

GM 55 (1982)

Jan Assmann

Ägyptologie als verstehende Wissenschaft. Über die hermeneutische Funktion des interdisziplinären Gesprächs.

Mit Recht hat man in den letzten Jahren die Erschließung neuer Befunde als die vordringlichste Aufgabe der Ägyptologie bezeichnet, zumal diese Erschließung immer mehr den Charakter einer Rettungsaktion in letzter Minute annimmt. Über die Vordringlichkeit dieser Aufgabe kann gar kein Zweifel bestehen. Aber darüber sollte doch eine andere Aufgabe, nämlich die begriffliche Erschließung des archäologisch und philologisch Erfassten und seine Auswertung und Verarbeitung im Rahmen zeitgenössischer Theoriebildungen und Wissenssynthesen nicht ganz aus dem Blick geraten. Nicht selten begegnet man in unserem Fach der Auffassung, daß gegenüber dem "zeitlosen Wert" primärer Material-Editionen mehr theoretisch-hermeneutische Untersuchungen zeitgebunden sind und schnell veralten. Dabei macht man sich vielleicht nicht genügend klar, daß alles Edieren getragen ist von einem Interesse an den edierten Befunden, daß mit anderen Worten eine Kultur des Interesses zuallererst die Bedingung der Möglichkeit dafür darstellt, daß jemand editorisch tätig wird. Gegenüber diesem Interesse, das sich aus dem unsere Kultur konstituierenden Dialog mit der Vergangenheit herleitet, hat die Ägyptologie eine gewisse Verantwortung.

Wenn das allgemeine Interesse unserer Kultur und Gesellschaft am alten Ägypten mit den edierten Befunden allein gelassen wird, nehmen sich andere, und man darf wohl sagen: Unberufene der Popularisierung dieser Befunde an. Durch diese Vermarktung degenerieren sie zur "Ware" und die zünftige Ägyptologie gerät in ein kulturelles Abseits, für das gerne die Metapher vom "Elfenbeinturm" gewählt wird. "Ware" und "Elfenbeinturm" bedingen sich gegenseitig. Die vorpreschenden, von Marktinteressen geleiteten Interpretationszugriffe einer "U-Ägyptologie" füllen das durch die interpretatorische Zurückhaltung der "E-Ägyptologie" entstandene Vakuum.

Dabei soll hier keineswegs der Stab über die Trivial-Ägyptologie gebrochen werden: sie ist ebenso legitim wie die Faszination, die das alte Ägypten auf die Massen ausübt. Schließlich leitet sich diese Faszination aus der gleichen Wurzel her, der auch der unser Fach tragende Dialog mit der Vergangenheit entspringt. Das Bedürfnis nach Transzendierung des lebensweltlichen Zeithorizonts, nach Kunde aus ferner Vergangenheit, wird von der Ägyptologie als einer Kunde aus besonders ferner Vergangenheit in ganz besonderem Maße befriedigt. Der Dialog mit der Vergangenheit findet aber nicht auf der Ebene von Fantasie und Faszination statt, sondern auf der Ebene des Verstehens. Er ist Sache einer geistigen Auseinandersetzung, die mit den Dingen etwas anfängt, anstatt sie fasziniert zu bestaunen. Allerdings liegt hier eine grobe Vereinfachung vor: die "Dinge", die von den Massen fasziniert bestaunt werden, sind andere als die, mit denen das zeitgenössische Bewußtsein etwas anfangen könnte. Bei letzteren, und das ist der springende Punkt, handelt es sich nicht um "Dinge", sondern um Sinn-Konstruktionen. Diese Sinn-Konstruktionen herzustellen und in das allgemeine wissenschaftliche Gespräch einzubringen, ist Sache einer Ägyptologie als verstandene Wissenschaft.

Der bedeutende Germanist und Mediävist Hugo Kuhn notierte, ich entnehme das Zitat aus dem Beitrag von H.U.Gumbrecht zu der ersten Publikation des noch zu erwähnenden Arbeitskreises "Archäologie der literarischen Kommunikation", in seinem letzten Arbeitsjournal: "Für viele Teilgebiete und Gattungen beginnen heute Arbeiten mit 'erste Grundlagen erschließen'... 'Schneisen nötig'. Wichtiger: Erkenntniswert richtig einplanen". Diese Formulierung trifft den Kern des Problems genauer als die blasse und oft genug ideologisch vereinseitigte Forderung nach "gesellschaftlicher Relevanz". Man könnte einwenden, das eigentliche Geschäft der Ägyptologie sei nun einmal das Bereitstellen der Befunde; die Herstellung von Sinn-Konstruktionen, d.h. die Aufgabe, damit etwas anzufangen, müsse man den vergleichenden und theoretischen Disziplinen überlassen. Man könnte auf die Assyriologie verweisen, die diese Arbeitsteilung mit Erfolg zu praktizieren

scheint. Aber die Situation der Assyriologie ist eine andere und zwar in dreierlei Hinsicht. Erstens hat sich die mesopotamische Kultur weniger nach außen abgekapselt, sondern sowohl einen größeren Einfluß (vor allem nach Westen) ausgeübt als auch selbst tiefgreifendere Einflüsse und Wandlungen erfahren. Dadurch ist ihre Erforschung bereits eine fast interdisziplinäre Unternehmung. Zweitens (und mit dem ersten Grund zusammenhängend) ist die mesopotamische Kultur über die Bibel Teil unserer eigenen kulturellen Tradition geworden und genießt schon von daher ein allgemeineres "verstehendes" Interesse, das für die ägyptischen Befunde erst erschlossen werden muß. Drittens scheint die Assyriologie gegen eine trivialisierende Vermarktung wesentlich besser geschützt zu sein. Während also dort die Arbeitsteilung glänzend funktioniert - vgl. etwa die Interpretationen sumerischer und babylonischer Mythen durch die klassischen Philologen G.S.Kirk und W.Burkert - will sie für unser Fach nicht recht in Gang kommen. In der Regel basiert die Verwendung ägyptologischer Sinn-Konstruktionen in allgemeinerem, z.B. soziologischem, religionsgeschichtlichen, philosophischen, kulturanthropologischem, kunstgeschichtlichen... Zusammenhang, wenn sie überhaupt stattfindet, auf einem lange überholten Stand. So begegnet man z.B. auffallend oft dem Namen Alexandre Morets. Das hat gewiß seinen Grund darin, daß Moret seinerseits beeinflusst war von den Ideen des Kulturanthropologen James G.Frazer. Im Licht dieses theoretischen oder vielmehr komparatistischen Ansatzes wurde ihm dann vieles verständlich, was als Beschreibung von etwas Verstandenem, d.h. als Sinn-Konstruktion, seinerseits von anderen Fächern aufgegriffen wurde und in den allgemeinen wissenschaftlichen Diskurs einging. Durch seine Kenntnis dieses Diskurses konnte Moret den Erkenntniswert seiner Befunde richtig einplanen.

Das Zirkuläre dieses Verfahrens ist offenkundig. Wir haben es hier mit dem unausweichlichen hermeneutischen Zirkel zu tun, auf dem alles Verstehen basiert. Es kann nicht darum gehen, ihm auszuweichen, sondern nur darum, ihn in kontrollierter Weise zu handhaben. Die geeignetste Form solcher Handhabung scheint mir das interdisziplinäre Gespräch. Die schriftliche wis-

senschaftliche Kommunikation erweist sich in zunehmendem Maße als ineffektiv. Zunächst, aber das war schon immer so, fehlt hier die notwendige Kontrolle bei der Übernahme theoretischer Konzepte oder komparatistischer Gegenüberstellungen. Allzuleicht, das wird Moret nicht anders gegangen sein, erliegt man der Suggestionskraft eines Buches. Vor allem aber ist die schriftliche Produktion unüberschaubar, jedenfalls nur noch dem jeweiligen Spezialisten überschaubar geworden. Wenn es darauf ankommt, den interdisziplinären wissenschaftlichen Diskurs bis zu einem gewissen Grade zu internalisieren, um die ägyptischen Befunde in ihm zum Tragen bringen zu können, dann ist das auf schriftlichem Wege nicht mehr zu bewerkstelligen. Denn auch ein übermenschlicher Leser könnte ja keineswegs sicher sein, seinerseits gelesen zu werden. Die einfachste, sicherste und kontrollierbarste Form solcher "Internalisierung", d.h. des sich-Hineinversetzens in die Gesprächspartner des wissenschaftlichen Diskurses, denen wir es zumuten zu können glauben, mit unseren Befunden etwas "anzufangen", ist die face-to-face Kommunikation.

Der im interdisziplinären Gespräch zu durchlaufende hermeneutische Zirkel läßt sich folgendermaßen beschreiben. Die Möglichkeit des "Verstehens fremden Denkens"¹ erfordert "eine hinreichende Abstraktheit des begrifflichen Apparats, die eine Analyse fernliegenderer Kulturen überhaupt erst ermöglicht".² Der Aufbau eines solchen Apparats hinreichend abstrakter Begriffe kann nicht Sache einer empirischen Einzelwissenschaft wie der Ägyptologie sondern nur einer theoretischen Disziplin wie Linguistik, Soziologie, Religionswissenschaft usw. sein. Die Begriffe, mit denen eine empirische Einzelwissenschaft gewöhnlich umgeht, sind vorthoretisch, d.h. unreflektiert aus der Erfahrung der eigenen Lebenswelt abstrahiert. Solche Begriffe beanspruchen keinerlei Erkenntniswert, sondern geben "dem Kind nur einen Namen". Wenn man z.B. den Sinuhe einen "Roman" nennt, wird damit weder auf eigenbegriffliche Gattungsabgrenzungen oder gar -bezeichnungen der alt-ägyptischen Literatur Bezug genommen, noch eine Kontinuität zu dem unterstellt, was wir sonst Roman nennen. So konnte dann, mangels hinreichend abstrakter Begrifflich-

keit, die Meinung aufkommen, die ägyptische Literatur kenne gar keine "Gattungen" und nach solchen zu suchen hieße moderne Kategorien aufs alte Ägypten projizieren.³ Für den, der so argumentiert, ist "Gattung" eben kein abstrakter Begriff, sondern gleichbedeutend mit Roman, Novelle, Tragödie, Essay, Sonett, Ballade usw., wenn nicht mit den sogenannten Naturformen der Dichtung - Lyrik, Epik, Drama - die auf einer nur wenig abstrakteren Ebene auch noch universale Geltung beanspruchen. Es kommt aber nicht darauf an, sich in den Gattungen der abendländischen Literatur auszukennen, um Entsprechendes auch in der altägyptischen wiederzufinden, sondern darauf, sich über die allgemeinen Bedingungen der Textsortendifferenzierung Klarheit zu verschaffen. Um die Identität einer ägyptischen Gattung deskriptiv in den Griff zu bekommen, d.h. so zu beschreiben, daß die ihr eigenen Abgrenzungen gegenüber anderen Textsorten respektiert werden, nichts Zusammengehöriges zertrennt und nichts Andersartiges vermengt wird, dazu bedarf es keines Arsenal konkretes Gattungsbezeichnungen, sondern eines theoretischen Konzepts von dem, was man unter einer "Gattung" verstehen will.

Entsprechendes gilt natürlich auf allen anderen Gebieten der ägyptischen Kultur. Jeder kennt das Unbehagen, mit dem wir Begriffe wie "Staat", "Adel", "Sklaven", "Dogma", "Ideologie", "Person" usw. usw. verwenden. Es ist aber speziell die literaturwissenschaftliche Ebene, auf der sich, aus dem gemeinsamen Gefühl solchen Unbehagens heraus, Vertreter verschiedener historischer Einzelwissenschaften wie Altes Testament, Sumero- und Assyriologie, Indologie, Sinologie, Gräzistik, Latinistik, romanische und germanische Mediävistik, Judaistik, Islamwissenschaft, Slavistik, Anglistik, Afrikanistik und Ägyptologie mit Vertretern theoretisch orientierter Sprach- und Literaturwissenschaft unter dem Problemtitle einer "Archäologie der literarischen Kommunikation" zu einem Arbeitskreis zusammengefunden haben. Die Erfahrungen der ersten beiden Tagungen, die in geradezu idealer Form vom Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld ausgerichtet wurden⁴ und über deren Verlauf und Ergeb-

nisse im Jahrbuch dieser Institution berichtet wurde⁵, sind ermutigend, wobei ich den Erfolg einer solchen Unternehmung nicht unbedingt nur daran messen möchte, was für die Ägyptologie dabei "konkret herauskommt", sondern auch und vor allem daran, in welchem Umfang ägyptische Befunde in anderen Fächern auf Resonanz stoßen und dazu beitragen können, sowohl die theoretische Konzeptualisierung literarischer Phänomene zu verfeinern und zu differenzieren als auch, komparatistisch, Licht auf Parallelen und strukturelle Gesetzmäßigkeiten zu werfen. Die Erfahrung dieser Resonanz ist es, die mich bewegt, auf die Fruchtbarkeit, ja Notwendigkeit solcher interdisziplinärer Diskussionen aufmerksam zu machen. Die Chancen zu diesem Gespräch waren vielleicht noch nie so günstig. Die verschiedenen Disziplinen, die man unter dem Titel einer "Neuen Anthropologie" zusammenfassen kann⁶ und die auf der Basis hinreichend abstrakter Begriffs- und Theoriebildungen strukturalistischer, wissenssoziologischer, systemtheoretischer... Observanz neue Problemhorizonte zu erschließen und innerhalb dieser neue Erkenntnisse über den Menschen zu gewinnen suchen, stellen auch Elemente einer gemeinsamen Sprache bereit, mit der man sich über die Fachgrenzen hinaus verständigen kann. An diesem Gespräch teilzunehmen heißt im Grunde nicht mehr als einem Allgemeininteresse gegenüber Rechenschaft abzugeben, das uns trägt und die raison d'être unseres Faches darstellt.

Anmerkungen:

¹ H.G.Kippenberg, Brigitte Luchesi (Hg.), Magie: die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, Frankfurt 1978.

² Niklas Luhmann, Gesellschaftsstruktur und Semantik I, Frankfurt 1981, 14f.

³ Z.B.W.Helck, in: WZKM 63/64 (1972), 6f.; Kees, in: Handbuch der Orientalistik I,1 Ägyptologie, Literatur, Leiden 1970, 16f.

⁴ Die wissenschaftliche Leitung lag in den Händen des Berichterstatters und des Alttestamentlers Christof Hardmeier, dem ich auch an dieser Stelle herzlich danken möchte. Besonderer Dank gebührt auch dem Direktorium des "ZiF" und seinen Mitarbeitern, wobei ich die unseren Tagungen

zugeordneten wissenschaftlichen Betreuer Dr. Lucian Hölscher und Dr. Jürgen Fohrmann besonders erwähnen möchte.

⁵ Chr. Hardmeier, in: Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld, Jahresbericht 1979, 58-60; J. Assmann, in: ibd. 1980, 92-95. Ein Sammelband mit Beiträgen aus beiden Tagungen erscheint, hg. v. A. und J. Assmann und Chr. Hardmeier, unter dem Titel Schrift und Gedächtnis. Beiträge zu einer Archäologie der literarischen Kommunikation im Suhrkamp Verlag Frankfurt.

⁶ H. G. Gadamer, P. Vogler (Hg.), Neue Anthropologie, 7 Bde., Stuttgart.

die religionsphänomenologische Deutung triadischer Gottesvorstellungen von besonderem Interesse sind: die Verbindung der Götter Amen, Re und Ptah in Leideneser Amen-Hymnus (300. Lied) und der dogmatische Name des Gottes der Amarna-Religion. Ein Blick auf die ägyptologischen Interpretationen dieser komplexen theologischen Formeln zeigt, wie schwer es ist, zwischen monotheistischen, triadischen und polytheistischen Vorstellungen zu unterscheiden.²

Deshalb erscheint es naheliegend, den Versuch zu machen, die Möglichkeiten religionsgeschichtlicher Vergleiche auszuschöpfen. Auf diesem Wege könnten sich vielleicht in doppelter Hinsicht neue Gesichtspunkte ergeben: einerseits für die Deutung der altägyptischen Theologie, andererseits für die religionswissenschaftliche Theoriebildung.

Religionsgeschichtliche Vergleiche sind in der ägyptologischen Forschung bereits angewendet worden. S. Morenz hat Begriffe aus der christlichen Dogmengeschichte, wie z.B. "trinitarische Trinität", in seiner phänomenologischen Darstellung der ägyptischen Religion verwendet.³

Diese Darstellung erschien in der Reihe "Die Religionen der Menschheit" und läßt enge Berührungen mit der religionswissenschaftlichen Methode F. Heilers erkennen.⁴ Heiler hat den Trinitätsglauben als ein "Urphänomen" gedeutet, eine Auffassung, die von seinem Schüler P. Gerdtz ausführlicher behandelt und in der These formuliert wird, "die Dreieit" werde "zu einer numinosen Aussage über das Wesen der Gottheit an sich".⁵ In dieser These überschneiden sich anscheinend religiöse und religionswissenschaftliche Argumentation. Die zugrundeliegende methodische Konzeption ist in der religionswissenschaftlichen Diskussion der beiden letzten Jahrzehnte zunehmend zum Gegenstand der Kritik geworden.⁶

Kritische methodologische Überlegungen ergeben sich notwendig auch gegenüber zwei anderen religionswissenschaftlichen Theorien: J. J. Seifert