

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Nagel, Alexander-Kenneth  
Title: "Adolf Erman im Lichte der Historischen Soziologie"  
  
Published in: Ägyptologie als Wissenschaft: Adolf Erman (1854 – 1937).  
Berlin [u.a.]: De Gruyter  
Year: 2006  
Pages: 371 – 395  
ISBN: 978-3-11-018856-1  
Persistent Identifier: <https://doi.org/10.1515/9783110924114.371>

---

The article is used with permission of [De Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

# Adolf Erman im Lichte der Historischen Soziologie

*Alexander-Kenneth Nagel*

## Problemstellung

Dieser Band ist Adolf Erman als einem herausragenden Ägyptologen gewidmet. Es stellt sich daher mit einiger Berechtigung die Frage, welchen Beitrag die Soziologie in diesem Zusammenhang leisten kann. Die Antwort liegt freilich ebenso im Konzept des Sammelbandes: Als bedeutender Gelehrter, der „das Fach Ägyptologie...von Grund auf revolutioniert und auf eine vollkommen neue Basis gestellt“<sup>1</sup> hat, war Erman doch zugleich Kind seiner Zeit mit ihren besonderen wirtschaftlichen, politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen. Erman fordert eine soziologische Analyse seines „Werdens und Wirkens“ innerhalb dieser Bedingungen geradezu heraus, wenn er sich in seiner Autobiographie als „alten Berliner Gelehrten“ bezeichnet<sup>2</sup> und damit en passant seine persönliche Lebenswelt in eine Art Milieu überführt. Innerhalb der Ägyptologie liegt bisher nur ein einziger Beitrag vor, der Ermans Schaffen aus einer sozialwissenschaftlichen Perspektive (im weitesten Sinne) beleuchtet. Der Hallenser Professor Gerhard Rühlmann legt auf vier Seiten dar, dass Ermans Herz links geschlagen habe und sein Werk insgesamt einen sozialistischen Geist atme.<sup>3</sup> Eine soziologische Annäherung an die Fachgeschichte der Ägyptologie bleibt also ein Desiderat, eine Lücke, welche dieser Beitrag durch eine historisch-soziologische Analyse der „Soziogenese“<sup>4</sup> von Ermans ägyptologischen Beitrag zu schließen antritt.

---

1 ASSMANN 2001, V.

2 ERMAN 1929.

3 RÜHLMANN 1988.

4 Der Begriff Soziogenese betont die sozialen Determinanten einer Handlung, einer Institution oder eines Prozesses im Unterschied zu rein psychologischen Bestimmungsgründen. Er wird für die Historische Soziologie durch Norbert Elias (1976) erschlossen, der eine soziogenetische Betrachtung gesellschaftlicher Leitbegriffe wie „Kultur“ und „Zivilisation“ und akademischer Schulen („Soziogenese des Physiokratismus“) einführt. Entsprechend hatte Max Weber das Kernanliegen der Historischen Soziologie als die Frage nach dem geschichtlichen „So-und-nicht-anders-Geworden-sein“ eines gesellschaftlichen Sachverhaltes und ihren Erklärungsgehalt als kausale

Inwiefern ist die Erschließung eines akademischen Werkes als Forschungsprogramm der Historischen Soziologie gerechtfertigt? – Aus Sicht der Wissenssoziologie ist ein akademisches Werk stets als Ausdruck des Wissensvorrats seiner Zeit zu sehen.<sup>5</sup> Insofern dieses Wissen sozial konstruiert und in dem institutionellen Feld der je kulturbedeutsamen Leitideen präfiguriert ist, vermag die Historische Soziologie seine Entstehung zu erklären und auf diese Weise neue Deutungshorizonte zu eröffnen. Die Erklärungslogik ist insofern eine idiographische, als die Besonderheit von Ermans Gedanken im Kontext ihrer grundierenden wissenschaftstheoretischen und gesellschaftspolitischen Diskurse verstanden werden soll. Sie ist insofern eine induktive, als aus diesem Verständnis allgemeine Aufschlüsse über die akademische Rezeption geltender Diskurslinien gewonnen werden können.

Im Einzelnen sollen zwei Problembereiche eröffnet werden:

(I) *Modernisierung und Sozialer Wandel.* Ermans Schaffen fällt in eine Zeit des raschen und umfassenden gesellschaftlichen Umbruchs. Soziale Differenzierung, kulturelle Rationalisierung, psychische Individualisierung und physische Domestizierung<sup>6</sup> sind die vier Ströme, die aus dem Geist der Aufklärung hervorgehen und sich allen Formen der Weltdeutung unerbittlich aufprägen. Ihnen steht die Romantik als künstlerische und akademische Gegenbewegung gegenüber. Mag das Abendland auch in weiten Teilen entzaubert sein, so verheißen die Mysterien des Orients noch immer jenen reiche Frucht, welche nach Sinn statt Zweck, nach Bedeutung statt Erklärung fragen. Diese Ambivalenz von Aufklärung und Romantik betrifft die Soziologie als junge Disziplin des 19. Jahrhunderts, um wie viel mehr aber die Altertumswissenschaft, die doch gleichsam von Berufs wegen den Schlüssel zur östlichen Weisheit in den Händen hält.

(II) *Geschichtsphilosophie:* Da Erman eine Kulturgeschichte Ägyptens zu schreiben beansprucht, kommt seiner impliziten Geschichtsphilosophie besondere Bedeutung zu. Wurde er in der Vergangenheit heroisch einem Historischen Materialismus sozialistischer Provenienz zugerechnet,<sup>7</sup> so deutet eine explizit sozialwissenschaftsgeschichtliche Einordnung eher auf eine Nähe zum

---

Rekonstruktion desselben. WEBER 2002 (1904), 103. Diese Auffassung ist auch heute noch grundlegend für die Historische Soziologie, vgl. SCHÜTZEICHEL 2004, 5ff.

5 Der gesellschaftliche (unterschieden vom individuellen) Wissensvorrat enthält die intergenerational tradierten, generalisierten, kollektiven Erfahrungen, Sinngehalte und Deutungsmuster. Er umfasst Alltagswissen ebenso wie hoch spezialisiertes Expertenwissen ebenso wie ein Basiswissen um seine eigene Strukturierung. Der soziale Wissensvorrat ist Voraussetzung und Grundlage für historische Reflektion. Siehe statt aller BERGER & LUCKMANN 1980 (1966), 43ff.

6 LOO & REIJEN 1992, 30ff.

7 RÜHLMANN 1988.

Weberschen als zum Marxschen Geschichts- und Wissenschaftsverständnis hin. Im Folgenden soll daher aufgrund werkimmanenter und biographischer Gesichtspunkte eine Einordnung Ermans im Spannungsfeld zwischen materialistischer und idealistischer Geschichtsdeutung unternommen werden.

Die Einordnung Ermans im Spannungsfeld zwischen Romantik und Aufklärung, Idealismus und Materialismus, muss zuallererst sein wissenschaftliches Werk in Betracht ziehen. Hier soll Erman als Vertreter einer kritischen Altertumswissenschaft herausgestellt werden, die sich im Geiste der Aufklärung gegen den bestehenden „Philorientalismus“ wendet. Im Folgenden soll die Geschichtsphilosophie Ermans, wie sie seinem Hauptwerk *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum* (2. Auflage 1923) implizit oder ausdrücklich zugrunde liegt, zwischen den Polen eines Historischen Materialismus und einer stärker idealistischen Geschichtsdeutung eingeordnet werden. Die Methode der Wahl ist insoweit eine inhaltsanalytisch-hermeneutische. Wenn es abschließend darum geht, am Beispiel der Ägyptologie die wissenschaftstheoretische (Aufklärung-Romantik) und geschichtsphilosophische (Materialismus-Idealismus) Bewältigung von Modernisierung zu ergründen, so muss dabei auch und gerade die Person Erman beachtet werden. Neben seiner soziokulturellen Herkunft, die an anderem Orte ausführlich dargelegt ist,<sup>8</sup> steht hier das autobiographisch vermittelte Selbstbild Ermans als Aufklärer in der Tradition Lessings im Vordergrund.

### 1. „Schwärmerei“ und Ideologiekritik

#### Adolf Erman als Vertreter einer kritischen Altertumswissenschaft

„Es ist nicht lange her, daß wer von Pyramiden und Obelischen reden hörte, alle Schauer der tiefsinnigsten Mysterien in sich aufsteigen fühlte, dass man die ägyptischen Särge und Dämonenbilder mit ungeheuchelter Ehrfurcht betrachtete, und dass die Rosenkreuzer und Freimaurer sich mit Hieroglyphen und ägyptischen ‚Symbolen‘ umgaben.“<sup>9</sup>

In der Einleitung zur 1923 erschienenen zweiten Auflage seines (Lehr-) Buches mit dem programmatischen Titel *Ägypten* beginnt Erman mit einem ausführlichen Rückgriff auf die griechische Wahrnehmung der ägyptischen Kultur. In einem längeren Abschnitt lässt er die Verwunderung Herodots über die umfassende Unterschiedlichkeit, ja Gegensätzlichkeit, der ägyptischen und der

8 Vgl. dazu den Beitrag von Elisabeth Beneke-Backhaus in diesem Band.

9 ERMAN & RANKE 1923, 3.

griechischen Welt lebendig werden. Erman gebraucht die griechische Ägypten-Rezeption als einen Spiegel für die ägyptologische Forschung seiner eigenen Zeit. Dabei kommt dem Geheimnis, dem Mysterium, eine besondere Bedeutung zu. Von Erman lapidar als „nicht eben tiefsinnig“ decouvriert, waren die Mysterien Ägyptens gleichwohl geeignet, die griechischen Gelehrten in ihrem Nimbus des So-ganz-Anderen zu verstricken:

„Je verschlossener und unzugänglicher sich die Priester gebärdeten, desto fester werden die Griechen geglaubt haben, daß sie ganz besondere Geheimnisse besäßen...Und als sie dann wirklich diese Geheimlehre kennengelernt hatten...,da war ihnen der Glaube an die besondere Weisheit der Aegypter schon so festgewurzelt, daß sie diese keineswegs geistvollen Göttergeschichten nicht mehr unbefangen betrachten konnten: sie deuteten ihre eigenen philosophischen Gedanken in sie hinein.“<sup>10</sup>

Erman beschreibt hier das Aufeinandertreffen der (hypostasierten) mystischen Tiefe des Orients mit der analytischen Rationalität des Abendlandes, die in der Konstruktion konsistenter philosophischer Systeme ihren Ausdruck findet. Dabei wird der klare Geist des Okzidents gleichsam durch die Nebel östlicher Geheimniskrämerei umfungen. Selbst ewig wurzellos und suchend, dockt der Intellekt an den mystischen Rahmenerzählungen an, um sie in der Folge mit seiner analytischen Kraft weiter auszuformen. Die Stoßrichtung einer solch kraftvollen Diktion ist eindeutig eine ideologiekritische:<sup>11</sup> Erman sieht sich als Repräsentanten einer Ägyptologie, welche die mystischen Schleier des Orients zu lüften angetreten ist. Die Bürgen seiner Anschauung des ägyptologischen Gegenstandes sind weniger die Hohepriester jenes „schwärmerischen Interesses“, jener „naive Glaube der griechisch-römischen Welt, der in Ägypten ein Land der geheimen Weisheit sah“, als vielmehr die gegenständlichen Denkmäler und Ausdrücke ägyptischer Kultur. Sie bergen für Erman den Schlüssel zu einer universalgeschichtlichen Befassung mit Ägypten als einem wissenschaftlichen Gegenstand. Nachdem die Wesensschau als Erkenntnismittel und die vermeintliche Tiefe ägyptischer Geheimnisse als Erkenntnisgegenstand solcherart diskreditiert worden sind, setzt Erman das „nicht weniger tiefe“ analytisch-quellenkundliche Interesse an deren Stelle und begründet dieses Interesse mit Argumenten akademischer Nützlichkeit.<sup>12</sup>

10 Ebd., 2.

11 Der Charakter von Ermans Ideologiekritik ist nicht leicht zu ermessen. Er pendelt zwischen der kämpferischen Apologetik des Marxismus und einem weiten wissenssoziologischen Verständnis, das die Standortgebundenheit von Wissen betont und eine relationale Sicht auf die Wirklichkeit propagiert (MANNHEIM 1965).

12 ERMAN & RANKE 1923, 3.

Die Herausbildung einer kritischen Altertumswissenschaft, welche Analyse statt spekulativer Schau und kritische Quellenkunde statt Textmystik propagiert,<sup>13</sup> muss vor dem Hintergrund eines gesellschaftlichen und akademischen Modernisierungsdiskurses verstanden werden. Der emanzipatorische Elan der Aufklärung, das Streben nach Fortschritt, rationaler Naturbeherrschung und einer vernünftigen Gesellschaft, konnte seinem hoffnungsvollen Anspruch nicht genügen. Die Kontingenzen dieser Entwicklung, Machtvakuen, Schäden durch rücksichtslose Industrialisierung, Szientismus und die Auflösung vertrauter Deutungsmuster,<sup>14</sup> mündeten in Gegenbewegungen, die ihrem Wesen nach antimodernistisch waren (Konservatismus/ Fundamentalismus) oder aber wie die Romantik eine andere Moderne herbeisehnten.<sup>15</sup> Loo und Reijen kennzeichnen die Romantik in diesem Zusammenhang als „einen humanistischen und ästhetischen Protest, der sich gegen den platten Materialismus und Rationalismus des Bürgertums richtete“.<sup>16</sup> Kurz: Die Modernisierung hat Europa ein Faustisches Sehnen nach dem Ursprünglich-Anderen eingegeben, das in Goethes Versen beredten Ausdruck findet:

„Flieh! auf! hinaus ins weite Land! Und dies geheimnisvolle Buch, Von Nostradamus' eigener Hand, Ist es dir nicht Geleit genug? Erkennest dann der Sterne Lauf, Und wenn Natur dich unterweist, Dann geht die Seelenkraft dir auf.“<sup>17</sup>

Es ist die „Entzifferung unbekannter Kulturen“<sup>18</sup>, die dem Streben romantischer Gelehrter eine neue Richtung weist. In dieser Aufbruchsstimmung kommt dem „Orient“ eine zentrale Bedeutung zu, um der durch die Aufklärung pervertierten Moderne zu einer Wiedergeburt zu verhelfen. Der Religionswissenschaftler Hans G. Kippenberg zeigt am Beispiel der Religion, wie sich diese „orientalische Renaissance“ im Denken und Arbeiten deutscher Gelehrter niederschlägt: als Kritik am Vernunftpositivismus der Aufklärung.<sup>19</sup>

- 
- 13 Vgl. Stefan Rebenichs Überlegungen zu Ermans Wissenschaftstheorie in seinem Beitrag für diesen Band.
  - 14 Gerhards bestimmt Deutungsmuster als „Konfigurationen von Einzeldeutungen, die miteinander in einem System verknüpft sind und zur Interpretation unterschiedlicher konkreter Sachverhalte dienen“. GERHARDS 2000, 11. Für eine Anwendung vgl. GERHARDS & RUCHT 2000.
  - 15 LOO & REIJEN 1992, 74ff.
  - 16 Ebd., 76. Sie betonen die Bedeutung der Natur gegenüber der Kultur und den „Kult des eigenen Ich“ in seiner umfassenden Emotionalität, der letztlich im Freitod als höchstem Ausdruck von Individualität gipfeln mochte.
  - 17 GOETHE 1994 (1808), Z. 418ff.
  - 18 Diese Wendung stammt von Hans G. Kippenberg. Sie bezeichnet eine Phase der Entschlüsselung von schriftlichen Zeugnissen außerhalb des Abendlandes, allen voran Altpersisch, Sanskrit und eben der Hieroglyphenschrift Ägyptens. KIPPENBERG 1997, 44ff.
  - 19 Ebd., 50f.

Nicht nur die Gesellschaft und Kultur Europas, sondern gerade auch die Wissenschaft, sollen an den Gestaden des Ostens eine neue Heimstatt finden. Damit nicht genug, wird der Geist des Orients bereits in den Urgründen westlicher Vernunftsentfaltung erkannt:

„...bis auf Plato herab erkennt sich die Philosophie als eine exotische Pflanze im griechischen Boden, ein Gefühl, das schon in dem allgemeinen Trieb sich ausdrückte, welcher diejenigen, die entweder durch die Weisheit früherer Philosophen oder die Mysterien in höhere Lehren eingeweiht waren, nach dem Mutterland der Ideen, dem Orient, führte“<sup>20</sup>

Im Folgenden geht es darum, den Umfang und die Wirkungsmacht dieses akademisch-romantischen Diskurses zu vermessen. Ausgehend von der Bezeichnung der orientalischen Renaissance soll dazu zunächst die Ägyptologie innerhalb der Orientalistik kontextualisiert werden, indem parallele wissenschaftstheoretische Entwicklungen für die Indologie, Assyriologie und Sinologie skizziert werden.

Die Wahrnehmung *Indiens* kann als Paradebeispiel für die „orientalische Renaissance“ gelten. Kippenberg beschreibt die drastische Kritik der Aufklärung, die in der indischen Religion den Inbegriff von „Aberglauben und Ritualismus“ sah.<sup>21</sup> Dagegen betonten Vertreter der Romantik wie Johann Gottfried Herder und die Brüder Schlegel, dass die ganzheitliche Größe der indischen Kultur mit den dünnen Kategorien der Aufklärung schlicht nicht zu fassen sei. Das romantische Sinnen „Über die Sprache und Weisheit der Inder“ gilt nicht spröden Verwertungsgesichtspunkten im Kolonialgeschäft, sondern ist auf eine kulturelle Reformation des Abendlandes selbst gerichtet. Wenn Kippenberg diese Entwicklung als „einen Wechsel im kulturellen Bewusstsein“ interpretiert, so sollte dies freilich ebenso für die kritische Gegenbewegung innerhalb der Indologie gelten.<sup>22</sup> Sie lässt sich am Gelehrtenstreit der Indologen Paul Deussen und Richard Garbe veranschaulichen, der sich im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts vollzog. Der Disput entzündete sich an der Übersetzung der *Baghavadgita* insbesondere an der Frage, wie der Ideenreichtum und die Widersprüche dieses zentralen religiösen Gedichts zu erklären seien.<sup>23</sup> Deussen betont im Geist der Romantik die grundsätzliche gedankliche Einheit der Schrift, gelegentliche Differenzen beruhen auf ihrem Charakter als Über-

20 SCHELLING 1990 (1911), 140.

21 Vgl. KIPPENBERG 1997, 50.

22 Ebd., 51.

23 Das Medium dieser Debatte sind die Vorworte und Einleitungen der jeweiligen Übersetzungen. Vgl. GARBE 1905 u. 1921 sowie DEUSSEN 1911. Für einen Überblick die Einleitung von Klaus Mylius: MYLIUS 1997.

gangsphilosophie. Dagegen verweist Garbe in deutlichen Worten auf den unabweisbaren Synkretismus religiöser und philosophischer Gedanken, der sich nur aus späteren Überarbeitungen des mithin als Mischphilosophie zu kennzeichnenden Gesanges erklären lasse. Interessant für unseren Zusammenhang ist dabei, dass beide Autoren akribisch quellenkundlich arbeiten und sich der Werkzeuge einer historisch-kritischen Textauslegung bedienen. Der „Zielkonflikt“ zwischen Romantik und Aufklärung (Ganzheit vs. Synkretismus) wird hier bereits auf dem Boden einer rationalisierten Methodologie ausgetragen.

Adolf Erman beschreibt in seiner Autobiographie einen ähnlichen Zusammenhang für den *Alten Orient* als „Panbabylonismus“:

„Fast alle jungen Assyriologen ... hatten, so verschieden sie auch waren, doch einen Zug gemeinsam, und der rührte gewiß davon her, dass ihre Wissenschaft bei uns in der Studierstube der Theologen und Halbtheologen erwachsen war. So verstanden sie zwar ihre Keilschrift vortrefflich, aber, wo es einmal darüber hinausging, verfielen sie nur zu leicht in ein hemmungsloses Phantasieren. Für die wirkliche Welt und ihre Möglichkeiten und ihre Wahrscheinlichkeiten fehlte ihnen das Organ. Ich erinnere nur an den Panbabylonismus mit allem, was daranhing, und denke weiter an allerlei kleine Erlebnisse, zu denen ich auch als Laie nur den Kopf schütteln konnte.“<sup>24</sup>

Der meisterhaften Beherrschung des philologischen Handwerkszeugs steht eine dogmatische Wissenschaftsauffassung theologischer Provenienz gegenüber, die blind macht gegenüber der historischen Wirklichkeit.<sup>25</sup> Ermans Schauder verkörpert die Abwendung einer kritischen Altertumswissenschaft von einer dogmatischen Exegese einerseits und panbabylonischer Schwärmerei andererseits. Ähnlich wie bei dem Gelehrtenstreit zwischen den Indologen Garbe und Deussen bezieht sich die Kritik weniger auf die Methode, als vielmehr auf die Aufbereitung und Interpretation der Ergebnisse.

Einen weiteren, wenn auch komplementären, Beleg liefert Oliver Grasmück am Beispiel der deutschen *China*-Rezeption. Während die weltzugewandte, intellektualistische Ethik des Konfuzianismus den Geist der Aufklärung atmet, entspricht die weltabgewandte Mystik des Daoismus einem romantischen Selbstverständnis. Entsprechend sei die Zeit bis zum beginnenden 19. Jahrhundert von einer „Hochschätzung des Konfuzianismus“ geprägt, während die ernsthafte wissenschaftliche Befassung mit dem Daoismus im

24 ERMAN 1929, 229.

25 Diese Theologisierung des Alten Orients gipfelte in den sog. Bibel-Babel-Streit, der 1902 von Friedrich Delitzsch losgetreten wurde. Das Alte Testament erscheint in dieser Sicht als schiere Sammlung altorientalischer Mythen. Vgl. DELITZSCH 1903 und für den Forschungsstand siehe JOHANNING 1988.

zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts ihren Anfang nahm.<sup>26</sup> Der Texterschließung folgte ein „Dao-Fieber“ in der Weimarer Zeit. Es wird deutlich, dass die Rezeption des Fernen Ostens jenseits des Spannungsfeldes von Aufklärung und Romantik im Lichte ihrer Kulturbedeutsamkeit für Europa zu betrachten ist. So weist Grasmück darauf hin, dass die enthusiastische Rezeption des Daoismus in der Weimarer Republik auf die Erfahrung der Kriegsniederlage zurückgehe und zum Fundament einer pazifistischen Alternativkultur geworden sei. Sogleich werden daoistische Elemente auch von der deutschen Jugendbewegung aufgegriffen:<sup>27</sup> der Romantisierung des Krieges folgt die Romantisierung des Friedens.

Vom Flusstal Mesopotamiens über den indischen Subkontinent bis hinein in den Fernen Osten lassen sich also Parallelen in der europäischen Wahrnehmung des Orients ziehen: einer Phase der aufklärerischen Ablehnung folgt die romantische Verklärung des Morgenlandes zur Quelle der Wiedergeburt und Erneuerung des eigenen kulturellen Bewusstseins. Zur Zeit Adolf Ermans ist dieser Enthusiasmus merklich abgekühlt. „Methodologischer Intuitionismus“ und Textmystik vermögen dem wissenschaftlichen Zeitgeist nicht mehr zu genügen, der nunmehr durch die Auseinandersetzung zwischen Geistes- und Naturwissenschaft geprägt ist. Statt mystisch-singulärer Erkenntnis geht es um intersubjektive Evidenz, statt Schwärmerei um Analyse, statt dem „Soll“ um das „Ist“.

Nun könnte man annehmen, dass sich der beschriebene Wandel der Wissenschaftsauffassung zwischen Romantik und Aufklärung allein für den Orient als Erkenntnisgegenstand nachweisen lasse. Dagegen ist es bemerkenswert, dass auch in der *Selbstbetrachtung* des Abendlandes ein Wechselspiel von Schwärmerei und Kritik aufscheint, und zwar sowohl vor der „orientalischen Renaissance“ im Zuge des Philhellenismus als auch parallel dazu mit der Herausbildung der Religionsgeschichtlichen Schule.

Dies ist nicht der Ort für eine umfassendere Darstellung des *Philhellenismus*. Einerseits bezeichnet der Begriff die Wiederentdeckung der griechischen Kunst und Literatur in Renaissance und Klassik,<sup>28</sup> andererseits und im engeren Sinne eine gesellschaftliche Strömung im 18. Jahrhundert, in der das kulturhistorische Interesse an den „alten Griechen“ zu einer politischen, paneuropäischen Befreiungsbewegung für die „neuen Griechen“ aus der osmanischen Herrschaft kulminierte.<sup>29</sup> Für unseren Zusammenhang sind drei Aspekte her-

26 GRASMÜCK 2004, 21ff.

27 Ebd., 25f.

28 KONSTANTINOU 1998, 10.

29 PATSOURAKOU 1998, 210f.

vorzuheben: Ethik (I), Nationalismus (II) und Kritik an der romantischen Auf-  
ladung (III).

Der *ethische* Charakter der Bewegung wird in der Vorstellung deutlich, aus der Befassung mit griechischen Dingen würde die Tugend der Altvorderen gleichsam „direkt von oben“ auf den modernen Menschen übergehen:

„Anderer Völker Geschichte, Literatur, Kunst und Philosophie kann man sein Leben lang studieren und man bleibt innerlich doch, was man gewesen ist; in das hellenische Geistesleben kann sich niemand mit wahrer Hingebung versenken, ohne eine umbildende Kraft an sich zu erfahren.“

So beschreibt Ernst Curtius die Wirkung der „Kunst der Hellenen“.<sup>30</sup> Derselbe Curtius, über dessen griechischen Enthusiasmus sich Adolf Erman einigermaßen despektierlich äußert.

„Da war z.B. Ernst Curtius, der immer Begeisterte; wenn er mit einem Ruck die Augen gen Himmel hob und dann mit Emphase von ‚den Hellenen‘ sprach, so konnte ich ihn nicht ernst nehmen; auch später habe ich nie das rechte Verständnis für sein schwärmerisches Wesen gehabt.“<sup>31</sup>

Neben der inneren, moralischen Integrität, die von Hellas auf seine Nachfahren herabkommt, ist es die äußere, die im Geiste der *Nation* ihren Ausdruck findet. Vermittelt über die Fiktion einer paneuropäischen Wertgemeinschaft wird Griechenland zugleich entgrenzt und (nationalistisch) eingehegt:

„Der Glaube an Griechisches ist letztlich nur ein Gleichnis für den Glauben an das Hoch- und Reinnenschliche und darum auch für den Glauben an das Deutsche. Über das Griechische gelangen wir zu uns selber.“<sup>32</sup>

Diese Antinomie von transnationaler Idee und nationalistischer Einhegung entspricht der beschriebenen Doppelnatur des Philhellenismus als einer kulturellen und politischen Bewegung. Getragen von der romantischen Begeisterung, gab es gleichwohl auch kritische Gegenströmungen: August Boeckh übt *Romantik-Kritik*, wenn er feststellt, dass

„nur die Einseitigkeit und Oberflächlichkeit überall das Ideale im Altertum schaut; die Lobpreisung des Vergangenen...ist häufig bloß in einer Verstimmung des Gemütes begründet oder in Selbstsucht, welche die umgebende Gegenwart

30 CURTIUS 1853, 89. zit. n. PATSOURAKOU 1998, 217.

31 ERMAN 1929, 120. Als idealtypisches Gegenbild zu Curtius und gleichsam als Allegorie für seine eigene Wissenschaftsauffassung preist Erman seinen ehemaligen Vorgesetzten Julius Friedlaender: „Er war ein Idealist und doch ein musterhafter Geschäftsmann und Beamter, ein Gelehrter und doch kein Pedant oder eitler Narr. Seine Liebe zur Kunst hatte nie etwas Überschwengliches [sic] und Unwahres und einen größeren Gegensatz als zwischen Curtius' Schwärmerei für ‚die Hellenen‘ und Friedlaenders Freude an griechischer Kunst konnte man nicht denken.“ – Ebd., 123.

32 REHM 1938 zit. n. KONSTANTINOU 1998, 12.

gering achtet und nur die alten Heroen für würdige Genossen ihrer eigenen eingebildeten Größe hält.“<sup>33</sup>

Im Gegenteil trage die griechische Kultur „den Keim des Unterganges in sich selbst, und der Baum mußte umgehauen werden, als er faulgeworden war.“<sup>34</sup>

Während der Philhellenismus als kulturelle und politische Bewegung als Ausdruck der *gesellschaftlichen* Auseinandersetzung über die Auswirkungen von Modernisierung und sozialem Wandel gelten mag, soll abschließend die sog. *Religionsgeschichtliche Schule* als Beispiel dafür aufgeführt werden, wie sich die Spannung zwischen Romantik und Aufklärung der *akademischen* Debatte über das Eigene aufzuprägen vermochte. Der Begriff bezeichnet eine Gruppe junger protestantischer Theologen im ausgehenden 19. Jahrhundert, die sich gegen die eingeführte Bibelauslegung wandten, indem sie alt- und neutestamentliche Texte als menschliches Produkt eines geschichtlichen Prozesses zu untersuchen antraten. Die Verlässlichkeit und Glaubwürdigkeit der biblischen Überlieferung sollte anhand philologischer Methoden hinterfragt und zusätzlich mit Erkenntnissen anderer Wissenschaften präzisiert werden.<sup>35</sup> Das Vorhaben, Jesus und Paulus aus dem Zusammenhang ihrer eigenen Kultur zu deuten und die Andersartigkeit ihrer Lebensumstände im Kontrast etwa zum 19. Jahrhundert herauszustellen, musste die Kritik der traditionellen Bibelwissenschaft heraufbeschwören.<sup>36</sup> Auch in der wissenschaftlichen Befassung mit den geheiligten Grundlagen der *eigenen* Kultur scheint das inzwischen bekannte Spannungsfeld von Schwärmerei und methodischer Rigidität auf und erweist damit einmal mehr die umfassende Bedeutung des soziokulturellen Diskurses über Aufklärung und Romantik für die europäische Wissenschaftsgeschichte im Allgemeinen und die deutsche Ägyptologie im Besonderen. Dabei fällt das Bestreben einer romantischen Strömung auf, räumliche (Orient) und zeitliche (Antike) Distanz zu schaffen, um das solchermaßen Ferngewordene zu einem Alternativentwurf der Moderne zu stilisieren. Die aufklärerische Wissenschaftsauffassung reduziert hingegen diese Distanz und ist auf die prinzipielle Kontinuität sozialen Wandels gerichtet, ohne die sich „Fortschritt“ nicht denken lässt. Ermans Polemik gegen die „Schwärmerei“ und sein universalgeschichtlicher Zugang sind in diesem Kontext zu sehen.<sup>37</sup>

33 BOECKH 1886, 710ff. zit. n. PATSOURAKOU 1998, 214.

34 Ebd. Vgl. Max Webers Einschätzung des Niederganges der antiken Kultur als „Gesundungsprozess“, WEBER 2002 (1896), 596.

35 LÜDEMANN & SCHRÖDER 1987, 7.

36 KIPPENBERG 1997, 163.

37 Zu Ermans wissenschaftstheoretischer Zurückhaltung und Eduard Meyers Grundlegung einer Universalhistorie vgl. die Beiträge von Hans Kloft und Stefan Rebenich in diesem Band.

Dieses, hier bewusst ahistorisch präsentierte, Wechselspiel ist m.E. der zentrale hermeneutische Schlüssel zu Ermans Werk.

Wie lässt sich vor diesem Hintergrund die *neue Ägyptologie Ermans* kennzeichnen? – Es ist offenkundig, dass Erman die wissenschaftliche Befassung mit Ägypten rationalisieren will. Dabei geht es ihm zunächst darum, den romantischen Schleier über seinem Gegenstand zu lüften, um in der Dekonstruktion der „Schwärmerei“ den Problembereich seines Faches neu zu bestimmen: als ägyptische Kulturgeschichte. Methodisch äußert sich dieser Anspruch in drei Aspekten: sprachwissenschaftlicher Zugang (I), Systematisierung (II) und Quellenkunde (III). Ermans erster Aufsatz ebenso wie seine Qualifikationsarbeiten sind auf eine *sprachwissenschaftliche* Durchdringung der ägyptischen Grammatik gerichtet. Entgegen der Auffassung, die ägyptische Sprache besitze keinerlei grammatikalischen Regelmäßigkeiten, verfasst Erman seine *Neu-ägyptische Grammatik* (1880) und schließlich seine *Ägyptische Grammatik*.<sup>38</sup> Seine Verfahrensweise ist dabei durch den Versuch gekennzeichnet, *Evidenz durch Systematisierung* herzustellen.<sup>39</sup> Sowohl die sprachwissenschaftlichen als auch die kulturgeschichtlichen Arbeiten erwachsen aus dem unmittelbaren Umgang mit dem (Text-) Material. Diese Verbindung aus musealer Sammelleidenschaft und akademischer Systematik mündet schließlich in das gewaltige Drittmittelprojekt des ägyptischen Wörterbuchs.<sup>40</sup> Schließlich weist Erman der *Quellenkunde* einen hohen Stellenwert zu und wendet sich damit gegen den einseitigen „Philologismus“ seiner Vorgänger. Die schriftlichen Quellen müssten hermeneutisch auf ihre Rolle in der „wirklichen Welt“ (s.o.) befragt und gattungsspezifisch interpretiert werden. Stärker als die unter permanentem Ideologieverdacht stehenden religiösen Schriften interessieren Erman die Zeugnisse ägyptischer Alltagskultur. Seine wichtigste Forderung besteht aber darin, die archäologischen Funde als manifeste Zeugnisse ägyptischen Lebens gleichrangig zu den schriftlichen Überlieferungen zu behandeln.

Insgesamt zeigt sich, dass die deutsche Altertumswissenschaft nicht ohne die grundierende diskursive Kontrapunktik im Wechselspiel von romantischer und aufklärerischer Wissenschaftsauffassung betrachtet werden kann. Der *wissenschaftstheoretische* Ausdruck dieser Debatte ist eine disziplinäre Differenzierung nach Erkenntniszielen und Methoden, die sich exemplarisch an der Scheidung von Geistes- und Naturwissenschaft sowie Phänomenologie und

38 Vgl. ENDESFELDER 1987, 409f.

39 Erman folgt darin seinem akademischen Lehrer Richard Lepsius, der „...in Methode und Kritik hoch über den andern Ägyptologen stand, wenn auch deren wildes Arbeiten zunächst fruchtbarer sein mochte.“ ERMAN 1929, 163.

40 Vgl. dazu den Beitrag von Stephan J. Seidlmayer in diesem Band.

Positivismus studieren lässt. Während die naturwissenschaftliche Erkenntnis auf allgemeine Gesetzmäßigkeiten gerichtet ist (Nomothetik), richtet sich das Interesse der Geisteswissenschaft auf die Eigenart der unendlich mannigfaltigen Lebenssachverhalte (Idiographie).<sup>41</sup> Auch innerhalb der Geisteswissenschaft finden sich die beiden Auffassungen: einer Kontextualisierung des individuellen Gegenstandes steht eine Generalisierung des Zusammenhangs gegenüber. Jan Assmann rechnet Erman in diesem Zusammenhang einem historischen Positivismus zu. Dieser verwirft das intuitionistische Programm einer „Geisteswissenschaft“, wie sie bei Dilthey aufscheint<sup>42</sup> und betont die methodisch abgesicherte Analyse der manifesten Inhalte.<sup>43</sup>

Schließlich wurde deutlich, dass die akademische Debatte um die Altertumswissenschaft in hohem Maße verwoben ist mit *gesellschaftlichen und politischen Diskursen*. Die Hoffnung einer moralischen Veredelung durch das Studium der Hellenen ist nicht zuletzt eine Reaktion auf dissoziative Kräfte der Moderne, die klassische Sozialformen sprengt und prekäre Zusammenschlüsse an ihre Stelle setzt. Der politische Ausdruck dieser Gegenbewegung ist die nationalistische Inkorporierung des Hellenentums: Der Deutsche ist zum Epi-Griechen geworden.

Um zur Ausgangsfrage zurückzukehren: Stand Adolf Erman dem Historischen Materialismus nahe und kommt diese Haltung in der ideologiekritischen Stoßrichtung seiner Arbeiten zum Ausdruck? – Rühlmann kennzeichnet sein Erkenntnisinteresse folgendermaßen:

„Er möchte die historische Szene in der Breite und Tiefe, mit den Hintergründen und Abgründen erfassen, ohne Illusionen. Und ersucht damit offenbar auch den Maßstab zu gewinnen für eine Beurteilung altägyptischer Selbstdarstellung und Ideologie.“<sup>44</sup>

Mit dieser – im Grunde treffenden – Darstellung wird Ermans kritische Altertumswissenschaft en passant zu einer universalgeschichtlichen Ideologiekritik. So bemerkt Rühlmann unmittelbar im Anschluss: „Es ist wohl nicht gar so weit hergeholt, wenn ich dabei an ein Wort erinnere, das Friedrich Engels schon 1850 über gewisse ‚vaterländische Geschichtskenner‘ ... schrieb.“<sup>45</sup> Eine derartige Politisierung von Ermans Wissenschaftsauffassung verfehlt m.E. jedoch ihre eigentliche Bedeutung als konflikthafte Ablösung des „romantischen Stadiums“ (Assmann) in der Ägyptologie. Insoweit handelt es sich um

41 WINDELBAND 1894.

42 DILTHEY 1974 (1910).

43 Vgl. ASSMANN 2001, VII.

44 RÜHLMANN 1988, 158.

45 Ebd.

eine ganz und gar unpolitische aufklärerische Gegenbewegung zu dem vorherrschenden, romantisch inspirierten akademischen Gestus und Selbstverständnis. Erman ist also theorie- nicht aber ideologiekritisch im marxistischen Sinne.<sup>46</sup> Gleichwohl könnte seine implizite Geschichtsphilosophie vom Historischen Materialismus inspiriert sein.

## 2. Geschichtsphilosophie: Rationalisierung, Materialismus und Idealismus

„Die Aegypter ... sind in keinem Punkte anders geartet, als die Völker auf der gleichen Kulturstufe und unter den gleichen Verhältnissen es heute sind ... Die Welt war vor fünf Jahrtausenden nicht anders als sie zu unserer Zeit ist, dieselben ewigen Gesetze, denen sie heute gehorcht, herrschten schon damals mit der gleichen Unerbittlichkeit.“<sup>47</sup>

In diesen Zeilen kommt der universalgeschichtliche Blick, mit dem Erman seine Kulturgeschichte Ägyptens schreibt, deutlich zum Ausdruck. Auf seine implizite, modernisierungstheoretische Geschichtsphilosophie wird später einzugehen sein. Einstweilen gilt es, sich mit der Ausdeutung dieser wissenschaftlichen Programmatik zu befassen, die Erman irrigerweise eine marxistische Geschichtsauffassung zuschreibt. Nicht ohne Pathos bemerkt Rühlmann:

„Es ist zu fragen, wie Erman Geschichte in ihrer Wirkungsweise verstand. Ausdrücklich *bekannte* er sich zur Gesetzmäßigkeit der Geschichte, die sich in *realen Kämpfen und Verhältnissen* ausdrückt.“<sup>48</sup>

Freilich habe es Erman versäumt, diese Gesetzmäßigkeiten weiter zu spezifizieren. Auch wenn „die Frage nach den materiellen Bedürfnissen und Interessen größerer Teile der Gesellschaft“ nicht ausdrücklich behandelt wird, so zeige sich doch in den kulturhistorischen Ausführungen, dass Erman darin die „Triebkräfte und Beweggründe“ der Geschichte gesehen habe. Nachdem Erman solcherart materialistisch umgedeutet worden ist, wird die ihm zugeschriebene Haltung souverän aus dem herrschenden Zeitgeist erklärt:

„Gewiß war er nicht unberührt geblieben von den lebhaften geistigen Auseinandersetzungen um die grundlegende Bedeutung sozialökonomischer Erscheinungen für die Entwicklung der Gesellschaft ... Bedenkenswert, daß das Erscheinen von

46 Diese begriffliche Gegenüberstellung von Theorie und Ideologie folgt WEYMANN 1998, 21ff. Danach umfasst Theorie den Deutungsanspruch und Ideologie den Steuerungsanspruch von Wissenschaft.

47 ERMAN & RANKE 1923, 4.

48 RÜHLMANN 1988, 159. Hervorhebungen AKN.

Ermans Werk zeitlich unmittelbar flankiert wurde durch die Veröffentlichung zwei Arbeiten von Friedrich Engels ... und Ludwig Feuerbach.“<sup>49</sup>

War Erman also der Vordenker einer sozialistischen Ägyptologie? – Folgt man der Darstellung Rühlmanns, hat er sich ideologiekritisch gegen die bürgerlich-romantische Schwärmerei für Ägypten gewendet und stattdessen aufgrund einer historisch-materialistischen Geschichtsdeutung sozioökonomische Spannungen als zentrale Triebkräfte im ägyptischen Leben ausgemacht. Eine derartige Politisierung von Ermans Werk ist m.E. nicht nur inhaltlich zweifelhaft, sie verstellt auch den Blick für eine zeitgemäße Ausdeutung und Aktualisierung seines Ansatzes. Ebenso wenig, wie sich seine methodologische Kritik zu einer umfassenden Ideologiekritik umdeuten lässt, kann Ermans grundsätzlich vermittelnde Haltung zwischen materialistischer und idealistischer Geschichtsdeutung als Ausdruck einer kommunistischen Geschichtsauffassung interpretiert werden. Im Folgenden soll aufgrund einer Kurzdarstellung seiner Ausführungen zur Religion eine Charakterisierung Ermans im Lichte der Wissenschaftsauffassung Max Webers unternommen werden.

### 3. Adolf Ermans Geschichte der ägyptischen Religion

Innerhalb seines Lehrbuchs widmet Erman der Religion als dem „Schmerzenskind der Ägyptologie“<sup>50</sup> eines der längsten Kapitel. Ausführlich beschreibt er die Mythologie und die Vielfalt der Götterwelt, die Kultbilder und ihre Verehrung, die Anlage der Kultstätten, die Hierarchie des Tempelpersonals sowie die Einbindung der Religion in den ägyptischen Wirtschaftskreislauf. Diese Ausführungen sind reich illustriert, sei es durch schriftliche Zeugnisse (mythische Texte), Abbildungen (Götterbilder, Tempelanlagen) oder geeignetes Zahlenmaterial (Tempelvermögen). Kennzeichnend für Ermans Darstellung sind insbesondere folgende Aspekte: theologische Rationalisierung (I), organisatorische Professionalisierung (II) sowie sein Interesse an Alltagsreligiosität (III).<sup>51</sup>

Erman bettet seine gesamte Darstellung der ägyptischen Religion in eine *Rationalisierungserzählung* ein. Der Ausgangspunkt für diese Betrachtung ist die religiöse Fragmentierung mit einer Vielfalt lokaler Kulte:

49 Ebd.

50 ERMAN 1929, 279.

51 Vgl. dazu den Beitrag von Klaus Koch in diesem Band.

„Die religiösen Zustände, wie sie hier geschildert sind, und wie sie sich ähnlich überall auf der Erde bei Völkern einer bestimmten Entwicklungsstufe finden, mussten sich mit dem *Fortschritt* der ägyptischen Kultur wesentlich ändern. Je mehr die ägyptischen Bauern aller Gaue sich als ein *zusammengehöriges Volk* zu fühlen anfangen ... desto mehr musste auch die Götterverehrung an *Zusammenhang* gewinnen.“<sup>52</sup>

Religiöse Entwicklung ist hier Teil eines umfassenderen, universalhistorischen Entwicklungsprogramms: Fortschritt. Als eigentliche Triebkraft der religiösen Vereinheitlichung weist Erman das Zusammengehörigkeitsgefühl des Volkes und mithin eine Art nationaler Identität aus. Freilich ist religiöser Wandel nicht nur der Reflex einer umfassenderen politischen Bewegung, sondern die Religion wird selbst zu einer Kraft sozialer und politischer Strukturierung. Für Erman ist die religiöse Vereinheitlichung notwendig auch eine Vereinfachung: Im Medium des Mythos werden lokale mit überlokalen Traditionen verschmolzen und hierarchisiert. Lokal- und Gentilgötter werden zu Aspekten bestimmter „Leitgottheiten“ sublimiert. Das unvermeidliche Ziel dieser Entwicklung ist der Monotheismus:

„Diese Richtung hätte, folgerichtig durchgeführt, zur allmählichen Aufhebung des Polytheismus führen müssen, und es finden sich wohl auch wirklich Ansätze dazu.“<sup>53</sup>

Ermans Darstellung der ägyptischen Götterwelt vor dem Hintergrund eines Prozesses religiöser und nationaler Vereinheitlichung weist deutlich sichtbare Übereinstimmungen mit der Religionssoziologie Max Webers auf: In einem Pantheon von Lokal- und Spezialgottheiten politischer und beruflicher Verbände erlangt schließlich eine bestimmte Gottheit „den Primat“ und schließlich „das Monopol der Göttlichkeit“<sup>54</sup>. Diese Entwicklung zum Monotheismus, vom „Lokalgott“ zum „Weltgott“ ist geknüpft an eine territoriale, politische und soziokulturelle Konsolidierung der entsprechenden Trägerschicht:

„Die Weltreichbildung in China, die Erstreckung des Priesterstandes der Brahmanen durch alle politischen Einzelbildungen hindurch in Indien, die persische und die römische Weltreichbildung haben alle die Entstehung des Universalismus und Monotheismus ... begünstigt.“<sup>55</sup>

52 ERMAN & RANKE 1923, 295. Hervorhebungen AKN.

53 Ebd., 297. Es ist das große Verdienst von Jan Assmann, den subkutanen Ethnozentismus bisheriger Arbeiten zur ägyptischen Religion herauszustellen. So sei das Konzept „Glaube“ prinzipiell ungeeignet, die Religion Ägyptens zu verstehen. Stattdessen müsse das rituell plausibilisierte „Weltbild“ in den Blick genommen werden. Vgl. ASSMANN 2001.

54 WEBER 1964 (1920/21), 329.

55 Ebd., 331.

Neben den Weltreichen nennt Weber noch die jüdische Eidgenossenschaft als „Hebel dieser Entwicklung“ zum Monotheismus. Die ägyptische Religionsgeschichte deutet er in diesem Zusammenhang im Lichte interner Machtverschiebungen zwischen Monarch und Priesterschaft aus:

„Der monotheistische ... Anlauf des Pharaos Amenophis' IV (Echnaton) zum Sonnenkult entstammte ... einerseits auch hier einem weitgehenden priesterlichen Laienrationalismus ..., andererseits dem praktischen Bedürfnis des an der Spitze eines bürokratischen Einheitsstaats stehenden Monarchen, mit der Beseitigung der Vielheit der Priestergötter auch die Übermacht der Priester selbst zu brechen.“<sup>56</sup>

Adolf Erman liefert das kulturgeschichtliche Komplement zu dieser religionspragmatischen Darstellung Webers.<sup>57</sup> Die theologische Universalisierung bewirkte bis zu einem bestimmten Grade auch eine Annäherung der religiösen Institutionen, konnte jedoch keine völlige Konvergenz herbeiführen:

„[S]olange Amon und Re' und Horus noch ihre eigenen reichen Tempel und ihre eigene Priesterschaft besaßen, konnte die Verschmelzung dieser Götter zu einer wirklichen Einheit nicht zustande kommen.“<sup>58</sup>

Die institutionelle Trägheit und die Interessen der religiösen Trägerschichten stehen hier der theologischen Vereinheitlichung entgegen, die insoweit „nur eine dichterische Redewendung“ bleibt. Die „religiöse Revolution“ Echnatons sei vor diesem Hintergrund als ein Versuch zu sehen, die traditionelle institutionelle Spaltung zu überwinden und dem idealen Universalismus praktische Geltung zu verschaffen. Während Weber das Machtinteresse des Monarchen gegenüber der Priesterschaft als zentrale Triebkraft dieser monotheistischen Entwicklung darstellt, beschreibt Erman, wie sich „eine Strömung im Volke oder wenigstens unter den Gebildeten“ gegen das Beharrungsvermögen der bestehenden religiösen Institutionen durchzusetzen sucht. Dies ist m.E. weniger ein antibürgerlicher Befreiungsnarrativ als ein Hinweis auf die genuine Geschichtsmächtigkeit von Ideen, die aus der Virtualität der „dichterischen Redewendung“ heraus durch eine soziale Bewegung Geltung erlangen. In dieser Lesart pflegt Erman also ein idealistischeres Geschichtsverständnis als Max Weber, der doch seinerseits gern gegen den Historischen Materialismus

<sup>56</sup> Ebd., 332.

<sup>57</sup> Die Religionspragmatik befasst sich mit der Wechselwirkung zwischen religiösen Weltbildern und sozialem Handeln. Sie thematisiert insbesondere die Geltungsansprüche von Glaubenssätzen und Religionsgemeinschaften auf soziales Handeln. Vgl. KIPPENBERG 1988, 60.

<sup>58</sup> ERMAN & RANKE 1923, 297.

in Stellung gebracht wird.<sup>59</sup> Hier ist Erman also gewissermaßen weberianischer als Weber selbst.

Dem steht freilich Ermans Selbstverständnis des Religionskapitels gegenüber:

„Wie wir im vorigen Kapitel und weniger mit den religiösen Ideen beschäftigt haben als mit den Einrichtungen, in denen sich die Religion im Volksleben verkörperte, so wollen wir auch in diesem nicht den einander durchkreuzenden Vorstellungen nachgehen, die die Ägypter sich vom Leben nach dem Tode machten, sondern lieber betrachten, was sie für ihre Abgeschiedenen wirklich getan haben.“<sup>60</sup>

Ähnlich wie bei seiner kritischen Zurückweisung der Schwärmerei macht Erman hier m.E. eher eine methodologische als eine weltanschauliche Aussage: nicht nur die Ideenwelt der Mythen, sondern auch die Alltagspraxis soll betrachtet werden. Erman möchte die Ägyptologie als Wirklichkeitswissenschaft einrichten, nicht aber die Geschichtsdeutung im Allgemeinen materialistisch verengen.

Während die theologische Rationalisierung zu dem Zeitpunkt, an dem Erman seine Untersuchung beginnt, bereits recht weit fortgeschritten ist,<sup>61</sup> nimmt ein weiterer Prozess erst seinen Anfang: Auf der institutionellen Ebene kommt es zu einer zunehmenden *Professionalisierung* der religiösen Geschäfte. Nach Erman waren religiöse Funktionen im Alten Reich noch weitgehend kommunalisiert:

„Fast jede Person von Rang, der wir im alten Reiche begegnen, bekleidet neben ihrem weltlichen Beruf auch ein oder mehrere Priesterämter, und auch die Frauen widmen sich diesen Tempeldiensten ebenso wie die Männer.“<sup>62</sup>

Freilich zeigten sich auch zu dieser Zeit bereits Ansätze funktionaler Differenzierung:

„Während so die meisten Priesterämter von Privatleuten im Nebenamt verwaltet wurden, mußten andere, die eine ständige Tätigkeit im Tempel erforderten, von berufsmäßigen Geistlichen besorgt werden; es waren dies die niedrigsten auf der einen und die höchsten auf der anderen Seite.“<sup>63</sup>

59 Vgl. KALBERG 2000, 45f.

60 ERMAN & RANKE 1923, 344.

61 „Die hier skizzierte Entwicklungsgeschichte der ägyptischen Religion hat sich im wesentlichen in Zeiten abgespielt, die noch hinter den uns bekannten zurückliegen. In unseren ältesten Urkunden ... ist die Entwicklung schon fast völlig abgeschlossen, und die Religion hat schon im wesentlichen den Charakter, den sie für die Folgezeit behalten hat.“ Ebd., 296.

62 Ebd., 331.

63 Ebd.

Der Verfall der Laienpriesterschaft führt über die sog. „Stundenpriesterschaft“ hin zu einer verbeamteten Geistlichkeit, welche „die Priesterwürde als einen Beruf wie jeden anderen“ betrachtet.<sup>64</sup> Erman dokumentiert diese Entwicklung über Selbstzeugnisse auf Grabsteinen, welche später kaum noch auf ein religiöses Ehrenamt verweisen. Die zentralen Pfründe dieser religiösen Beamten-schaft sind die Tempel und ihre Einnahmen. Dabei ist es auch ein Kennzeichen des Professionalisierungsprozesses, dass die regelmäßigen Einkünfte der Berufs-Priesterschaft im Mittleren Reich noch sehr gering sind, um nach einem „völligen Umschwung“ während der 18. Dynastie drastisch anzusteigen.<sup>65</sup>

In der Religionssoziologie Webers sind die Priester Träger religiöser Rationalisierung. Die Ausbildung eines professionellen religiösen Stabes ist also konstitutiv für die theologische Vereinheitlichung. Der „berufsmäßige Priester-rationalismus“ drängt zu abstrakt-allgemeinen Normen und befördert so die Universalisierung der Religion.<sup>66</sup> Bei Erman und bei Weber greifen Priester- und Beamtentum unmittelbar ineinander:

„Systematisierte heilige Ordnungen, wie sie eine Priesterschaft propagiert ... und rational geordnete Untertanenbeziehungen, wie sie der Beamtenstaat schafft, dienen meist den himmlischen oder astralen Gottheiten zum Aufstieg.“<sup>67</sup>

Unabhängig davon, ob diese Entwicklung sich so oder ähnlich in der ägyptischen Religionsgeschichte nachzeichnen lässt, wird hier allgemein die Rückwirkung religiöser und staatlicher Trägerschichten von Rationalisierung auf das religiöse Weltbild beschrieben.

Die Professionalisierung des Kultus wird begleitet von einer funktionalen Differenzierung des Kultpersonals. In dem Maße, wie im Neuen Reich das Tempelvermögen anwächst, bildet sich neben den religiösen Professionen i.e.S. ein profaner Verwaltungsstab heraus, welcher die kaufmännische und administrative Abwicklung des Tempelschatzes besorgt:

„Ein solches Tempelvermögen erforderte natürlich einen viel verwickelteren Verwaltungsapparat, als er für den bescheideneren Besitz der alten Heiligtümer nötig gewesen war ... Die Priester können nicht mehr allein die Verwaltung erledigen und nehmen ein Heer von Beamten zu Hilfe.“<sup>68</sup>

Diese Differenzierung ordnete nicht nur die Bereiche des Sakralen und Profanen neu, sondern schied auch Lehre und Kult voneinander:

64 Ebd., 334.

65 Vgl. ebd., 333f.

66 WEBER 1964, (1920/21), 331.

67 Ebd.

68 ERMAN & RANKE 1923, 341f.

„Wie wir gesehen haben, war das Laienelement im neuen Reiche aus der Priesterschaft selbst verschwunden; dafür trat es in dieser Zeit an einer anderen Stelle desto mehr im Kultus hervor.“<sup>69</sup>

Mit dem Auseinandertreten von priesterlichem Räsonieren und Laienperformance verweist Erman erneut auf einen Zusammenhang, der bei Max Weber prominent formuliert wird, dass nämlich die religiösen Interessen der Priesterschaft und der Laien fundamental verschieden seien und innerhalb des religiösen Systems zum Ausgleich gebracht werden müssten.<sup>70</sup> Dies ist zugleich eine mögliche Erklärung für die von Erman beschriebene Re-Laisierung des Kultus wie für sein Interesse an der religiösen Alltagspraxis.

Das Interesse an der *Alltagsreligiosität* bildet eine weitere Schnittstelle zwischen Ermans Darstellung der ägyptischen Religionskultur und der Religionssoziologie Max Webers. Während Weber ein zentrales Unterkapitel mit „Monotheismus und Alltagsreligiosität“ betitelt, ist Erman „Der private und der offizielle Kultus“ angelegen. Er beschreibt die offizielle Religion als eine selbstreferentielle Angelegenheit, wenn er anführt,

„daß man ihn [den Staat] geradezu als den eigentlichen Träger der Religion bezeichnen muß. Nicht etwa das Volk, sondern der Staat und die Priesterschaft sind für ihr Gedeihen allein maßgebend ... [D]es frommen Volkes wird im Tempel niemals gedacht.“<sup>71</sup>

Umso mehr gilt Ermans Interesse den kargen Quellen dieser Volksreligiosität.<sup>72</sup> Ausführlich und mit Begeisterung behandelt er „Denksteine“<sup>73</sup>, welche Danksagungen an die Götter für individuelle Wohltaten enthalten. Im Rahmen religiöser Gelübde dokumentieren sie eine persönliche Beziehung der Gläubigen gegenüber den Göttern. Erman verweist in diesem Zusammenhang auf die Stilisierung des Gottes Ptah als Ohr, welches die Bitten der Anhänger aufnimmt. Am Beispiel des Liebesgottes Bes und der Fruchtbarkeitsgöttheit Thoeris stellt er die genuinen Verehrungspraxen des „privaten Kultus“ dar: Figuren dieser Götter wurden am Leib getragen, die Beziehung zu ihren Trägern etwa durch ein Stück ihres Gewandes o. ä. hergestellt.<sup>74</sup> So sehr Erman es bedauert, für seine Geschichte der ägyptischen Religionskultur nur eine begrenzte Anzahl von Quellen zum privaten Kultus zur Verfügung zu haben, so wenig sollte sein Interesse an der Volkskultur zu einer allgemeinen Aufwer-

69 Ebd., 335.

70 Vgl. WEBER 1964 (1920/21), 332.

71 ERMAN & RANKE 1923, 311.

72 Vgl. auch ERMAN 1929, 280f.

73 Diese „Denksteine“ hat Ermans erstmals 1891 publiziert: Vgl. ERMAN 1891.

74 ERMAN & RANKE 1923, 309ff.

tung des ägyptischen „kleinen Mannes“ gegenüber einem als repressiv gedachten Staat entgrenzt werden. Erman beklagt ein quellenkundlich-methodisches, nicht indes ein politisch-ideologisches Desiderat der Ägyptologie seiner Zeit.

Die Übereinstimmungen von Ermans Ausführungen zur ägyptischen Religionskultur mit der Religionssoziologie Max Webers sind angesichts der parallelen Behandlung religiöser Rationalisierung, Professionalisierung und Alltagspraxis kaum von der Hand zu weisen. Nun geht es hier nicht darum, eine umfassende gedankliche Kongruenz als Selbstzweck zu begründen. Vielmehr war die Frage zu beantworten, ob die Geschichtsphilosophie, die Ermans Kulturgeschichte zugrunde liegt, einer einseitig materialistischen Geschichtsdeutung zuneigt. Es wurde überdeutlich, dass die historischen Triebkräfte bei Erman auch und besonders idealer Natur sind. Am Beispiel der monotheistischen Bewegung Echnatons beschreibt Erman den prekären Triumph einer universalistischen Idee über das Beharrungsvermögen der Institutionen. Wenn zum Abschluss dieser Überlegungen Ermans Geschichtsphilosophie positiv charakterisiert werden soll, so kann sie gegen Rühlmann nur als Synthese materialistischer und idealistischer Geschichtsdeutung verstanden werden. Versteht man seine Kritik und Polemik wissenschaftstheoretisch statt weltanschaulich, so mag folgende methodische Forderung als Beleg für seinen vermittelnden Anspruch dienen:

„Derartige Phantasien ... waren doch ein Zeichen dafür, wie wenig der einseitig philologische Unterricht bei den Altertumswissenschaften genügt. Er ist ebenso unfruchtbar wie der einseitig archäologische. Nur die lebendige Verbindung beider ... kann eine genügende Ausbildung gewähren.“<sup>75</sup>

Diese Verbindung der Philologie als einer Ideenwissenschaft und der Archäologie als einer Materialwissenschaft ist kennzeichnend für Ermans Methodik *und* Geschichtsphilosophie. Eine einseitige materialistische Verengung wird seinem Anspruch insoweit nicht gerecht.

#### 4. Biographische Aspekte und Schlussbemerkung

Die bisherige Betrachtung der soziogenetischen Faktoren von Ermans Schaffen hat einerseits die großen gesellschaftlichen und kulturellen Strömungen im Wechselspiel von Romantik und Aufklärung hervorgehoben und andererseits verkimmanent die vermittelnde Position Ermans zwischen materialistischer und idealistischer Geschichtsdeutung betont. Sie wäre indes unvollständig,

---

75 ERMAN 1929, 230.

ohne einen abschließenden Blick auf die Biographie des „alten Berliner Gelehrten“. Rühlmann lässt diesen Aspekt völlig unberücksichtigt. Aus gutem Grund, wie sich bei genauerer Betrachtung zeigt, denn Ermans Werdegang verweist durchaus nicht auf eine persönliche Nähe zum Sozialismus. Erika Endesfelder bringt es auf den Punkt, wenn sie schreibt:

„Aber Erman war kein im eigentlichen Sinne politischer Mensch. Politischen Problemen, sofern sie nicht sein eigenes Fachgebiet unmittelbar berührten, stand er im allgemeinen außerordentlich distanziert gegenüber.“<sup>76</sup>

Als Professorin der Berliner Humboldt-Universität hätte Endesfelder 1987 allen Grund gehabt, die vermeintlich sozialistischen Gehalte in Ermans Werk hervorzuheben. Wenn sie es nicht tut, so aus der tiefen Überzeugung heraus, dass Erman zwar ein pragmatischer Intellektueller war, ihm aber darüber hinausgehende politische Ambitionen abgingen. Diese Haltung kommt auch in seiner Forderung zum Ausdruck,

„[...] daß die Professoren gut tun, bei dem zu bleiben, was sie wirklich verstehen und wozu sie berufen sind. Das gleiche gilt natürlich erst recht von den Studenten. Wir wollen uns doch freuen, daß wir mit gutem Gewissen in den reinlichen Regionen des geistigen Lebens bleiben dürfen.“<sup>77</sup>

Die Nähe zu Webers Werturteilsfreiheitspostulat ist unübersehbar: Die Wissenschaft ist von politischen Kontaminationen so weit wie möglich frei zu halten. Endesfelder führt als biographische Begründung für diese Einstellung die Abneigung Ermans gegen die politischen Aktivitäten seines Vaters an. Dieser hatte in der Revolution von 1848 seine Studenten zum Kampf aufgerufen und war auch danach politisch äußerst rege.<sup>78</sup>

Entsprechend selten finden sich in Ermans Autobiographie Hinweise auf seine politische Einstellung im Allgemeinen und seine Einschätzung der sozialen Schichtung im Besonderen. Über eine Begegnung mit Arbeitern auf einer Reise nach Frankreich bemerkt er irritiert:

„[es] redete mich übrigens ein französischer Arbeiter auf den Stand der deutschen Industrieverhältnisse an; er hielt mich für einen sozialistischen Mitbruder, da ich den chapeau mou trug und nicht den Zylinder.“<sup>79</sup>

Von besonderer Sympathie gegenüber dem Proletariat ist hier wenig zu spüren. Und auch sonst verkehrt der umgängliche Adolf Erman offenbar lieber unter Gleichen, wie folgender Kommentar über die „kleine Judenschaft“ zeigt:

---

76 ENDESFELDER 1987, 416.

77 ERMAN 1929, 286.

78 Vgl. ENDESFELDER 1987, 416.

79 ERMAN 1929, 130.

„Wir waren wahrlich in unserer Familie nicht judenfeindlich, aber dieses Gelichter frühreifer Lümmel mit ihren Zoten und Schweinereien war für uns reinlich erzogene Jungen doch ein Abscheu.“<sup>80</sup>

Es kann hier keinesfalls darum gehen, Erman als einen dückelhaften und nationalistischen Großbürger zu porträtieren. Allerdings findet sich in seiner Vita keinerlei Hinweis auf eine etwaige sozialistische Einstellung.

Der Widerstreit zwischen Aufklärung und Romantik hingegen, der an früherer Stelle als zentrales Deutungsmoment für Ermans Werk ausgewiesen worden ist, durchläuft auch seine persönliche Biographie. Erman ist nicht „religiös musikalisch“. Die kurze Beschreibung seiner Konfirmandenzeit verrät Gleichgültigkeit gegenüber den protestantischen Glaubenslehren:

„Von der Einsegnung selbst weiß ich nur noch, daß ich in der Kirche das Glaubensbekenntnis aufsagen sollte und nicht damit zustande kam. Sonst war es für mich ein Tag wie jeder andere und, daß ich nun zur Gemeinde gehörte, bedeutete nichts für mich.“<sup>81</sup>

Dieses Befremden im Umgang mit Religion gehört zu Ermans aufklärerischem Selbstbild. Er sieht sich nicht nur in seinen akademischen Bemühungen in der Tradition Lessings, dessen Einfluss auf seine eigenen Arbeiten er hervorhebt.<sup>82</sup>

Doch zugleich sind da die „Poetischen Sünden“<sup>83</sup>, die in Lyrik und Prosa von Ermans romantischer Ader sprechen: In diesen Schriften erscheinen teil abgründige, teil komische, immer aber randständige Figuren, Vaganten und Schwärmer. Über einen dieser Romane schreibt Erman, dass er „wenigstens einen Teil meines Wesens abspiegelte“.<sup>84</sup> Bemerkenswert ist dabei die konsequente Scheidung dieser poetischen Anwandlungen und seiner ägyptologischen Arbeit:

„Aber für mich stand das nun einmal auf einem andern Brett, es gehörte zur Arbeit und nicht zur Poesie...Ich kann mich nicht erinnern, daß ich das Ergebnis dieser Arbeit je poetisch ausgenutzt hätte.“<sup>85</sup>

In dieser Betrachtung findet nun die Charakterisierung Ermans exemplarisch ihren Abschluss. Deutlich tritt hervor, wie sich die Modernisierung mit ihrer

80 Ebd., 74.

81 Ebd., 84.

82 „Lessing liebte ich als Dramatiker, aber nicht minder auch als Kritiker...und ich weiß sehr wohl, daß der Ton der Lessingschen Kritik später auch meine eigenen ersten Schriften beeinflusst hat.“ Ebd., 86.

83 So betitelte Erman ein 12-seitiges Kapitel in seiner Autobiographie (S. 141–153), die auch darüber hinaus kleinere Prosastücke mit biographischem Hintersinn enthält, etwa die bewegende Geschichte des Linguisten Friedrich Lambert (S. 172–177).

84 Ebd., 144.

85 Ebd., 152.

zentralen Antinomie zwischen Aufklärung und Romantik dem Gelehrten aufprägt und in seinem Inneren zum Austrag kommt. Erman schafft eine bewusste Trennlinie zwischen Poesie und Wissenschaft und bricht konsequent mit der Tradition einer ägyptologischen Belletristik, wie sie sein Lehrer Ebers gepflegt hatte.<sup>86</sup> Im ersten Teil dieses Beitrags konnte gezeigt werden, dass Ermans kritische Haltung gegenüber einer schwärmerischen Altertumswissenschaft und sein historischer Positivismus gleichsam auf der Bugwelle einer aufklärerischen Gegenbewegung schwimmen, die sich gegen die romantische Verklärung Ägyptens stellt. Es wurde deutlich, dass die große zeitliche und räumliche Entfernung der Ägyptologie zu ihrem Gegenstand das Fach nicht nur nicht vor einer „zeitgeistigen“ Aufladung schützt, sondern im Gegenteil ein probates Medium schafft, die eigene Lebenswelt (hier geprägt durch die Dynamiken und Widersprüche gesellschaftlicher und technologischer Modernisierung) im ägyptologischen Idiom zu verhandeln. Entsprechend wären die heutigen Ägyptologen aufgerufen, sich über ihren Standort im Wechselspiel zwischen Aufklärung (in der Tradition Ermans) und Romantik (etwa das wissenschaftstheoretische Programm der sog. Postmoderne) Rechenschaft abzulegen. Im zweiten Teil führte eine sozialwissenschaftliche Einordnung von Ermans Gedanken zur ägyptischen Religion zu dem Schluss, dass er prinzipiell auf einen Ausgleich zwischen Philologie und Archäologie, idealistischer und materialistischer Geschichtsdeutung bedacht war. In seiner Analyse der monotheistischen Revolution Echnatons weist Ermans Denken eine große Nähe zu der Religionssoziologie Max Webers auf, die immer wieder auf die genuine Wirkungsmacht von Ideen gegenüber institutioneller Trägheit und materiellen Interessen abhebt.

---

86 Vgl. dazu FISCHER 1994.

## Literatur

- ASSMANN 2001. Vorwort zu: A. Erman, *Die Religion der Ägypter*, 2. Auflage, Berlin & New York 2001 (wiederabgedruckt in diesem Sammelband unter dem Titel ‚Adolf Erman und die Forschung zur ägyptischen Religion‘).
- BERGER & LUCKMANN 1980 (1966). Berger, Peter L. & Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: eine Theorie der Wissenssoziologie*. 5. Aufl., Frankfurt a.M. 1977 (1966).
- DELITZSCH 1903. Delitzsch, Friedrich, *Babel und Bibel: ein Vortrag*. 3., durchges. Aufl., Leipzig 1903.
- DEUSSEN 1911. Deussen, Paul, *Der Gesang des Heiligen: eine philosophische Episode des Mahabharatam*, Leipzig 1911.
- DILTHEY 1974. Dilthey, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt a.M. 1974 (1910).
- ELIAS 1976. Elias, Norbert, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Frankfurt a.M. 1976.
- ENDESFELDER 1987. Endesfelder, Erika, *Adolf Erman (1854–1937)*, *Ethnographisch-archäologische Zeitschrift* 28 (1987), 405–418.
- ERMAN 1891. Erman, Adolf, *Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt, Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* 1891.
- ERMAN 1929. Ders., *Mein Werden und Wirken. Erinnerungen eines alten Berliner Gelehrten*, Leipzig 1929.
- ERMAN & RANKE 1923. Ders. & Hermann Ranke, *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum*, Tübingen 1923.
- FISCHER 1994. Fischer, Hans, *Der Ägyptologe Georg Ebers. Eine Fallstudie zum Problem Wissenschaft und Öffentlichkeit im 19. Jahrhundert (Ägypten und Altes Testament 25)*, Wiesbaden 1994.
- GARBE 1905. Garbe, Richard, *Die Bhagavadgita*, Leipzig 1905.
- GARBE 1921. Ders., *Die Bhagavadgita*. 2. verb. Aufl., Leipzig 1921.
- GERHARDS 2000. Gerhards, Jürgen, *Einleitende Bemerkungen*, in: Ders., (Hg.), *Die Vermessung kultureller Unterschiede. USA und Deutschland im Vergleich*, Wiesbaden 2000, 7–14.
- GERHARDS & RUCHT 2000. Ders. & Dieter Rucht, *Öffentlichkeit, Akteure und Deutungsmuster: Die Debatte über Abtreibungen in Deutschland und den USA*, in: Jürgen Gerhards (Hg.), *Die Vermessung kultureller Unterschiede. USA und Deutschland im Vergleich*, Wiesbaden 2000, 165–188.
- GOETHE 1994 (1808). Goethe, Johann W., *Faust. der Tragödie erster Teil*, Stuttgart 1994 (1808).
- GRASMÜCK 2004. Grasmück, Oliver, *Geschichte und Aktualität der Daoismusrezeption im deutschsprachigen Raum (Religionen in der pluralen Welt 2)*, Münster 2004.
- JOHANNING 1988. Johanning, Klaus, *Der Bibel-Babel-Streit: eine forschungsgeschichtliche Studie (Europäische Hochschulschriften. Reihe 23. Theologie; 343)*, Frankfurt am Main (u.a.) 1988.
- KALBERG 2000. Kalberg, Stephen, *Ideen und Interessen. Max Weber über den Ursprung außerweltlicher Erlösungsreligionen*, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 8 (2000), 45–70.

- KIPPENBERG 1988. Kippenberg, Hans G., Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft, Frankfurt a.M. 1988.
- KIPPENBERG 1997. Ders., Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997.
- KONSTANTINOU 1998. Konstantinou, Evangelos, Geleitwort, in: Ders. (Hg.), Die Rezeption der Antike und der europäische Philhellenismus (Philhellenistische Studien 7), Frankfurt a.M. 1998, 11–16.
- LOO & REIJEN 1992. Loo, Hans van der & Willem van Reijen, Modernisierung. Projekt und Paradox, München 1992.
- LÜDEMANN & SCHRÖDER 1987. Lüdemann, Gerd & Martin Schröder, Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen, Göttingen 1987.
- MANNHEIM 1965. Mannheim, Karl, Ideologie und Utopie, Frankfurt a.M. 1965.
- MYLIUS 1997. Mylius, Klaus, Die Bhagavadgita: des Erhabenen Gesang, München 1997.
- PATSOURKOU 1998. Patsourakou, Stavroula N., Aspekte der Antike-Rezeption im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts und Wurzeln des deutschen Philhellenismus, in: Evangelos Konstantinou (Hg.), Die Rezeption der Antike und der europäische Philhellenismus (Philhellenistische Studien 7), Frankfurt a.M. 1998, 209–220.
- RÜHLMANN 1988. Rühlmann, Gerhard, Gedanken zu Adolf Ermans Werk ‚Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum‘, Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde 115 (1988), 157–160.
- SCHELLING 1990. Schelling, Friedrich W. J., Vorlesung über die Methode (Lehrart) des akademischen Studiums, 2. Aufl. Hamburg 1990.
- WEBER 2002 (1904). Weber, Max, Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: D. Käsler (Hg.), Max Weber. Schriften 1864–1922, Stuttgart 2002 (1904), 77–149.
- WEBER 2002 (1896). Ders., Die sozialen Gründe des Niedergangs der antiken Kultur, in: D. Käsler (Hg.), Max Weber. Schriften 1864–1922, Stuttgart 2002 (1896), 47–68.
- WEBER 1964 (1920/21). Ders., Wirtschaft und Gesellschaft, Köln & Berlin 1964 (1920/21).
- WEYMAN 1998. Weymann, Ansgar, Sozialer Wandel. Theorien zur Dynamik der modernen Gesellschaft, Weinheim & München 1998.
- WINDELBAND 1894. Windelband, Wilhelm, Geschichte und Naturwissenschaft, Straßburg 1894.