Kommentatoren erschlossen, die sich seit dem Altertum mit der delikaten Frage der hohen Lebensalter der Patriarchen in einem Werk auseinanderzusetzen hatten, das den Anspruch erhebt, die wahre und verlässliche Geschichte der Menschheit zu überliefern – oder, wir sollten es vorsichtiger sagen, dem dieser Anspruch interpretativ zugeschrieben wird, denn es ist keineswegs sicher, daß die ursprünglichen Symbolschöpfer selbst ihre Historiogenesis fundamentalistisch-wörtlich als „Geschichte“ verstanden. Augustin war Fundamentalist und fühlte sich verpflichtet, die hohen Lebensalter glaubwürdig zu machen durch Analogie mit der riesenhaften Statur von Menschen der Vorzeit, die durch Knochenfunde erwiesen sei. Im Zuge seiner

Beweisführung aber legte er auch pagane Testimonia vor, die in der Tat auf verwandte Symbolismen bei Vergil und Homer aufmerksam machen. Sein Hinweis auf die heroische Tat, den Stein zu heben, den zwölf Männer nicht heben könnten, des Baus wie die Erde ihn heute hervorbringt (*Aen.* xii, 99 f; *Il.* v, 302), verweist allgemein auf die Elemente historiogenetischer Symbolismen im klassischen Epos und weiter auf den Gesamtbereich der klassischen Dichtung als Fundort von Symbolen, die unter den gleichen Typus fallen⁷. Luther hat den Kern des Problems getroffen, als er zum Verständnis der Patriarchenzeit schrieb: „Darum ist es eine recht goldene Zeit gewesen, wogegen unsere Zeit kaum Dreck zu nennen ist, da neun Patriarchen mit allen ihren Nachkommen zugleich gelebt haben . . . Dieses ist die höchste Ehre der ersten Welt, daß sie soviel frommer, weiser und heiliger Leute beieinander zugleich gehabt hat. Denn wir sollen nicht denken, daß dieses gemeine Namen schlichter und gewöhnlicher Leute gewesen seien, sondern es sind die allerhöchsten Helden gewesen“⁸. Auch Luther war Fundamentalist, aber sein mythensichtiger Geist sieht hinter den trockenen Stammtafeln das goldene Zeitalter der Heroen aufleuchten. Und Gerhard von Rad, der diese Lutherstelle in seinem Genesiskommentar zitiert, vertieft sie zu der nicht mehr fundamentalistischen Einsicht, daß die Patriarchengeschichte Zeugnis ablege „von der hohen schöpfungsmäßigen Lebenskraft der ersten Menschheit (und damit zugleich ein verhaltenes Urteil über unseren nunmehrigen natürlichen Lebensstand!). Wir müssen ja bedenken, daß die Priesterschrift keine Sündenfallgeschichte bot, die theologisch von den Störungen und dem Verfall in dem kreatürlichen Bestand des Menschen sprach und damit zu dem Lebensstand der noachitischen Menschheit überleitete. Hier haben wir etwas dem ungefähr Entsprechendes. Und deshalb müssen wir auch die langsam abklingenden Lebensalter (am konsequentesten im samaritanischen System) als ein allmähliches Verfallen der ursprünglich wunderhaften Lebenskräfte des Menschen entsprechend seiner Entfernung von einem schöpfungsmäßigen Ausgangsort verstehen“⁹.

Durch die Hinweise der Kommentatoren wird die hellenische Symbolik in den Horizont der Untersuchung einbezogen. Wir werden darauf aufmerksam, daß in der mesopotamischen und israelitischen Spekulation über die sich verjüngenden Perioden eine Weltalterlehre im Sinne Hesiods steckt; oder – auf den Typenbegriff der Historiogenese bezogen – daß es neben den vorderorientalischen auch hellenische Varianten der historiogenetischen Spekulation gibt. Darüber hinaus führen die Bemerkungen von Rads auf den Erfahrungsgehalt zu, der in den Symbolen dieses Typus sich um adäquaten Ausdruck bemüht. Denn die Priesterschrift (P), in der sich die Periodenspekulation findet, bietet keine Sündenfallgeschichte; und umgekehrt würde die Sündenfallgeschichte des Jahwisten (J) den Ausdruck durch Perioden absinkender Vita-

⁷ Augustinus, *Civitas Dei* XV, 9

⁸ Von Rad, *op. cit.*, 58. (Luther, *W. A.* XLII, 245 f.)

⁹ *Op. cit.*, 55

lität überflüssig machen. Die Geschichte vom Fall ist als alternativer Ausdruck für die Erfahrungen von der Spannung zwischen der Bestimmung des Menschen und seinem zeitlichen Zustand anzusehen. Dieser Satz wäre zu verallgemeinern. Die Geschichte vom Fall ist Alternative nicht nur für die Spekulation der Priesterschaft, sondern ebenso für die sumerische, babylonische und hellenische, sowie für jede verwandte Spekulation in anderen Zivilisationen. Wir sind, wenn auch nicht auf das einzige, so doch auf eines der wesentlichen Motive der Spekulation gestoßen: die allgemein-menschliche Erfahrung von der zeitlichen Existenz als unvollkommener kann durch die Symbole eines vor- oder nachzeitlichen Zustandes der Vollkommenheit, eines verlorenen und wiederzugewinnenden Paradieses ausgedrückt werden. In der Spekulation über den Ursprung des Geschehensablaufes, der in die jeweilige Gegenwart der historischen Existenz mündet, wird als einer ihrer wesentlichen Sinngehalte die Deutung des kreatürlichen Zustandes sichtbar, der als ein zeitliches „Nicht-immer-So“ erfahren wird.

V

Wenn die Sündenfallgeschichte als Alternative zur historiogenetischen Konstruktion der sich verjüngenden Perioden verstanden wird, und wenn hinter der Symbolik von paradiesischem Urstand und Fall die Erfahrung des kreatürlichen Zustandes der Unvollkommenheit sichtbar wird, dann erhebt sich die Frage, warum die Konstruktion sich mit der Einsicht in ihre Motive nicht auflösen sollte. Die Spekulation über den Ursprung scheint im Medium des Historischen überflüssig zu werden, wenn wir die Weise der menschlichen Existenz unter Gott unmittelbar erfahren, wenn der Ruf zum Gehorsam und der Abfall vom Gesetz als die unauslöschliche, konstante Spannung der *condicio humana* so deutlich verstanden wird, wie dies in den Jahrzehnten vor dem Fall Jerusalems (586 v. Chr.) in der Prophetie des Jeremias der Fall gewesen ist. Aber die Spekulation löst sich nicht auf; im Gegenteil, sie beharrt; und sie beharrt nicht nur, sondern sie dehnt sich auf Kosten der anderen Spekulationstypen, die sich in den Erfahrungsbereichen des Kosmos, der Götter und der Menschen bewegen, aus. Die biblische Spekulation, die in ihrer Endform der Exils- und Nachexilszeit angehört, übernimmt die kosmogonischen und anthropogonischen Mythen, die Sintflutsagen und reiches legendarisches Material, streift ihnen soweit wie möglich ihren autonom-mythischen Charakter ab und baut sie als historische Ereignisse in ihren eigenen Symboltypus ein. Den gleichen Vorgang können wir in den *Babyloniaka* des Berossos beobachten, in die auch die vormals selbständigen Mythen von der Welterschöpfung und der Sintflut, von Kulturheroen, die den Menschen die Schrift, die Kunst des Ackerbaues und der Städtesiedlung, die Wissenschaften und die Künste bringen, eingebaut werden¹⁰. Die Historiogenesis wird zu einem

¹⁰ Cf. die Fragmente in Schnabel, *op. cit.*, 251 f.

Spekulationstypus, der alle anderen in sich aufsaugt. Die Beharrlichkeit und die Ausdehnung auf Kosten der anderen Typen sind zwei Merkmale der Historiogenese, die nähere Untersuchung erfordern. Wir beginnen sie damit, daß wir in die Betrachtung den ägyptischen Fall der historiogenetischen Spekulation einbeziehen, da an ihm gewisse Aspekte des Problems deutlicher werden als an den anderen Fällen.

Die ägyptische Historiogenese extrapoliert die Geschichte bis zu ihrem Ursprung, indem sie der 1. Dynastie von menschlichen Königen eine Reihe von Götterdynastien voranstellt. Sie ist, so wie die israelitische, in einer Vielzahl von Varianten überliefert; aber im Gegensatz zum israelitischen Fall wissen wir im ägyptischen Genaueres über die Motive der Spekulation, insoferne als die Varianten erkennbar das Werk der Priesterkollegien einer Reihe von Haupttempeln sind. Eine erste Variante stellt an den Anfang der Reihe der Gottherrscher den Ptah von Memphis. Sie findet sich im Turin-Papyrus aus der Zeit der 19. Dynastie (ca. 1345–1200) und in den *Aigyptiaka* des Manetho (ca. 280, gleichzeitig mit Berossos). Ein zweiter, wahrscheinlich älterer Typus ist der von Diodoros in seiner *Bibliothēke Historike* I, 13 (ca. 50–30 v. Chr.) überlieferte, in dem der Re von Heliopolis an erster Stelle steht. Eine thebanische Lokalvariante dürfte im Bericht des Herodot II, 144–5, vorliegen, wenn der Pan, den er als den ersten Gott nennt, richtig auf den Amun-Min von Theben gedeutet wird. Die Untersuchung der Varianten durch die Ägyptologen hat ergeben, daß den menschlichen Dynastien drei Götterdynastien vorangestellt wurden. Die erste Dynastie umfaßte die Enneade der Götter von Heliopolis (in der Memphisvariante wird der Ptah von Memphis dem Re von Heliopolis vorangestellt); die zweite Dynastie die Enneade der „kleinen“ Götter von Heliopolis, beginnend mit Horus; die dritte Dynastie umfaßte die „Horusdiener“, die Totengeister. In einem Manetho-Fragment, in der armenischen Version von Eusebius' *Chronica*, werden die drei Gruppen aufgezählt als die Götter, die Heroen und die Manen, – denen die sterblichen Herrscher Ägyptens bis hinunter zu Darius, dem König der Perser, folgen. Die Varianten zeigen einen bemerkenswerten, wenn auch in seinen Motiven nicht durchsichtigen Unterschied, insoferne als die Fassung des Turin-Papyrus und Manethos nur die männlichen Götter der Enneade als Herrscher aufzählt, während die heliopolitanische, von Diodoros überlieferte Fassung auch die weiblichen Götter enthält. Soweit der für unseren Zweck relevante Tatbestand ¹¹.

Aus dem Tatbestand ergibt sich eine wichtige Einsicht in das zeitliche und sachliche Verhältnis der historiogenetischen Spekulation zur ägyptischen Annalistik. Der Turin-Papyrus stammt aus der 19. Dynastie (1345–1200); er mag die Kopie eines Dokuments der 18. Dynastie sein (1570–1345); man mag

¹¹ Die Darstellung des Tatbestandes folgt Wolfgang Helck, *Untersuchungen zu Manetho und den Ägyptischen Königslisten* (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens, Band XVIII), (Berlin, 1956), 4–9. Cf. Ludlow Bull, „Ancient Egypt“ (*The Idea of History in the Ancient Near East*, ed. R. C. Dentan), (New Haven, 1955), 1–34. Das im Text erwähnte Manetho-Fragment in Manetho, *Aigyptiaka* (ed. W. G. Wadell, Loeb Classical Library), 2 ff.

großzügig inschriftliche und literarische Ausdrücke in den vorangehenden Jahrhunderten, wie „Zeit des Re“, „Zeit des Osiris“, „Zeit des Geb“, „Zeit des Horus“ als Beweise für die schon bestehende Spekulation über die Götterdynastien interpretieren; aber man wird auch mit den generösesten Annahmen kaum über das Mittlere Reich hinaus, oder bestenfalls bis in die erste Zwischenzeit (2190–2052) hineinkommen. Vor dieser Zeit jedoch liegt der Annalenstein der 5. Dynastie (2500–2350), der den dynastischen, mit Menes beginnenden Herrschern Ägyptens nicht die Götterdynastien voranstellt, sondern die vor-dynastischen der noch getrennten Ober- und Unterägypten, ja sogar die Herrscher eines offenbar zeitweilig schon geeinten Ägyptens¹². Die Annalistik des Alten Reiches wußte um eine vor-dynastische, wahrscheinlich auf mündlicher Überlieferung beruhende Geschichte Ägyptens von erheblicher Zeitdauer und Bedeutung. Auf Grund der gegenwärtigen Quellenlage darf man also sagen, daß die Historiogenesis in der Geschichte Ägyptens relativ spät auftritt und daß sie gegenüber der älteren Annalistik ein neues Interesse repräsentiert, dem die vor-dynastische Geschichte zum Opfer fällt. Das Opfer selbst weist auf die Natur des Interesses hin: Die menschliche Geschichte Ägyptens beginnt in der neuen Spekulation mit der Herstellung der gesamt-ägyptischen Ordnung durch die dem Menes zugeschriebene Eroberung; vor dieser menschlichen Schöpfung der Ordnung (die selbst wieder Manifestation des Götterdramas ist, das die *Theologie von Memphis* darstellt) gibt es die Ordnung der Götterherrschaft. Die Geschichte Ägyptens wird spekulativ überhöht durch die Geschichte der Ordnung, deren Repräsentant in der Weltzeit das von Menes geschaffene Ägypten ist.

Wenn die göttlich-menschliche Ordnung zum dominanten Gegenstand der Spekulation wird, liegt der Gedanke nahe, daß Erfahrungen von Unruhen, von Störungen und Wiederherstellungen der Ordnung, der Anlaß des akzentuierten Interesses gewesen sind. Nun ist die Periode zwischen dem Zerfall des Alten Reiches nach der 5. Dynastie und der Wiederherstellung der Ordnung unter der 11. und 12. Dynastie, die sogenannte Erste Zwischenzeit, in der Tat eine Periode der sozialen Umwälzung, der täglichen Unsicherheit von Eigentum und Leben gewesen, deren Trauma die Literatur der Zeit in unvergeßlichen Bildern bewahrt hat. Die Quellen sind bekannt. Ich verweise daher nur auf die *Propheetie des Nefer-rohu*, aus der Zeit Amenhemet I (2000–1970), da sie in der Form einer ins Alte Reich zurückdatierten Propheetie den großen Erfahrungsbogen vom Zusammenbruch, über die Wirren, zur neuen Ordnung spannt: die Unordnung ist so profund, daß sie den göttlichen Ursprung der Ordnung zerstört hat; die Nome von Heliopolis, der Geburtsort der Götter, ist nicht mehr; Re selbst muß den Grund zu einer neuen Schöpfung legen; und dann wird Ameni kommen, der triumphierende, der die Rebellen unterdrückt, die Asiaten und Libyer vertreibt, die Gerechtigkeit wieder herstellt und die beiden Länder vereinigt¹³. Die in ihrer Tiefe

¹² Helck, *op. cit.*, 4

¹³ Übersetzt von John A. Wilson in *ANET*, 444 ff.

erlebte Unordnung scheint das Problem der Ordnung zur Symbolik göttlicher Neuschöpfung und der Ankunft eines Messias-Königs hinaufgetrieben zu haben – nicht unähnlich dem Hinauftreiben des Ordnungsproblems bis zur Symbolik des Neuen Bundes, des neuen Himmels und der neuen Erde, und des messianischen Friedensfürsten bei den Propheten Israels im 8. und 7. Jahrhundert. Hier scheint das geistige Klima gegeben zu sein, in dem sich die gewalttätige Spekulation der Historiogenese entfalten kann. Gewalttätig geht sie nicht nur mit der vor-dynastischen Geschichte um, sondern im ägyptischen ebenso wie im mesopotamischen und israelitischen Fall auch mit den älteren Spekulationen. Denn die Enneaden, die in Götterdynastien umgewandelt werden, sind selbst theogonische Spekulationen der vor-dynastischen Zeit, in denen das Pantheon auf die Form einer Generationenfolge von Göttern gebracht wird. Die Göttergenealogien der Theogonie werden der ihnen eigentümlichen Form beraubt und als Rohmaterial in das Schema der Dynastien gepreßt.

Der Motivationszusammenhang zwischen politischer Katastrophe und Spekulation über die Ordnung und ihren Ursprung, der im ägyptischen Fall in hohem Grade wahrscheinlich ist, regt an, die Daten der anderen Spekulationen zu überdenken und zu prüfen, ob möglicherweise ein ähnlicher Zusammenhang vorliegt. Die Sumerische Königsliste mit ihrer Extrapolation der Dynastien bis zur Flut steht, wie wir gesehen haben, im Zusammenhang mit der kurzlebigen Restauration der sumerischen Macht nach der Gutäerzeit. Die neo-babylonische Spekulation des Berossos baut gewiß auf den älteren mesopotamischen Spekulationen des gleichen Typs auf, aber sie ist außerdem unmittelbar motiviert durch die Wiederherstellung einer Reichsordnung durch die Seleukiden. Der Fall Manethos liegt ähnlich: die Verwandtschaft zur Spekulation vom Typus des Turin-Papyrus steht außer Zweifel, aber außerdem sind die *Aigyptiaka* motiviert durch die Herstellung der hellenistischen Reichsordnung in Ägypten durch die Lagiden, so wie die gleichzeitigen *Babyloniaka* des Berossos dem Antiochus Soter gewidmet sind. Der israelitische Fall liegt nicht ebenso klar. Zwar ist auch hier das Schema der Katastrophe, des Exils und der Wiederherstellung zu erkennen; aber die Problematik der israelitischen Historiogenese geht weit über die Wiederherstellung einer Reichsordnung hinaus. Wir werden von dieser Frage noch zu sprechen haben. Auch in diesem Fall kann man jedoch sagen, daß die Organisation der im einzelnen viel älteren Materialien in die große historiogenetische Form das Werk der Katastrophenzeit und der ihr folgenden Periode ist. Schließlich sei noch auf die chinesische Historiogenese verwiesen, auf die wir in diesem Zusammenhang nicht näher eingehen können. Auch sie beginnt, als eine Extrapolation der Geschichte über die historischen Dynastien hinaus, sich in der Zeit des verfallenden Chou Reiches bemerkbar zu machen und wird auf ihre endgültige Form in der neuen imperialen Zeit Chinas, unter der Handynastie, gebracht. Die Aufzählung der Daten macht es wahrscheinlich, daß in der Tat ein regelhafter Motivationszusammenhang von politischer Katastrophe und historiogenetischer Spekulation besteht.

Von den ägyptischen Varianten her fällt neues Licht auf das Wesen der Historiogenesis. Sie erweist sich als eine relativ späte Symbolform: ein erhebliches Quantum von Geschichte muß abgelaufen sein und große gesellschaftliche Katastrophen müssen sich ereignet haben, bevor die göttlich-menschliche Ordnung zum Gegenstand der Spekulation wird. Wichtiger aber noch ist die Korrektur, der wir unsere anfängliche Formulierung unterziehen müssen, nach der die Historiogenesis den bekannten und datierbaren Ablauf der *res gestae* bis zum Ursprung des Geschehens extrapolierte. Denn der ägyptische Fall, in dem die vor-dynastischen Herrscher eliminiert werden, zeigt zwingend, daß es gar nicht um das Geschehen im Sinne der pragmatischen Geschichte geht, sondern um jenen Ausschnitt des Geschehens, der transparent ist für die göttlich-menschliche Ordnung der Gesellschaft. Wie aber ist dieser Ausschnitt beschaffen? Und wer ist das Subjekt, der repräsentative Träger der Ordnung? Offenbar ist es nicht jede beliebige Gesellschaft, und innerhalb der jeweiligen Spekulation auch nicht eine Vielzahl von Gesellschaften. Die Sumerische Königsliste spricht zwar von dem Königtum, das sich jeweils auf die eine oder andere der mesopotamischen Städte herabläßt; aber es handelt sich nicht um die autonomen Stadtgesellschaften und -herrschaften, sondern um die eine Reichsherrschaft, die von einer Sukzession von Stadtherrschern ausgeübt wird. Das Reich und die Herrschaft gibt es nur in der Einzahl. Ebenso ist in Ägypten das geeinte Land unter einem Herrscher der Träger der Ordnung; Reichszerfall und der Aufstieg von Lokalherrschern ist gleichbedeutend mit Unordnung. Dieser Monopolcharakter der Ordnungsträger weist darauf hin, daß die Ordnung der menschlichen Gesellschaft unter den Göttern als nur eine verstanden wird, daß in der Spekulation, die an die Reichsordnung anknüpft, die Idee einer menschheitlichen Ordnung steckt. Die Vielzahl der alten Reiche und Kulturen, in denen historiogenetisch spekuliert wird, gibt es nur von der Position des modernen Betrachters; der mesopotamische, ägyptische oder chinesische Symbolist dagegen lebt in der einen Organisation der Menschheit, wie sie durch sein Reich repräsentiert wird. Die Identität von Reichsmitgliedschaft und Mensch ist so streng, daß Ägypter Mensch bedeutet; ja, sogar noch enger bezeichnet die konventionelle ägyptische Phrase „Sohn eines Menschen“ den Sohn eines Ägypters von Stand. Wieder von der Position des modernen Betrachters her gesehen ist die Bindung der Idee des Menschen an die konkrete Gesellschaft, und noch enger an die herrschende Gruppe in ihr, eine unzulässige Beschränkung, während von der Position des Symbolisten die Idee des Menschen bei Gelegenheit der Schöpfung einer Reichsordnung unter dem Befehl der Götter entdeckt wird. Der Fortgang von Stammesgesellschaften und Stadtstaaten zu Reichsgesellschaften, in denen ganze Zivilisationsbereiche organisiert wurden, scheint als große schöpferische Leistung erfahren worden zu sein, durch die der Mensch zum erhöhten Bewußtsein seiner selbst und gleichzeitig zum Bewußtsein des göttlichen Ursprungs einer Ordnung kommt, die für alle Menschen die gleiche ist. In der Konkretheit der Reichsordnung leuchtet als Subjekt der Geschichte die Menschheit unter Gott

auf. Wir rühren damit an den tieferen Grund der Beharrlichkeit und der Ausdehnungskraft der historiogenetischen Spekulation.

VI

Die Historiogenesis ist der symbolische Ausdruck für die Erfahrung von der Manifestation menschheitlicher Ordnung in der Reichsordnung. Aber die Idee einer Menschheit, die nicht nur die Mitglieder der jeweiligen Reichsgesellschaft umfaßt, und nicht nur die Mitglieder aller gleichzeitig existierenden Gesellschaften, sondern auch alle Menschen der Vergangenheit und der Zukunft, wird nicht differenziert; die Erfahrung wie auch ihr Ausdruck bleiben kompakt. Die Reichsordnung, bei deren Gelegenheit die Idee der menschheitlichen Ordnung aufleuchtet, wird ihr Gefängnis. Es erhebt sich daher die Frage, aus welchen Erfahrungsanlässen die strenge Bindung der menschheitlichen an die Reichsordnung gebrochen werden kann und wie sich dieser Prozeß vollzieht. In den mesopotamischen und ägyptischen Fällen finden wir so gut wie nichts zu diesem Problem; die Erfahrung und die Symbolik bleiben kompakt. Man könnte allenfalls auf die Lockerung der Reichsidee durch Akhen-Aton verweisen, in dessen Hymnen die Asiaten und Libyer als Menschen neben den Ägyptern in der Reichsgesellschaft erscheinen. Aber diese Ansätze sind nicht in die historiogenetische Spekulation aufgenommen worden. Im israelitischen Fall jedoch, den wir jetzt unter diesem Gesichtspunkt betrachten wollen, ist die Idee der Menschheit sehr weit differenziert worden, so weit in der Tat, daß von der theologischen Seite ein radikaler Bruch mit der Symbolik der anderen Völker des Vorderen Orients angenommen wird. Diese Annahme scheint uns dem Tatbestand nicht ganz gerecht zu werden – es bleibt trotz des offenbaren Unterschiedes durch die weitgehende Differenzierung eine Gemeinschaft des Typus erhalten, die für das Verständnis der nah-östlichen Frühkulturen von größter Bedeutung ist –, aber die radikale Antithese ist so instruktiv, daß wir die Betrachtung mit ihr beginnen wollen.

In seinem Genesis-Kommentar schreibt Gerhard von Rad: „Israel hat nicht einfach von einem urzeitlichen Mythos her eine gerade Linie auf sich in die Zeitlichkeit herabgezogen. Diese geradlinige Verbindung mit dem Mythos ist das Wesen der Polisreligion, in der die jeweilige politische Gemeinschaft nur sich selbst ernst nehmen kann. (Die Liste der altbabylonischen Urkönige beginnt: ‚Als das Königtum vom Himmel herabkam, war in Eridu das Königtum . . .‘). Ganz anders die Genesis: Die Linie von der Urzeit führt nicht geradlinig über Noah zu Abraham, sondern mündet erst im Universum der Völkerwelt aus. Blickt Israel von Abraham aus zurück, so war in der Linie zum urzeitlichen Anfang hin ein entscheidender Bruch, die Völkertafel. Das bedeutet: Israel sah sich illusionslos und ganz unmythisch inmitten der Völkerwelt. Was Israel von Jahwe her erfährt und erlebt, das wird sich ausschließlich im Raum der Geschichte begeben. Die Einfügung der Völkertafel bedeutet biblisch-theologisch den radikalen Bruch mit dem Mythos“¹⁴. Der

¹⁴ Von Rad, *op. cit.*, 120 f.

große Differenzpunkt ist in diesen Sätzen präzise angegeben: die Völkertafel in Gen. 10 führt die Menschheit in die israelitische Spekulation ein. Israel ist zwar ein auserwähltes Volk, aber es ist ein Volk unter vielen. Aber daß nun das, was Israel von Jahwe her erfährt, sich im Raum der Geschichte begibt, scheint uns nicht eine Folge dieses menschheitlich-universalen Blickes zu sein, sondern wir würden umgekehrt sagen, daß in dem, was Israel von Jahwe her erfährt, sich die Geschichte der Menschheit konstituiert und daß darum die Völkertafel eingefügt wird. Die Offenbarungen der Dornbuschepisode und des Sinaibundes treffen den Menschen unmittelbar und unterstellen ihn Gott, ohne Mediation des Reichsherrschers; das am Sinai konstituierte Israel ist auserwählt, durch den göttlichen Beschluß, als der menschheitliche Repräsentant des neuen Wissens um die Präsenz des Menschen unter der göttlichen Ordnung, eines Wissens, das wesensmäßig verbindlich ist für jeden Menschen. Seit dem Sinaiereignis und durch es, gibt es eine Geschichte der Menschheit und das differenzierte Wissen um sie. Das neue Wissen hat jedoch nicht die Spekulationsform der Historiogenesis aufgelöst, wie wir schon gesehen haben; im Gegenteil, auch dieses Wissen wird ihr eingeordnet. Zwar wird in Israel das Medium des Historischen mit sehr viel differenzierterer Genauigkeit erfahren und erkannt als in den benachbarten Reichskulturen, aber es gewinnt trotzdem nicht seine volle Autonomie, sondern muß sich der Spekulation über den Ursprung von der Weltschöpfung her unterwerfen. Wir werden dadurch aufmerksam auf die Vielzahl von Erfahrungsanlässen, von denen her die biblische Spekulation motiviert wird.

Die israelitische Historiogenesis hat, im Gegensatz zu den ägyptischen und mesopotamischen, nicht ein, sondern zwei Organisationszentren: die Davidische Reichsgründung und den Bundesschluß am Sinai. Die Reichsgründung, die im Ablauf des Geschehens sich später ereignet, ist in der Entstehungsgeschichte der biblischen Erzählung das chronologisch erste Motiv. Der Kern der Erzählung sind die Davidmemoiren (II Sam. 9–20; I K. 1–2): mit ihnen beginnt die Reichsgeschichte, die bis zum Fall von Jerusalem heruntergeführt wird. Insofern nun die Historiographie von der Erfahrung der Reichsgründung motiviert wird und die Reichsgeschichte zu ihrem Gegenstand hat, wäre prinzipiell die gleiche Situation wie in den benachbarten Kulturen gegeben. Aber die Extrapolation zum Ursprung nach rückwärts folgt nicht dem Schema der Nachbarn, denn der Reichsgründung gehen um Jahrhunderte die Ereignisse voran, zu denen es keine Parallelen in der ägyptischen und mesopotamischen Geschichte gibt, die Ereignisse des Auszuges aus Ägypten des Bundesschlusses, und der Ansiedlung in Kanaan, in denen Israel als Volk konstituiert wurde. Sie waren in der Erinnerung bewahrt durch die Liturgie, deren vielleicht ältestes Stück in Deut. 26: 5b–9 überliefert ist:

Ein Arami — wandernd, ohne Land — war mein Ahn,
 und er zog hinab nach Ägypten,
 und er wohnte dort, gering an Zahl,
 und wurde ein Volk, stark, mächtig und groß.

Und die Ägypter taten uns übel, drückten uns, legten uns hart unter Fron,

und wir schriec zu Jahwe, dem Gott unserer Väter,
 und es hörte Jahwe unsre Stimme, er sah uns in Elend, Mühsal, Bedrängnis.
 Und Jahwe führte uns aus Ägypten,
 mit starker Hand, mit geredtem Arm,
 mit großem Schrecken, mit Zeichen und Wundern.
 Und er brachte uns an diesen Ort,
 und er gab uns dieses Land,
 ein Land, das fließt von Honig und Milch.

Der Auszug aus der Scheol der Reichskultur, die Wüste, das Finden des Gottes, der Bund und der Zug nach Kanaan waren Ereignisse, die nicht eliminiert werden konnten wie die vordynastischen Herrscher Ägyptens. Der Exodus aus der kosmologischen Zivilisation und der Gewinn der Freiheit des Menschen unter Gott waren die geschichtlichen Ereignisse im eminenten Sinne, die, wenn sie einmal als solche verstanden waren, den geistigen Vorrang hatten vor jeder, auch einer israelitischen Reichsgründung. Daraus ergab sich jedoch für die Spekulation ein schwieriges Problem. Wenn das Reich nicht der Träger der Ordnung in der Geschichte sein durfte, wer konnte dann in der Historiogenese als handelndes Subjekt auftreten? Die israelitischen Symbolisten lösten das Problem durch Rückgriff auf die Kategorien der Stammesgesellschaft; sie konstruierten die Menschheit als einen Clan mit einem Stammvater Adam. Vor die Reichsgründung wurde die Geschichte der Stammesföderation bis zurück zum Sinaibund gestellt; davor die Patriarchengeschichte; davor die Geschichte der noachitischen Menschheit; davor die der Adamitischen Menschheit. An die Stelle der mythischen Dynastien traten die Stammtafeln und die Völkertafel. Die Universalgeschichte wurde dann wieder eingeeignet auf die menschheitlich repräsentative Geschichte durch das Herausheben der sakralen Linie, auf der die Bundesschlüsse Gottes mit den Repräsentanten der Menschheit liegen – der Bund mit Noah (Gen. 9 : 9), der Bund mit Abraham (Gen. 17: 1–8), der Bund mit Moses und Israel am Sinai. Durch die Skandierungen der sakralen Linie ergaben sich die vier Phasen der Menschheitsgeschichte: von Adam bis Noah, von Noah bis Abraham, von Abraham bis Moses, von Moses bis zur Gegenwart. Die menschheitlich relevanten Ereignisse empfangen dadurch die symbolische Dominanz über die Reichsgründung, die der primäre Anlaß des historiographischen Unternehmens gewesen war. Zu bemerken wäre noch, daß die dominanten Epochen in den Evangelien verschoben werden, um dem neuen für die Menschheit relevanten Ereignis eines Messias aus dem Hause Davids Raum zu geben; im Matthäus-Evangelium (1 : 17) werden als die vier Perioden gerechnet: von Adam bis Abraham, von Abraham bis David, von David bis zum Exil, vom Exil bis Christus¹⁵.

An die Stelle einer Reichsgeschichte, die für das Problem der menschheitlichen Ordnung unter Gott transparent ist, tritt in der israelitischen Historiogenese die Menschheitsgeschichte selbst als das Medium der Spekulation. Wenn

¹⁵ Über die Organisationszentren der biblischen Erzählungen cf. mein *Order and History I*, (Baton Rouge, 1956), Kap. 6 §§ 2–3

wir jetzt nochmals die schon einmal gestellte Frage erheben, warum trotz der differenzierten Geschichtserfahrungen die Symbolisten der Exils- und Nachexilszeit sich unter das Joch der historiogenetischen Symbolik beugen, so stoßen wir wieder auf das Problem der Reichsgeschichte und der Katastrophen. Zwar ging in der Reichszeit der menschheitliche Ansatz des Sinaibundes keineswegs verloren; ja, er wurde sogar durch die Opposition der Propheten zum Königtum und dessen Rückfälle in den Reichsmythos ägyptischen und assyrischen Stils erst zur vollen Klarheit gebracht; aber die Bindung der Idee der Menschheit an ihre Verwirklichung im auserwählten Volk und seinem Reich unter Reichen blieb emotional doch so stark, daß die Reichskatastrophe zum Anlaß der Historiogenesis werden konnte, wie seinerzeit die Reichsgründung zum Anlaß der Historiographie geworden war. So wie die *Prophetie des Nefer-rohu* zur Beleuchtung des geistigen Klimas diente, in dem wir den Ursprung der ägyptischen Historiogenesis vermuten, so möge der Psalm 137 den Seelenzustand verdeutlichen, aus dem sich die israelitische Historiogenesis erheben konnte:

An den Wassern der Babylon
 saßen wir, wahrlich, und weinten,
 wenn wir gedachten der Zion.
 An den Pappeln, in ihrer Mitte,
 hingen wir unsere Zithern.
 Denn die uns gefangen,
 verlangten Lieder,
 und die unser spotteten, Freude:
 „Singt uns doch ein Lied von der Zion!“
 Doch wie singen ein Lied von Jahwe,
 auf dem Boden des Fremden?
 Vergesse ich *dich*, Jerusalem,
 vergesse *mich* meine rechte Hand!
 Meine Zunge klebe am Gaumen,
 wenn ich nicht deiner gedenke,
 wenn ich nicht setze Jerusalem
 über die höchste der Freuden!
 Gedenke ihn, Jahwe, den Söhnen Edoms,
 den Tag von Jerusalem!
 Denen die riefen: Schleift sie, schleift sie,
 bis auf den Grund!
 Babylon, du Zerstörende:
 Gesegnet sei, wer dir vergilt,
 was du an uns getan!
 Gesegnet sei, wer packt deine Brut,
 und schmettert sie gegen den Stein!

Dieses denkwürdige Dokument der Verwicklung des Gottesreiches in die Reichskriege des alten Orients verrät die emotionale Verwirrung, aus der so weit verschiedene Phänomene hervorgehen konnten wie die Historiogenesis der Priesterschrift, die Deuterioesajanische Vision des leidenden Gottesknechtes, die Torah und das rabbinische Judentum, der makkabäische Zelotismus und das irenische Christentum.

VII

Der israelitische Fall zeigt, daß mit der Differenzierung der Idee der Menschheit, die in der Reichsordnung kompakt enthalten war, die historiogenetische Symbolik als Form keineswegs zerbricht. Auch wenn der Seinsbereich der Geschichte als die Präsenz des Menschen in gesellschaftlicher Existenz unter Gott so deutlich in den Blick kommt wie in Israel, wird die Spekulation über den Ursprung im Medium des Historischen fortgesetzt. Gott und Mensch, Welt und Gesellschaft bleiben verbunden in der mythischen Kompaktheit des kosmischen Aions, der Anfang und Ende in der Zeit hat. Von der Erfahrung des Menschen in Gesellschaft und Geschichte her mag die Gegenwart aufleuchten als die Zeit, die transparent ist für ewige Ordnung; die kreative Geistigkeit der Vernunft mag erkennen, daß der Ablauf der Zeit das Problem des Anfangs und Endes stellt; aber weder Geschichte noch Philosophie vermögen die Grundform der mythischen Zeit und Erzählung zu sprengen. Die Geschichte mag immer deutlicher als der spezifische Seinsbereich der Begegnung von Gott und Menschheit verstanden werden; aber wenn auch unter diesem Druck die Symbolik der Geschichte in der Gesamtökonomie der Gesellschaft immer entschiedener dominiert, so löst sie sich, auch wenn sie weitgehend durch das neue Wissen ausgelockert wird, doch nicht endgültig vom Mythos ab. Der Satz gilt nicht nur für das Altertum, die Dominanz der Historiogenese reicht bis tief in die Neuzeit hinein: noch ein Hegel hielt es für nötig sich zu salvieren, wenn seine Ansätze für die Anfänge der Frühkulturen mit dem traditionellen Datum der Sintflut in Konflikt zu geraten drohten ¹⁶.

Die Erwägungen über die Ubiquität und Dominanz der Symbolik sollen als ein Vorspruch zur Untersuchung des griechischen Falles dienen als eine Mahnung vor vorschnellen Urteilen, wenn der Blick für die Historiogenese sich an den nahöstlichen Fällen geschult hat. Denn wenn man sie am Modell dieser Fälle inhaltlich als eine Extrapolation der Reichsgeschichte auf ihren göttlichen Ursprung hin bestimmt, gibt es *prima facie* keinen hellenischen Fall der Spekulation, da es kein hellenisches Reich als ihr Substrat gibt. Greifen wir jedoch auf unsere Definition zurück, nach der es sich um eine Spekulation über den Ursprung im Medium des Historischen handelt, dann stoßen wir auf eine ganze Reihe von Phänomenen, die als Varianten der Symbolik anzusehen sind, wenn sie sich auch von denen des vorderen Orients inhaltlich erheblich unterscheiden, weil das „Medium des Historischen“ in Hellas eine ganz andere Struktur hat. Aber die Problematik der griechischen Geschichte, ihrer Struktur und der denkerischen Auseinandersetzung mit ihr ist immens – wir haben sie anderwärts ausführlicher behandelt ¹⁷; hier können wir nur auf ein oder zwei Punkte hinweisen, die für unsere Fragen unmittelbar relevant sind.

Es hat kein hellenisches Reich gegeben, wohl aber gab es über die Polisgesellschaften hinaus eine hellenische Zivilisationsgesellschaft, die von den grie-

¹⁶ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (ed. Brundstäd), 69.

¹⁷ *Order and History* II (Baton Rouge, 1957), Kap. 1: „Hellas and History“.

chischen Historikern und Philosophen als Gesellschaft von derselben Art wie die mesopotamische, ägyptische und persische angesehen wurde. Wenn sie auch niemals sich in einem endogenen Prozeß als Reich organisierte, so wurde sie doch als prinzipiell reichsfähig, als Subjekt historischer Erfolge und Katastrophen, und – was uns hier vor allem angeht – als potentielles Subjekt historiogenetischer Spekulation verstanden. Wir sagen als potentielles Subjekt, weil der vollen Aktualisierung die technische Schwierigkeit entgegenstand, daß es weder eine Annalistik noch Historiographie, und vor allem keine Zeitrechnung gab. Infolgedessen gab es keine bekannte und datierbare hellenische Geschichte von nennenswerter zeitlicher Erstreckung über die jeweils fünfzig Jahre hinaus, die ein Lebender aus seiner eigenen Erfahrung und den Erinnerungen der älteren Generation zusammentragen kann. Das „Quantum“ der Geschichte, das die Symbolisten der nah-östlichen Reiche spekulativ extrapolieren konnten, fehlte in Hellas, weil es keine Reichs- und Tempelarchive gab, in denen die Materialien und das zeitliche Gerüst der hellenischen Geschichte zu finden gewesen wären. Erst verhältnismäßig spät, in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts, beginnen mit Hellanikos die Versuche, ein chronologisches Gerüst der hellenischen Geschichte herzustellen, durch die Synchronisierung der Listen der Priesterinnen der Hera von Argos und der Archontenlisten von Athen mit den Daten der orientalischen Geschichte. Erst im 4. Jahrhundert führt Timaios (c. 356–260) in seiner *Geschichte Siziliens* die Olympiadenrechnung ein, das schwerfällige aber unerläßliche Instrument der Jahresrechnung; und erst im 3. Jahrhundert unternimmt Eratosthenes (c. 284–200) den Versuch, die Hauptereignisse der griechischen Geschichte bis zurück zur Eroberung Trojas fest zu datieren. Der rezente Charakter der griechischen Geschichte wurde zu einem erregenden Gegenstand der Debatte für die Historiker der hellenistischen und römischen Zeit, als nach der Eroberung des Ostens durch den Westen die orientalischen Autoren sich gegen das Vorurteil eines griechischen Monopols an kritischer, verlässlicher Historiographie zur Wehr setzten. Das Werk des Josephus, das unter dem Titel *Contra Apionem* überliefert ist, aber ursprünglich vielleicht *Gegen die Griechen* hieß, ist das große Dokument des Protestes der orientalischen gegen die griechischen Historiker. Wir werden auf dieses Problem noch zurückkommen.

Für die Symbolisten, die in Hellas als historiogenetisch angesprochen werden dürfen, sind die folgenden Züge charakteristisch:

(1) Da es keinen bekannten Ablauf der *res gestae* von säkularer oder millenarischer Dimension gibt, muß die Spekulation von einem die Gegenwart relativ eng umschließenden historischen Horizont durch eine Art Kurzschluß unmittelbar auf den Ursprung zurückgreifen.

(2) Auch die hellenische Historiogenesis untersteht der früher aufgewiesenen Regelmäßigkeit, daß die Spekulationen über die Ordnung durch Erfahrungen von politischen Katastrophen und Wiederherstellungen motiviert werden.

(3) Da es sich nicht um Katastrophen einer Reichsordnung, nicht um den Zusammenbruch pan-hellenischer Institutionen handelt, tritt das allgemeinschliche Problem des geistigen und sittlichen Verfalls der existenziellen Ordnung in den Vordergrund; und da es sich bei der Wiederherstellung nicht um die Restauration eines Reiches handelt, tendiert die Problematik zu einer allgemein-menschlichen Philosophie der Ordnung.

(4) Da die hellenische Gesellschaft (a) im Schatten der asiatischen Großmächte existiert und (b) nicht genötigt ist, die Idee der Menschheit in der Refraktion durch eine eigene Reichsordnung zu erfahren, bleibt sie offen für die über Hellas hinausreichende empirische Menschheit. So wird Israel die Völkerrolle, so hat Hellas, wenn auch aus anders gelagerten geistigen Motiven, die Periegeese entwickelt, den ökumenischen Überblick über die bekannte Menschheit. Der Typus möge an zwei Beispielen veranschaulicht werden, an den Symbolismen von Hesiod und Herodot.

Der hellenische Typus der Historiogenese wird am reinsten durch seine früheste, von Hesiod im Mythos von den Weltaltern geschaffene Form repräsentiert. Zwar ist der in *Erga* 106–79 erzählte *logos* streng genommen eine Anthropogonie, aber nicht ohne Grund wird dieser Mythos von den Geschlechtern der Menschen konventionell als die Hesiodische Lehre von den „Weltaltern“ bezeichnet. Denn wenn auch die drei ersten Generationen von als Menschen bezeichneten Fabelwesen ihre Existenz wahrscheinlich nur dem Wunsche des Dichters verdanken, die Parallele zu den drei Göttergeschlechtern seiner Theogonie herzustellen, so zeigen doch die vierte und fünfte Generation deutlich die historiogenetische Absicht des ganzen *logos*, d. h. die Absicht, den gegenwärtigen, als Unordnung erlebten Zustand der Menschheit als Phase einer von den Göttern gelenkten Geschichte zu verstehen. Der Typus ist rein, insofern als wir hier den engsten historischen Horizont des vom Dichter unmittelbar erfahrenen Ordnungsverfalls in seiner lokalen Polis am Ende des 8. Jahrhunderts finden; zusammen damit jedoch die Ausweitung des Problems von Ordnung und Unordnung ins Allgemeinmenschliche; und schließlich den Sprung aus dem engen Horizont der Gegenwart zum paradigmatischen Ursprung der Ordnung. Denn ohne daß irgendetwas über den Ablauf der *res gestae* in den vorangegangenen, dunklen Jahrhunderten gesagt würde (oder gesagt werden könnte), wird dem Bild der verfallenen, eisernen Generation von Menschen die heroische Menschheit des Homerischen Epos als die Generation der richtigen Ordnung vorangestellt. Über die Homerische Abbraviatur der mykenischen Zeit hinaus hat Hesiod keine historischen Stoffe mehr (Platon, in den *Nomoi*, greift weiter zurück auf die minoische Gesetzgebung und ihren göttlichen Ursprung); der Generation des Epos werden drei Geschlechter von Geschöpfen vorangestellt (das goldene, silberne und bronzene), die zwar Menschen genannt werden, aber nicht menschliche Züge tragen. Sie werden von den drei korrespondierenden Göttergeschlechtern der Theogonie geschaffen. Die Gesamtkonstruktion ist daher nahe verwandt mit der ägyptischen, in der den menschlichen Herrschern die

drei Götterdynastien vorangehen. Die Frage, ob dieser Verwandtschaft Kenntnisse der orientalischen Spekulation zugrunde liegen, läßt sich bei der gegenwärtigen Quellenlage nicht entscheiden¹⁸.

Welch außerordentliche Entwicklungsmöglichkeiten in dem Hesiodischen Versuch steckten, die Ordnung der menschlichen Existenz und ihre Problematik zu verstehen, wird im 5. Jahrhundert an dem Geschichtswerk des Herodot sichtbar, das wir als das zweite Beispiel der hellenischen Historiogenesis betrachten wollen. Die Struktur der Symbolik ist im Prinzip die gleiche geblieben, aber das enorme Korpus der Periegesis hat den Phänotypus so stark verändert, daß die meisten Leser die Konstruktion des Werkes wohl kaum bemerken. Gehen wir von dem Erfahrungsanlaß aus: er ist die katastrophale Bedrohung der hellenischen Gesellschaft durch die Perser und die Wiederherstellung einer Ordnungsbalance durch die Siege von Marathon und Salamis. Mit diesem Anlaß, wie er für jede historiogenetische Spekulation typisch ist, wird aber auch ein Horizont gesetzt, der sehr viel weiter ist als der Hesiodische. Es geht nicht mehr um die Rechtsbrüche in der Kleinstadt Askra, sondern um den Konflikt zwischen Asien und Europa, d. h. um eine Störung in der Ordnung der gesamten im Herodoteischen Horizont historisch relevanten Menschheit; der Problematik der menschlich-wesentlichen Ordnung, die auch bei Hesiod vorhanden ist, wird als ihr Träger die Ökumene zugeordnet. Damit geht Herodot nicht nur über Hesiod hinaus, sondern auch über die reichsgebundenen Spekulationen des vorderen Orients, ja sogar über die israelitische, die trotz des Einbaus der Völkertafel für ihre Hauptlinie an dem Auserwählten Volk als dem Subjekt der Ordnung festhält. Hellas hat eine andere Erfahrung des Menschlichen als Israel, die sich schon bei Homer abzeichnet, wenn der große achäisch-asiatische Konflikt nicht als eine Störung innerhalb des achäischen oder asiatischen Bereiches verstanden wird, sondern als eine Störung der menschheitlichen Ordnung, die unter den Göttern steht, die für Achäer und Trojaner dieselben sind: es handelt sich um die tragische Idee des Menschen, die es einem Aeschylus erlaubt in seinen *Persern* den Fall des Feindes als tragischen Fall von seiner Größe zu beklagen. Der ökumenischen Horizonterweiterung entspricht jedoch bei Herodot keine erhebliche Erweiterung in der zeitlichen Tiefe. Die *res gestae* des Konfliktes beginnen mit dem Zug des Cyrus nach Lydien 547 und enden mit der Eroberung von Sestos 478, umspannen also einen Zeitraum von knapp siebenzig Jahren; da Herodot c. 485 geboren ist, umgreift sein zeitlicher Horizont nicht viel mehr als das Halbjahrhundert vor seiner Geburt. Das sind bescheidene Zahlen, verglichen mit den Geschichtsabläufen, die in der nahöstlichen Historiogenesis verarbeitet werden. Im Verlaufe der Periegesis, die auch Ägypten umfaßt, treten allerdings Informationen über sehr viel weiter zurückliegende Ereignisse auf. Aber sie verbleiben im Status der *historiai*, des schriftlichen Berichtes über Ergebnisse von Nachforschungen; sie werden weder historiographisch verarbeitet, noch affizieren sie die Hauptlinie der Konstruktion.

¹⁸ Zu Hesiod cf. *op. cit.*, Kap. 5: „Hesiod“

Diese Hauptlinie nun springt von den Perserkriegen ebenso abrupt wie die Hesiodische hinauf zum Trojanischen Krieg, endet dort aber nicht, sondern wird über vier Konfliktfälle weiter gezogen bis zum Ursprung der Störungen in der europäisch-asiatischen Ordnung. Es ergibt sich eine Reihe von miteinander verketteten Rechtsverletzungen – Raub der europäischen Io durch Phöniker, Raub der asiatischen Europa durch Kreter, Raub der asiatischen Medea durch Griechen, Raub der europäischen Helena durch Trojaner, hellenischer Krieg gegen Troja, persischer Krieg gegen Hellas – die uns auf drei Seiten vom Ursprung bis zur Gegenwart der persischen Expansion herunterführt. Mit I, 6 beginnt die Erzählung der *res gestae*, eingebettet in die große Periege. Die Extrapolation der Geschichte zum Ursprung nimmt kaum mehr Raum ein als bei Hesiod. Für die Technik der Extrapolation ist charakteristisch die Transformation von Mythen- und Sagenstoffen in historische Ereignisse (in dieser Beziehung nicht unähnlich der israelitischen Transformation von verwandten Stoffen in die Patriarchengeschichte), sowie die Subsumption dieser Stoffe unter eine philosophische Hypothese, die vielleicht von Anaximander inspiriert ist. Denn die Rechtsverletzungen sind in Paaren angeordnet, so daß der Schuld die Sühne entspricht, gemäß dem Diktum Anaximanders, daß die seienden Dinge aus dem Apeiron werdend in es hinein wieder vergehen, die gerechte Strafe und Buße zahlend für die Ungerechtigkeit nach dem Dekret der Zeit. Und Herodot läßt seinen Krösos sagen: Es gibt ein Rad der menschlichen Dinge, das sich dreht und nicht duldet, daß der gleiche Mensch immer glücklich ist (I. 207). Die unmythische Bildlosigkeit des Gesetzes, dem das Geschehen untersteht, schließt es aus ein mythisches Ereignis als den Ursprung zu setzen. Die Geschehensreihe wird im Medium der transformierten Stoffe zu einer ersten als menschlich verstandenen Handlung zurückverfolgt. Sie geht hervor aus der *arche* des Anaximander, aus dem Apeiron¹⁹.

VIII

Die griechische Historiogenese hat ein kurzes, aber nicht bedeutungsloses Nachspiel in der *Hiera Anagraphē* des Euhemeros, die konventionell als „Roman“ oder „Utopie“ klassifiziert wird. Vergegenwärtigen wir uns ihre Voraussetzungen. Der erste Zug, durch den sich die Historiogenese der Griechen von jeder orientalischen unterscheidet, ist die Kürze des bekannten Geschichtsablaufs, der seinen Grund im Fehlen einer Reichsgeschichte und -historiographie hat. Die griechischen Denker waren sich seiner wohl bewußt; im *Timaios* läßt Platon den ägyptischen Priester zu Solon sprechen: „O, Solon, Solon: Ihr Hellenen seid immer Kinder; ein hellenischer Greis – das gibt es nicht!“ Im engsten Zusammenhang mit dem ersten steht der zweite unterscheidende Zug: der Durchbruch zum Menschenwesentlichen und die Möglichkeit, die empirische Menschheit als Träger dieses Wesens anzuerkennen. Nur in Hellas ist, wie im Falle Herodots, nicht eine Reichsgesellschaft, auch nicht die offene Gesellschaft der Hellenen, sondern die ökumenische

¹⁹ Zu Herodot *cf. op. cit.*, Kap. 12, § 1: „Herodotus“

Menschheit zum Träger der Geschichte gemacht worden. Damit war von der hellenischen Seite, und nur von der hellenischen, die Voraussetzung dafür gegeben, nach der Eroberung der europäisch-asiatischen Ökumene durch Alexander die Symbolik auf das neue Reichsgebilde anzuwenden. Es ist ratsam, den vagen Ausdruck „Gebilde“ zu gebrauchen, denn organisatorisch konnte die Eroberung nicht zusammengehalten werden; sie zerfiel in die rivalisierenden Diadochenreiche. Auch von einer Reichsgesellschaft kann nicht gesprochen werden, denn die Kollektion von Bevölkerungen hatte keine stabile Sozialstruktur. Und vor allem, es gab keine Reichsgötter und keinen Reichskult für das menschliche Objekt der ökumenischen Eroberung. Jeder Versuch, für die mit unübersehbaren Spannungen geladene Situation, im Schatten der ökumenischen Reichspläne Alexanders, eine Symbolik zu schaffen, mußte sonderbare Formen annehmen. Die schon immer bescheidene Dimension in der Zeit war auf Null reduziert, da das „Gebilde“ nicht hinreichend stabil strukturiert war, um als ein Identisches Zeit anzusetzen. Es konnte nur im Modus des Entwurfs symbolisiert werden, bei dem Kassanderfreund Euhemeros, dessen schriftstellerische Tätigkeit um 300 liegt, durch die Beschreibung einer ökumenisch wünschenswerten Sozialorganisation, die diplomatisch diskret auf eine Insel im Indischen Ozean verlegt wurde. Als Sozialprojekt gehört daher das Werk des Euhemeros der Klasse jener „Utopien“ der Zeit an, die besser als Fürstenspiegel bezeichnet würden, da die Frage, ob sie Utopien in der Bedeutung sind, die Thomas More dem von ihm geschaffenen Wort gegeben hat, für jeden Fall gesondert untersucht werden müßte. Die Frage braucht hier jedoch nur angedeutet zu werden, denn für uns relevant ist der andere Teil des Werkes, in dem Euhemeros sein Sozialprojekt als die Schöpfung eines ökumenischen Gott-Herrschers beschreibt. Die ökumenisch verbindliche Sozialorganisation der Insel wird historiogenetisch extrapoliert zu ihrem Ursprung in der herrscherlichen Leistung von Götterdynastien im Stil der ägyptischen Symbolik. Auf der Insel Panchaia, schreibt Euhemeros, steht das Heiligtum des Zeus Triphylios, von ihm gegründet, als er Herrscher der ganzen Ökumene war und noch unter den Menschen weilte. Und im Heiligtum steht die goldene Stele, auf der die Taten des Uranos, Kronos und Zeus aufgezeichnet sind. Uranos aber war der erste König, ein billiger und wohlthätiger Mann (*euergetikos*), bewandert in den Bewegungen der Gestirne, der erste die uranischen Götter zu ehren, und darum Uranos genannt²⁰. Das Prinzip der historiogenetischen Symbolik, die spekulative Extrapolation der Geschichte auf ihren göttlichen Ursprung hin, ist also erhalten. Aber aus dem Ablauf der *res gestae* einer Gesellschaft ist das ökumenische Sozialprojekt geworden; und von dem Projekt geht der Kurzschluß unmittelbar auf die Götterdynastien.

Zwei Punkte in der Symbolik des Euhemeros verdienen besondere Aufmerksamkeit. Der erste betrifft den „ägyptischen“ Charakter der Konstruktion. Daß die Idee der Götterdynastien, die den menschlichen Herrschern

²⁰ Das von Eusebius, *Praeparatio Evangelica* 2. 2. 59 B–61 A überlieferte Fragment in Diodorus Siculus VI, 1 (ed. C. H. Oldfather, Loeb Classical Library). Felix Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, I–A (Leiden, 1957) No. 63 fragm. 2

vorangeht, ägyptischen Charakter hat, ist sicher. Die Frage wird jedoch dadurch kompliziert, daß Euhemeros zwischen den himmlischen Göttern unterscheidet, die offenbar immer Götter waren, und irdischen Herrschern, die zu Göttern werden, es aber offenbar in ihrer Erdenzeit nicht sind. Daß dies die Ansicht des Euhemeros war, wird bestätigt durch die Zusammenfassung seiner Ansichten, die Diodoros dem Panchaiabericht voranstellt: einige Götter, wie Sonne, Mond, die Sterne, die Winde und was ähnlicher Natur ist, sind ewig und unvergänglich; andere sind irdische Wesen, die wegen ihrer Wohltaten (*euergesia*) für die Menschheit, zu Ehre und Ruhm der Unsterblichen gelangt sind. Es scheint sich also in die ägyptische Idee schon das hellenistische Element des wohlthätigen Herrschers, des *energetes*, dem göttlicher Rang zugemessen wird, hineinzumischen. Aber der Hellenismus gerade dieser Unterscheidung wird wieder fraglich, da Hekataios von Abdera (c. gleichzeitig mit Euhemeros) sie in seinen *Aigyptiaka* ausdrücklich den Ägyptern zuschreibt. Die Ägypter sind, nach Hekataios, der Ansicht, daß es ewige Götter des Himmels, der Gestirne und der Elemente gebe, und irdische (*epigeios*), zum Teil namensgleich mit den uranischen, die vormals Sterbliche waren, aber um ihr *euergesia* willen Unsterblichkeit erlangten. Einige von ihnen seien sogar Könige von Ägypten gewesen²¹. Und dann fährt Hekataios fort (in den Stellen, die wir zuvor für die ägyptische Historiogenese, in den Varianten von Heliopolis und Memphis, zitiert haben), die ägyptischen Götterdynastien zu behandeln. Ob sein Bericht verläßlich ist oder ob er die ägyptischen Ansichten unter hellenistischem Einfluß modifiziert, können wir nicht entscheiden. Aber keinesfalls liegt die Problematik des Euhemeros so einfach, wie die konventionellen Darstellungen des Euhemerismus als einer Manifestation griechischer Skepsis betreffend die Götter es vermuten lassen.

Der zweite Punkt betrifft den Titel des Werkes von Euhemeros, die *Hiera Anagraphé*, der etwas mit der Genesis des Begriffs der *historia sacra* zu tun haben scheint. In der lateinischen Übersetzung des Ennius (239–170) wird der Titel als *Scriptio Sacra* wiedergegeben; und Lactantius (c. 260 – c. 340), der diese Übersetzung zitiert, spricht von Euhemeros als dem Historiker, der die *res gestae Jovis et ceterorum qui dii putantur* gesammelt habe²². Der Ausdruck *hiera anagraphé* wurde als Geschichte in den beiden Bedeutungen des schriftlichen Berichtes und des Gegenstandes des Berichtes verstanden, und zwar als Geschichte im Sinne der historiogenetischen Symbolik. Die Doppeldeutigkeit stimmt mit dem zusammen, was von Diodor als Text des Euhemeros referiert wird, denn auch Euhemeros spricht von den *praxeis*, den *res gestae* der Götter, die er auf der Stelle verzeichnet fand. Der Ausdruck *hiera anagraphé* selbst dürfte, wie Hekataios von Abdera in der von Diodor überlieferten Fassung zeigt, zur Bezeichnung der priesterlichen Aufzeichnungen der ägyptischen Geschichte gebräuchlich gewesen sein. Es wäre daher zu erwägen, ob der Ausdruck *historia sacra* vielleicht aus dem Ägyptischen, über die *hiera anagraphé* des

²¹ Überliefert in Diodorus Siculus I, 12–13

²² Lactantius, *Divinae Institutiones* I, 11, 33

Euhemeros und ihre lateinische Übersetzung, in das westliche Vokabular eingedrungen ist. Genaueres kann darüber derzeit nicht gesagt werden, da Herkunft und Bedeutung der heute allgemein gebrauchten Begriffe *historia sacra et profana* anscheinend niemals untersucht worden sind. Augustin jedenfalls, mit dem die Unterscheidung regelmäßig assoziiert wird, kennt sie nicht. Dagegen finden sich in *Civitas Dei* XVII. 8 die Ausdrücke *scriptura sancta* und *libri divinae historiae* für die Schriften des Alten Testaments, und in XV. 9 im gleichen Sinn der Ausdruck *historia sacra*, ein Gebrauch, der dem ägyptischen der *hiera anagraphe* entsprechen würde. Etwas früher, in der *Chronik* des Sulpicius Severus (c. 400) dient der Ausdruck *historia sacra* zur Bezeichnung der Geschichte Christi, der Apostel und der Kirche; und den *sacrae litterae*, die die *historia sacra* enthalten, werden die *historici mundiales* gegenübergestellt²³.

IX

Historiogenetische Spekulationen entstehen nicht raum- und zeitlos, sondern knüpfen an den Ablauf der *res gestae* in einer konkreten Gesellschaft an. Mit der Überwältigung der alten Zivilisationen durch die ökumenischen Reiche entwickelt sich ein neues Phänomen, insoferne die in den älteren Gesellschaften geschaffenen Symbolformen weiterleben, jetzt aber in Wettbewerb miteinander um die Position der menschheitlich repräsentativen Geschichte treten. Die Anfänge des Wettbewerbs haben wir schon bei Berossos und Manetho kennengelernt. Der babylonische und der ägyptische Priester schreiben, fast gleichzeitig, auf griechisch die Geschichten ihrer Gesellschaften, in der Symbolform der Historiogenisis, aber in der neuen politischen Situation, in der die rivalisierenden Seleukiden und Lagiden ihre Herrschaften durch eine synkretische Reichskultur zu stabilisieren versuchen. Ein Ehrenpunkt im Wettkampf scheint die Autochthonie und das höhere Alter der betreffenden Gesellschaften gewesen zu sein, denn als Diodoros, um die Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr., seine *koine historia*, seine Universalgeschichte der ökumenischen Menschheit schrieb, reflektierte er auf die Prätionen der hellenischen und barbarischen Historiker, die jeder für sein Volk den Ursprung der Menschheit beanspruchten, und beschloß, ohne sich auf die nicht zu lösende Frage der Datierung einzulassen, schlicht die jeweiligen Traditionen wiederzugeben²⁴. Um das Phänomen terminologisch zu fixieren, möge es *Historiomachie* genannt werden. Zum Abschluß seien kurz die Hauptphasen dieses Kampfes charakterisiert.

Im Vergleich mit ihren orientalischen *confrères* waren die hellenischen Historiker im Nachteil, da es keine verlässliche griechische Geschichte von nennenswerter Tiefendimension gab. Wir haben schon kurz auf die Versuche hingewiesen, aus dem Sagenmaterial eine griechische Geschichte bis zurück zur Eroberung Trojas zu rekonstruieren. Der Prozeß, der mit den Logo-

²³ Sulpicius Severus, Vorwort der *Chronik*

²⁴ Diodorus Siculus I, 9

graphen des 6. Jahrhunderts begann, war im wesentlichen mit Eratosthenes (c. 284–200) abgeschlossen. Die Ergebnisse des Eratosthenes wurden von Apollodoros in seiner dem Attalos II. von Pergamon (159–138) gewidmeten *Chronik* (endet 144) in Versform gebracht und in dieser gefälligeren Form allgemein verbreitet. Als die reichsbildende Macht sich nach dem Westen verschob, gerieten gegenüber den Griechen die Römer in dieselbe Situation wie vormals die Griechen gegenüber den Orientalen. Über die griechische öffentliche Meinung unterrichtet uns Dionysios von Halikarnassos (fl. 30–7 v. Chr.) im Vorwort zu seiner *Romaike Archaialogia*: die Frühgeschichte Roms sei den Hellenen bis heute so gut wie unbekannt; die große Mehrzahl sei der falschen Meinung, daß die Gründer Roms unzivilisierte Vagabunden und nicht einmal freie Männer gewesen seien. Das Geheimnis des Aufstiegs zur Weltmacht liege nicht in der Gottesfurcht, Gerechtigkeit oder Sittlichkeit der Römer, sondern im amoralisch wirkenden Automatismus der Fortuna, die ihre größten Gaben ihren unverdientesten Dienern zuteilte. Die Boshafteren klagten Fortuna unzweideutig an, das Glück der Griechen den niedrigsten Barbaren zugewendet zu haben; und nicht nur in der Öffentlichkeit im Allgemeinen spreche man in dieser Weise, sondern Schriftsteller hätten diese Meinung in ihren historischen Werken niedergelegt²⁵. Gegen die Ansichten der Zeit nun schreibt Dionysios seine *Archaialogia*, in der er die römische Geschichte mit der Einwanderung griechischer Stämme, der Önotrier und Pelasger, vor der Zeit des trojanischen Krieges beginnen läßt. Die Römer sind Griechen; ihre Geschichte ist Teil der hellenischen Geschichte²⁶. Es sei daran erinnert, daß etwa Vergil gleichzeitig mit dem Halikarnassier die Geschichte Roms mit dem trojanischen Krieg verknüpft, wenn er auch gewiß nicht die Ambition des Dionysios hat, die Römer zu Griechen zu machen.

Nach der jüdischen Revolte und dem Fall Jerusalems (70 n. Chr.) beteiligte sich Josephus an der Historiomachie. Als Gegenstück zur *Romaike* des Dionysios schrieb er hundert Jahre später seine *Ioudaike Archaialogia*. Auch die frühesten Erinnerungen der Westler kann er übertrumpfen durch die Rückführung seiner Geschichte bis zur Schöpfung der Welt; der Götter- und Sagenarchäologie der Griechen und Römer mit ihren unziemlichen Mythologien kann er das würdige Gotteswissen seines Gesetzgebers entgegenstellen, der immer rein von seinem Gotte sprach, obwohl der Bericht über weit zurückliegende Zeiten ihm reichlich Freiheit gelassen hätte *pseude plasmata* zu erfinden; und schließlich liege das Datum des Moses, der vor zweitausend Jahren gelebt habe, höher als irgend ein Datum, bis zu dem die Dichter jemals die Entstehung der Götter hinaufzusetzen wagten²⁷. Irritiert durch die Skepsis, der seine Ansprüche auf das höhere Alter und die größere Sicherheit der jüdischen Überlieferung begegneten, entschloß er sich in seinem *Contra Apionem* zu einem Generalangriff auf die griechische Historik. Der unexakten und ästhetisierenden Geschichtsschreibung der Hellenen, die ohne verlässliche Quellen arbeiten mußten, stellte er

²⁵ Dionysios von Halikarnassos I, 4

²⁶ Dionysios I. 11 ff.

²⁷ Josephus, *Ioudaike Archaialogia* I, 15–16

die Historik der Ägypter, Babylonier, Phöniker und Juden gegenüber, die auf altem Besitz der Schrift und sorgfältiger Führung der Archive beruht²⁸.

Die Historiomachie wird abgeschlossen durch die Christen. Es ist ein Abschluß in mehr als einem Sinn, denn nicht nur sind die Christen die Überlebenden im Kampf um die geistige Ordnung der mediterranen Ökumene, sondern unter ihren Händen wandelt sich auch der sterile Kampf um den Vorrang durch höheres Alter zum Bemühen um eine Chronik der Menschheit auf der Basis des Vergleiches aller erreichbaren Quellen. Der Übergang wird greifbar bei Clemens von Alexandria (c. 150 – c. 215) in seinem der Chronologie gewidmeten Kapitel in *Stromateis* I, 101–147. Zuerst sei der historiomachische Aspekt des Kapitels herausgestellt, der nicht ohne Komik ist durch die Diskrepanz zwischen der geistigen Problematik der jüdisch-christlichen Tradition und dem Versuch ihren Rang durch Argumente betreffend ihre zeitliche Priorität zu stützen.

In *Stromateis* 105.1 schreibt Clemens: „Es ist also bewiesen, daß Moses 604 Jahre vor der Aufnahme des Dyonysos unter die Götter gelebt hat, wenn er wirklich im 32. Jahr der Regierung des Königs Perseus unter die Götter aufgenommen wird, wie Apollodoros in seiner *Chronik* sagt.“ In 106, 2–3: „Prometheus aber lebte zur Zeit des Triopas im 7. Menschenalter nach Moses, woraus sich ergibt, daß Moses schon lebte, bevor nach der griechischen Sage überhaupt Menschen entstanden. Ferner sagt Leon, der Verfasser des Werkes über die griechischen Götter, daß Isis von den Griechen Demeter genannt wurde, die zur Zeit des Lynkeus im 11. Menschenalter nach Moses lebte.“ In 107.2 zitiert er zustimmend einen Vers Pindars, daß „spät in der Zeit erst erstand Apollon“. 107.6: „Somit ist also von uns bewiesen, daß Moses nicht nur den Weisen und Dichtern, sondern auch den meisten griechischen Göttern zeitlich vorangeht.“ Betreffend die zeitliche Priorität der Weisen schließt das Argument in 130.2: „Demnach ist leicht einzusehen, daß Salomon, der zur Zeit des Menelaos lebte (dieser aber lebte zur Zeit des Trojanischen Krieges), um viele Jahre älter ist als die griechischen Weisen²⁹.“

Die Stellenlese macht noch einmal einen Zug der Historiogenesis deutlich, der nicht oft und stark genug betont werden kann, nämlich die Absorption der Mythenstoffe in die Spekulation im historischen Medium. Durch die Historiogenesis, und erst durch sie, werden die Mytheninhalte zu Fakten der Geschichte und die Götter zu historischen Figuren. Isis und Demeter, Dionysos und Apollon sind zeitlich datierbare, geschichtliche Personen, deren Untersuchung sich bei Clemens ohne Zwang (I, 145–6) die Argumente betreffend die Datierung Christi anschließen können. Von den Götterdynastien des Turinpapyrus, über die Schöpfungsgeschichte der Bibel, weiter die Götter des Euhemeros und Hekataios von Abdera, bis zur Inkarnation, legt sich die „Geschichte“ als ein Realitätszement über die Symbolik des Göttlichen und erzeugt dadurch den Fundamentalismus, den Buchstabenglauben, der der freien

²⁸ Josephus, *Contra Apionem* I. 6–27

²⁹ Übersetzung von O. Stählin in *Bibliothek der Kirchenväter*, 2. Reihe, Band XVII (München, 1936)

Mythopoietik, sei es der Theologie von Memphis, sei es den Schöpfungen eines Homer, Hesiod, Aischylos oder Platon fremd war. Die Zerstörung des Analogiebewußtseins in der Symbolschöpfung scheint zu einem sehr erheblichen Teil (es gibt auch andere Ursachen) von der „Historisierung“ der Symbolik durch die Historiogenese verursacht worden zu sein. Die Kraßheit dieser Zerstörung bedingt den halb komischen, halb peinlichen Eindruck, den die Argumente des Clemens machen. Das Problem plagt uns noch heute in der Form der Biblizismus- und Entmythisierungsdebatten, sowie der Diskussion über die „Historizität“ Christi.

Die an sich unfruchtbare Historiomachie trägt jedoch, gleichsam durch eine List der Vernunft, eine bedeutsame Frucht. Jede der Parteien muß ihre eigene Geschichte gründlich durcharbeiten, soweit die Quellen das zulassen, um ihre Vorzüge ins rechte Licht zu setzen; und wenn der Kampf vergleichend argumentativ wird, müssen die Parteien, um in ihm zu bestehen, auch die Argumente der Gegenseite gründlich kennen. Durch den Streit um die Anciennität wird ein, wie immer fehlerhaftes, chronologisches Gerüst der Geschichte herausgearbeitet; und das Gerüst füllt sich mit den Ereignissen, um deren Datierung vergleichend gestritten wird. Bei Clemens von Alexandria wird nicht nur die biblische Geschichte verwertet, sondern in enzyklopädischer Weise werden die ihm erreichbaren Werke der griechischen (136–9) und barbarischen (140–3) Chronographie herangezogen, sowie die Kaisergeschichten bis hinunter zu Commodus. Aus der historiomachischen Intention geht unversehens eine, wenn auch rudimentäre, Chronik der Völker des Vorderen Orients und des Mittelmeerraumes hervor. Wir stehen am Anfang der chronographischen Literaturgattung, die durch die *Chronik* des Eusebius (c. 260–340) das westliche Geschichtsbild bis ins 16. Jahrhundert bestimmt hat. Mit der chronographischen Literatur ist jedoch der Punkt erreicht, in dem die Probleme der Historiogenese in die einer Genesis der Weltgeschichte übergehen.