Der Tempel der ägyptischen Spätzeit als Kanonisierung kultureller Identität

JAN ASSMANN

Der folgende Beitrag steht im Zusammenhang einer Theorie des »kulturellen Gedächtnisses«¹. Er versucht, den Tempelgedanken der ägyptischen Spätzeit als Projekt einer umfassenden Kodifikation kultureller Identität und Erinnerung zu verstehen, analog gleichgerichteten Bestrebungen, wie sie in der Perserzeit und im Hellenismus auch in anderen Kulturen der Alten Welt zu beobachten sind, vor allem im Israel des Zweiten Tempels und im Griechenland der frühen Geschichtsschreibung und der alexandrinischen Philologie². Ich vertrete in diesem Aufsatz die These, daß es die Ägypter genau wie die Israeliten und die Griechen, im selben Zeitraum und vermutlich unter dem Druck derselben historischen Bedingungen, ebenfalls zu einem »Kanon« gebracht haben, nur daß dieser Kanon bei ihnen nicht die Form einer Sammlung von Büchern, sondern eines Tempels annahm. Die Studie sei Erik Iversen gewidmet, der so viel für die Erforschung sowohl des ägyptischen »Kansons« im engeren Sinne des künstlerischen Proportionssystems getan hat wie auch für die ägyptische Spätzeit und ihre Rezeption in der Geistesgeschichte des Abendlandes.

1. Der Tempel als Kanon

Über den Hathor-Tempel von Dendera liest man, daß sein »Großer Grundplan zusammen mit dem Inventarverzeichnis dieser Stadt eingraviert ist auf der Wand an der entsprechenden Stelle, ohne daß etwas von ihm fortgenommen oder hinzugefügt wurde, indem er vollkommen ist in Bezug auf [die Weisheit] der Vorfahren«³. Und vom Horus-Tempel in Edfu heißt es, daß seinem Neubau durch Ptolemäus ein Plan zugrundegelegt wurde »wie er von den Vorfahren begonnen worden war und wie es steht im großen Grundplan dieses Buchs, das nördlich von Memphis vom Himmel gefallen ist«⁴. Die Konzepte »Buch« und »Tempel« liegen also so weit gar nicht auseinander. Der Tempel ist nichts anderes als die dreidimensionale und monumentale Umsetzung eines Buchs, das alle

1. Vgl. dazu J. Assmann, T. Hölscher (Hgg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt 1988, sowie A.u. J. Assmann, *Schrift, Tradition und Kultur*, in: W. Raible (Hg.), *Zwischen Festtag und Alltag, ScriptOralia 6*, 1988, 25-49. Zum ägyptischen Tempel in geistesgeschichtlicher Hinsicht vgl. J. Hani, *Le temple égyptien*, in *Les études philosophiques*, Avril-Septembre 1987, 139-152.

2. Vgl. dazu, unter dem spezielleren Gesichtspunkt der Entstehung von Geschichtsschreibung, E. Voegelin, *Order and History IV: The Ecumenic Age*, Baton Rouge 1974 und J.v. Seters, *In Search of History*, New Haven 1983.

3. Mariette, *Dend.* III 77 a, b bzw. *Dendaria* VI 152, 1-3. Ich verdanke die Kenntnis dieser Stelle, auf die bereits J. Leipoldt-S. Morenz, *Heilige Schriften, Betrachtungen zur Religionsgeschichte der antiken Mittelmeerwelt*, Leipzig 1953, 56 Anm. 12 beiläufig hinweisen, D. Kurth.

4. *Edfou* VI 6, 4; vgl. D. Wildung, *Imhotep und Amenhotep*, *MÄS* 36, 1977, 146 §98.

Kennzeichen eines Kanons aufweist: es ist (wie der Koran) eine »vom Himmel gefallene« Offenbarung, und es darf an ihm (wie an der Torah) »nichts hinzugefügt und nichts weggenommen werden⁵«.

Von einem solchen Buch, als dessen Realisierung sich der spätägyptische Tempel versteht, ist in den Quellen ständig die Rede. Einmal gilt es als ein Werk des Imhotep, eines Wesirs und Weisen der 3. Dynastie, der als der Baumeister der Totenkultanlage des Königs Djoser und damit als der Erfinder der Steinbaukunst und der Pyramide (in ihrer Frühform als Stufenpyramide) nicht nur zeitgenössisch belegt, sondern im Gedächtnis der Kultur lebendig geblieben und zu göttlichen Ehren aufgestiegen ist⁶, ein andermal als ein Werk des Gottes Thoth selbst, des ägyptischen Hermes, der als der Gott der Schrift, der Rechenkunst und der Weisheit überhaupt gilt⁷. Das Buch liegt dem Tempel zugrunde, und der Tempel verwahrt es wiederum, zusammen mit anderen Büchern, in seiner Bibliothek. Buch und Tempel – soviel jedenfalls ist deutlich – gehen hier eine sehr enge und sehr spezifische Verbindung ein.

Art und Sinn dieser Verbindung werden sofort deutlich, wenn man sich die Eigenart des spätägyptischen Tempels als eines kulturellen Phänomens sui generis vor Augen stellt. Ganz offensichtlich geht es hier um vier Aspekte, in denen sich der Tempel auf eine heilige Literatur zurückführt und denen er eine verbindliche Gestalt gibt:

1. der architektonische Aspekt: der Tempel als Realisierung eines »Grundplans« (äg. *snt*)⁸;

2. der epigraphische Aspekt: das Dekorationsprogramm des Tempels als Realisierung einer »Vorlage« (äg. *sšm*);

3. der kultische Aspekt: Der Tempel als Bühne eines sich darin vollziehenden Opferkults und Realisierung einer »Vorschrift« (äg. *sšm*, *tp-rd*, *nt-c* usw.)⁹ und

4. der ethische Aspekt: der Tempel als Raum einer Lebensform und Realisierung göttlicher Gesetze¹⁰.

Versteht man den ägyptischen Tempel der Spätzeit als eine Verbindung aller dieser Aspekte, dann mag die Behauptung gerechtfertigt erscheinen, es handle sich hier um ein kulturelles Phänomen sui generis, und nicht etwa um den letzten Ausläufer einer jahrtausendealten Bautradition. Im Licht unserer Frage nach den Ausdrucksformen des kulturellen Gedächtnisses erweist sich der ägyptische Tempel der Spätzeit als sehr viel mehr als einfach eine Bauform.

Aber auch als reine Bauform betrachtet zeigt sich, daß der spätägyptische Tempel nicht einfach eine Tradition fortsetzt, sondern etwas

5. Dt 4,2; 13,1; s. Leipoldt-Morenz, *op. cit.* 57 f. Vgl. a. H. Quecke, *Ich habe nichts hinzugefügt und nichts weggenommen. Zur Wahrheitsbeteuerung koptischer Martyrien*, in *Gs Otto* 399-416. Man muß hier drei Dinge unterscheiden: die »Botenformel«, die besagt, daß der Bote von der ihm aufgetragenen Botschaft »nichts hinzufügen und nichts wegnehmen« darf, die »Zeugenformel«, die besagt, daß der Zeuge ein Geschehen wahrheitsgetreu wiedergibt »ohne etwas hinzuzufügen oder wegzunehmen« (hierzu H. Quecke) und die »Kanonformel«, die besagt, daß ein Bestand an Texten, Regeln, Bildern usw. durch das Verbot besiegelt und geheiligt wird, »etwas hinzuzufügen oder davon wegzunehmen«, vgl. hierzu W. C. van Unnik, *De la règle mâte prostheimai mâte aphelein dans l'histoire du canon*, in *Vigiliae christianae* 3, 1949, 1-36. Locus classicus hierfür in der Geschichte des christlichen Kanons ist der 39. Osterfestbrief des Athanasius mit dem Kanonverzeichniss, worin die Aufzählung der heiligen Schriften mit dem Satz abgeschlossen wird: »Das sind die Quellen des Heils ... Niemand füge (etwas) dazu hinzu, noch nehme er (etwas) davon weg«.

6. Wildung, *a.a.O.*

7. P. Boylan, *Thoth the Hermes of Egypt*, London 1922; spez. zu Thoth als Verfasser der Tempelbücher: S. 88-91. Unter den »42 hochverbindlichen (*pány anankaiai*: = »Kanonischen«?) Büchern des Hermes«, die nach Clemens Alexandrinus, *Stromat.* VI.4.35-7 von den ägyptischen Priestern in Prozession getragen worden seien, befassen sich einige mit der Konstruktion der Tempel.

8. Hiervon handelt das von Clemens unter den 10 »hieroglyphischen« Büchern genannte Buch über die Konstruktion der Tempel.

9. Hiervon handeln die von Clemens erwähnten Bücher über die »Opferkunst«.

10. Hiervon handeln die von Clemens erwähnten Bücher über Erziehung sowie die 10 »hieratischen Bücher über Gesetze, die Götter und das Ganze der priesterlichen Ausbildung«.

Neues darstellt. Er folgt nämlich sehr viel strenger, als dies bei den Tempelbauten früherer Epochen beobachtet werden kann, einem *einheitlichen Baugedanken*, d.h. einem kanonischen Plan. Alle großen Tempelbauten der griechisch-römischen Zeit lassen sich als Varianten eines einzigen Typs verstehen, für den der Horustempel von Edfu als die zugleich vollständigste und besterhaltene Realisierung gelten kann. Dieser Plan unterscheidet sich auch inhaltlich von den Tempelbauten der Vergangenheit. Das entscheidende neue Element ist das »Schachtel«-Prinzip der abschirmenden Ummantelung. Im Edfutempel ist das Sanktuar durch nicht weniger als fünf Mauern mit dazwischenliegenden Korridoren bzw. Raumzonen gegen die Außenwelt abgeschirmt. Daß es sich hier in der Tat um die zentrale Bau-Idee des spätägyptischen Tempels handelt, zeigen die flachbildlichen Wiedergaben des Tempels in Form von bis zu sieben ineinander geschachtelten Portalen. Jedes Portal symbolisiert eine solche zwischen Innen und Außen vermittelnde Zone. Der Sinn dieser Bauform ist evident: er verweist auf eine Konzeption von innerweltlicher Heiligkeit, die mit allen Mitteln gegen den Kontext einer profanen Welt abgeschirmt werden muß. Die Architektur ist geprägt durch Sicherheitsvorkehrungen, die von einem tiefen Gefährdungsbewußtsein, einer Art »Profanationsangst« diktiert sind. Das verweist auf die entsprechende Heiligkeit des Sinns, die in diesen Tempeln verwahrt (»enshrined«) ist und offenbar weit über die Vorstellungen von Unzugänglichkeit und Geheimheit hinausgeht, die sich in Ägypten traditionellerweise mit heiligen Orten verbunden haben. Die leitenden Koordinaten der spätägyptischen Tempelarchitektur sind Sicherung und Gefährdung, innen und außen, Heiligkeit und Profanität.

Daran lassen sich bestimmte Züge der spätägyptischen Mentalität anschließen, über die wir nicht nur aus ägyptischen, sondern vor allem auch aus griechischen Quellen gut unterrichtet sind. In erster Linie wäre hier die ausgeprägte Xenophobie der Ägypter zu nennen, aus der dieselbe Profanierungsangst, derselbe Geist der Seklusion spricht¹¹.

Herodot berichtet, daß die Ägypter es vermieden, Gebräuche der Hellenen wie überhaupt anderer Völker anzunehmen¹². Die antiken Autoren beklagen sich immer wieder über Hochmut, Reserviertheit und Verschlossenheit der Ägypter¹³. Die ägyptischen Texte betrachten den Ausländer als unrein; den Tempeln und heiligen Handlungen darf er sich nicht nähern. Der Gott Seth wird zum Gott des Auslands, erhält den Schimpfnamen »der Meder« und wird, nun erst, zum eindeutigen »Gegengott«; damit werden auch die Ausländer zu »typhonischen Wesen«¹⁴. Der neue Beiname des Seth gibt einen Hinweis auf die Perserzeit

11. In der Josephsgeschichte wird berichtet, daß sich die Ägypter nicht mit Ausländern zu Tische setzen: »Und man trug ihm (Joseph) besonders auf und ihnen besonders, und ebenso den Ägyptern, die mit ihm aßen. Denn die Ägypter dürfen nicht mit den Hebräern essen; das ist den Ägyptern ein Greuel« (*Gen* 43,32). Im spätantiken Roman *Joseph und Aseneth* wird das dann umgekehrt: »Denn Joseph aß nicht mit den Ägyptern, weil ihm das ein Greuel war« (7,1), s. G. Delling, *Die Bewältigung der Diasporasituation durch das hellenistische Judentum*, Berlin 1987, 12.

12. Herodot, *Hist.* II, 91 cf. 49 und 79. Hierher gehört auch Herodots Behauptung, daß die Ägypter alles genau umgekehrt machen wie die übrigen Völker (II, 35). Denn damit bezieht er sich offensichtlich nicht nur auf seine eigenen Beobachtungen, sondern auf ein Image, das dem ägyptischen Selbstbild entsprechen haben wird, natürlich mit umgekehrten Vorzeichen. Das ist das Selbstbild der Orthopraxie, die sich als einzige im Besitz der richtigen Praxis glaubt.

13. S. die Stellen bei G. Fowden, *The Hermes of Egypt*, Cambridge 1986, 15f.

14. H. Brunner, *Seth und Apophis – Gegengötter im ägyptischen Pantheon?*, in *Saeculum* 34, 1983, 226-234; W. Helck, *Die Ägypter und die Fremden*, in *Saeculum* 15, 1964, 103-114.

als den Ursprung dieser Entwicklung, was sich durch andere Beobachtungen bestätigen läßt. Zweifellos entsteht die für das spätzeitliche Ägypten typische Xenophobie und Profanationsangst in dieser Zeit einer verschärften Fremdherrschaft. Die ägyptische Kultur beginnt sich in die Tempel zurückzuziehen und sich gegenüber der Außenwelt abzuschotten. In der spätagyptischen Tempel-Architektur tritt aber noch ein anderer Zug sehr deutlich hervor: die Bindung an die Vergangenheit. Der ägyptische Spätzeittempel ist gebaute Erinnerung. Das ist im Hellenismus umso auffälliger, als sich überall sonst im Mittelmeerraum und im Vorderen Orient die Formensprache der griechischen Kunst ausbreitet und Ägypten als einzige Kultur strikt am Kanon der überlieferten Formen festhält. Der Grund ist darin zu sehen, daß diese Formen eine ikonische Bedeutung haben: sie bilden etwas ab. Und zwar geben sie mit Rundstab, Hohlkehle und geböschten Wänden eine monumentalisierte, in Stein umgesetzte und 50fach vergrößerte Schilfhütte wieder, die prähistorische Urform eines Heiligtums. Diese Neubauten der makedonischen Fremdherrscher geben sich in ihrem äußeren Erscheinungsbild als der Inbegriff traditioneller ägyptischer Architektur. Wir haben es mit einer Reform in Gestalt einer Rückkehr zum Ursprung, einer Repristinierung der Tradition zu tun: auch dies ein typisches Element kanonisierender Sinnverfestigung. Was das zu bedeuten hat, und mit welchem Recht diese Bauten als Ausdruck eines spezifischen Geschichts- und Identitätsbewußtseins, als »gebauete Erinnerung« zu verstehen sind, ergibt sich aus einigen der zahllosen Inschriften, mit denen sie bedeckt sind.

Das auffallendste Merkmal des ägyptischen Spätzeit-Tempels ist wohl der Reichtum seiner Dekoration. Nicht nur sämtliche Wände, auch die Decken und sogar die Säulen sind mit Szenen und Texten beschriftet. Ganz offensichtlich ist ein großer Teil der in den Tempelbibliotheken aufbewahrten Bücher zur Dekoration der Tempelwände in Stein umgesetzt worden. Das ist zwar nicht ganz neu. Vom Alten Reich bis zur Spätzeit läßt sich ein stetiges Anwachsen der Tempeldekoration erkennen. Hier gibt es dann jedoch einen qualitativen Sprung, der in der Perserzeit liegen dürfte. Bis dahin nämlich sind die Dekorationsprogramme der Tempel auf die Funktion der betreffenden Räume bezogen: sie bilden ab, was in diesen Räumen vor sich geht und konservieren so den Kultvollzug auf symbolische Weise. In der Spätzeit kommt etwas Neues hinzu: die Kodifizierung von Wissen¹⁵. Was jetzt auf den Wänden in Stein verewigt wird, geht über das Ritual weit hinaus. Es sind kosmographische, geographische, theologische und

15. Vgl. dazu sehr treffend Kees, *Götterglaube* 416f.: »An geschichtlichen Zeitwenden beginnen die Völker mit Vorliebe Sammelwerke anzulegen. Die Sorge um den Verlust ererbten Gutes überwiegt das schöpferische Gestalten. So ist in Ägypten die schaffensfreudigste Periode auch im Geistigen, das Alte Reich, die schreibkargste Zeit gewesen. Erst die Epigonen begannen seine geistige Hinterlassenschaft zusammenzustellen und festzulegen. Auch die späten Tempel wollen durch die Masse ihres Wissens wirken. Diese Aufzeichnungen über das Ritual, die Festordnungen, die Götter selbst erfolgten in gelehrter Art«. Kees spricht in diesem Zusammenhang von einer »Angst des Vergessens«, von dem Ägypten in der Spätzeit erfaßt worden sei (S. 415). Gewiß hat die Erfahrung der Fremdherrschaft, besonders dann der hellenistische Kulturschock, zu einem Verlust an Selbstverständlichkeit der Tradition und damit zu einem Explikationsschub geführt.

mythologische Texte und Bilder, sowie sehr umfangreiche Bauinschriften und Texte mit ethischen Vorschriften für die Priester, Inventare, Auflistungen der *res sacrae*, der Ordnungen und Verbote des jeweiligen Tempels und aller anderen Tempel und Gaue des Landes, kurz: eine geradezu enzyklopädische Wissens-Literatur, wie sie sich in keinem Tempel der älteren Zeit findet. Die Schrift selbst nimmt enzyklopädische Züge an. Der Zeichenbestand vermehrt sich sprunghaft, ja geradezu explosiv, von ca. 700 auf ca. 7000 Zeichen. Jeder Tempel entwickelt sein eigenes Schriftsystem. Dieser Prozeß beruht auf einer systematischen Ausschöpfung der dem hieroglyphischen Schriftsystem – im Gegensatz zur daraus abgeleiteten Kursivschrift – inhärenten Bildhaftigkeit, die es erlaubt, ständig neue Zeichen einzuführen und die Welt der Dinge gleichsam als ein unerschöpfliches Typeninventar zu betrachten. Daraus entwickelt sich die Vorstellung der Schrift als eines enzyklopädischen Bildlexikons, in dem die ganze Welt abgebildet ist, sowie die korrespondierende Vorstellung der Welt als einer »göttlichen Hieroglyphenschrift¹⁶«. Indem der ägyptische Tempel die Welt gleichsam in sich aufnimmt, schließt er sich gegenüber der Welt ab. Auch dieser Totalitätsanspruch ist für das Phänomen der Kanonisierung typisch. Für den Juden enthält die hebräische, für den Christen die christliche Bibel, für den Muslim der Koran das schlechthinnige und allerklärende Ingesamt des Wißbaren und Wissenswerten.

Der ägyptische Spätzeittempel umfaßt aber nicht nur in der Art einer Enzyklopädie die Menge des Wißbaren, sondern wirklich *die Welt*. Wir befinden uns – im Gegensatz zu den monotheistischen Religionen – im Kontext des »Kosmotheismus«. Für diesen Religionstyp gilt, mit Wittgenstein zu reden, daß der Sinn der Welt gerade nicht außerhalb ihrer, sondern in einer ganz emphatischen Weise innerhalb ihrer liegen muß. Die Welt selbst ist ein sinnerfülltes und daher göttliches Ganzes. Dies versucht der Spätzeittempel abzubilden. Seine Basis stellt das Urwasser, seine Säulen die daraus emporwachsende Pflanzenwelt, sein Dach den Himmel dar. Friese von Gabenbringern und »Nilgöttern« versinnbildlichen die einzelnen Gaue Ägyptens. In jedem Tempel ist auf diese Weise die ganze Welt repräsentiert¹⁷.

Die kosmische Repräsentation bezieht sich aber auch auf die Zeitdimension. Dieser Punkt ist für unsere Frage nach dem kulturellen Gedächtnis von besonderer Bedeutung. Der Kosmos wird nicht nur als Raum, sondern auch – und sogar in erster Linie – als Zeit, d.h. als Prozeß konzipiert. Was der Tempel durch die Symbolik seiner Bauformen und den ikonographischen Bezug seines Bildprogramms abbildet,

16. F. Junge, in *Fs Westendorf I* 272.

17. D. Kurth, *Eine Welt aus Stein, Bild und Wort – Gedanken zur spätägyptischen Tempeldekoration*, in: J. Assmann, G. Burkard (Hgg.), *5000 Jahre Ägypten – Genese und Permanenz der pharaonischen Kunst*, Nußloch b. Heidelberg 1983, 89-101.

ist zweierlei: 1. der kosmogonische Prozeß des erstmalig aus den Urwassern auftauchenden »Urhügels«, und 2. der sich täglich wiederholende Zyklus des Sonnenlaufs, in dem sich wie in einem Pulsschlag der Lebensprozeß des göttlichen und ewigen Kosmos vollzieht. Der Tempel ist daher sowohl der »Urhügel«, der Ort des »Ersten Males«, von dem aus der Schöpfer die Welt geordnet hat, als auch der »Horizont«, in dem die Sonne auf- und untergeht. Auf den »Horizont«-Aspekt beziehen sich die astronomischen Decken und die Sonnenlauf-Darstellungen auf Friesen und Architraven, auf den »Urhügel«-Aspekt dagegen die elaborierten Tempel-Entstehungs-Mythen der Bauinschriften und »Monographien«¹⁸.

Die Tempel-Entstehungs-Mythen der Spätzeit verbinden die Baugeschichte des Tempels in derselben Weise mit der Kosmogonie, wie die offizielle ägyptische Geschichtsschreibung dies mit der dynastischen Geschichte Ägyptens unternimmt. Hier stoßen wir auf die Vorstellung vor der Präexistenz der Herrschaft. Am Anfang war die Herrschaft. Die Götter üben sie aus, indem sie eine aus den Urwassern auftauchende Welt ordnen, einrichten und bewohnbar machen. Mit dem Übergang der Herrschaft von den Göttern auf halbgöttliche und menschliche Dynastien verlagert sich der kosmogonische Prozeß an den Himmel und dient in Gestalt des Sonnenlaufs weniger der Erschaffung als der In-Gang-Haltung der Welt, an dem auch die Menschen mitwirken. Ort dieser Mitwirkung ist der Tempel. Wir haben es also mit jener Form von Geschichtsbewußtsein zu tun, für das Erik Voegelin den Begriff »Historiogenesis« geprägt hat¹⁹. Für dieses Bewußtsein ist die Verbindung von Kosmogonie (»Genesis«) und Geschichte charakteristisch. Der kosmogonische Prozeß setzt sich in die Geschichte hinein fort: die Könige verstehen sich als Nachfolger, Statthalter und Söhne des Schöpfergottes. Die Schöpfung wird nicht sauber durch den Schlußstrich eines Siebten Tages gegen die Geschichte abgehoben; vielmehr ist die Geschichte die Fortsetzung der Schöpfung unter den veränderten Bedingungen der gefallen Welt. Wobei dieser Fall nach ägyptischer – und allgemein verbreiteter – Vorstellung in der Trennung von Himmel und Erde, Göttern und Menschen besteht²⁰. Ganz so bruchlos, wie Voegelin das darstellt, vollzieht sich dieser Übergang freilich nicht. Und es kann auch keine Rede davon sein, daß wir es hier mit einem »linearen« und gerichteten Geschichtsbild im Sinne der Geschichtsphilosophie zu tun hätten, wie es Voegelin der herkömmlichen Deutung der orientalischen und allgemein mythischen Geschichtsbilder entgegenstellen möchte. Denn das semantische Übergewicht der »kos-

18. Vgl. E. A. E. Reymond, *The Mythical Origin of the Egyptian Temple*, New York 1969; R. B. Finnestad, *Image of the World and Symbol of the Creator*, *Studies in Oriental Religions* 10, Wiesbaden 1985.

19. E. Voegelin, *Anamnesis*, München 1966; Ders., *Order and History IV: The Ecumenic Age*, Baton Rouge 1974.

20. W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde. Ein vorgriechischer Schöpfungsmythos bei Hesiod und den Orphikern*, Tübingen 1942; H. te Velde, *The Theme of the Separation of Heaven and Earth in Egyptian Mythology*, in *Studia Aegyptiaca* 3, Budapest 1977, 161–170. Vgl. auch E. Hornung, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh*, OBO 46, 1982; sowie L. Kakosy, *Ideas about the Fallen State of the World in Egyptian Religion: Decline of the Golden Age*, in AO 17, 1964, 205ff.

mogonischen Phase«, als die Götter noch selbst die Herrschaft ausübten und auf Erden weilten, ist unverkennbar. Das ist die eigentlich sinnerfüllte, bedeutungsgeladene Geschichte, nur von ihr läßt sich erzählen, auf sie beziehen sich die Mythen und sie wird im Tempel vergegenwärtigt. Wenn der Tempel »gebaute Erinnerung« ist, dann bezieht sich diese Erinnerung auf die mythische Urzeit.

Aber Voegelin hat recht, wenn er darauf besteht, daß der Ägypter und der Babylonier dieser mythischen Urzeit anders gegenübersteht als die Naturvölker und sogar noch die Griechen. Denn die Ägypter und Babylonier haben in Gestalt ihrer Königslisten ein Instrument, den Abstand der jeweiligen Gegenwart zu dieser Urzeit präzise auszumessen und diese Urzeit selbst zu periodisieren und zu historisieren²¹. Rein formal betrachtet, scheint damit in der Tat der kategoriale Unterschied zwischen mythischer Urzeit und geschichtlicher Gegenwart aufgehoben. Aber die Königslisten und Annalen sind keine Geschichtsschreibung, sondern nur ein Instrument der chronologischen Orientierung. Sie dienen der Vermessung eines Raumes, der keine Bedeutung hat, die sich mit der Bedeutung der kosmogonischen Urzeit, von der die Mythen erzählen, vergleichen ließe. Für den Ägypter ist charakteristisch, daß er diesen nach Jahrtausenden zählenden Raum souverän überblickt – auch in den Bauinschriften der Spätzeittempel ist gelegentlich präzise von Vorgängerbauten aus der Zeit der 18. oder 12. Dynastie die Rede – und dennoch die mythische Urzeit als die im eigentlichen Sinne Wirklichkeitsschaffende Geschichte betrachtet, in bezug auf die dann die eigentliche Geschichte nur noch bloße Wiederholung und rituelle Eingang-Haltung bedeutet. Dieses auf Ursprung und Kreislauf fixierte Geschichtsbewußtsein findet im ägyptischen Spätzeittempel baulichen, bildlichen, kultischen und sprachlichen Ausdruck.

Der Tempel, so haben wir eingangs festgestellt, versteht sich nach ägyptischer Auffassung als die irdische Realisierung eines himmlischen Buches, und zwar: als *Bauwerk*, das einen göttlichen Grundplan verwirklicht, als *Dekorationsprogramm*, das eine ganze Bibliothek in Stein wiedergibt, als *Ritual*, das den göttlichen Vorschriften folgt, und als »gebaute Erinnerung«, d.h. Visualisierung eines Geschichtsbewußtseins, das die Gegenwart mit der mythischen Urzeit der Ursprünge verbindet. Indem der Tempel die Vor-Schrift der Götter nachschreibt, wird er zugleich zu einem *Modell der Welt*; denn die Welt ist nach denselben Prinzipien gebaut. Einen entscheidenden Gesichtspunkt haben wir jedoch bisher noch außer acht gelassen: der Tempel als das Gehäuse einer besonderen Lebensform.

21. Vgl. dazu U. Luft, *Beiträge zur Historisierung der Götterwelt und der Mythenschreibung*, *Studia Aegyptiaca* 4, Budapest 1978.

2. Der Nomos des Tempels

Der »Nomos des Tempels«, wie man diese Lebensform bezeichnen könnte, verbindet den Aspekt kultischer Reinheit mit dem Aspekt gesellschaftlicher Moral. Zur kultischen Reinheit gehört die peinliche Beobachtung einer Fülle von Vorschriften, die vorwiegend Verbotscharakter haben, besonders Speisevorschriften²². Diese Vorschriften sind für jeden Tempel und jeden Gau besondere. Jeder Gau hat seine spezifische »verbotene Frucht²³«, jeder Tempel, der Theologie des darin verehrten Gottes entsprechend, seine besonderen Verbote. So ist es z.B. im Tempel des Osiris verboten, die Stimme zu erheben, im Abaton von Esna darf keine Trompete geblasen werden usw. usw. So ist das erste, was die Priester bei der Weihe schwören müssen, das Gelöbnis: »Ich werde nicht essen, was den Priestern verboten ist«.

Und auch die weiteren Beteuerungen dieses in griechischer Sprache überlieferten Priestereides haben sämtlich negative Form, beziehen sich also auf Verbote:

»Ich werde nicht [...] schneiden,
ich werde keinem anderen [...] auftragen,
ich habe keinem Lebewesen den Kopf abgeschnitten,
ich habe keinen Menschen getötet, [...]
ich habe keinen Knaben beschlafen,
ich habe nicht mit der Frau eines anderen geschlafen, [...]
ich werde weder essen noch trinken, was verboten ist oder in den Büchern (als verboten) aufgezeichnet ist.
Ich werde keine langen Finger machen.
Ich werde kein Maß auf der Tenne messen.
Ich werde keine Waage in die Hand nehmen.
Ich werde kein Land vermessen.
Ich werde keinen unreinen Ort betreten.
Ich werde keine Schafswolle berühren.
Ich werde kein Messer anfassen, bis zum Tag meines Todes²⁴«.

Solche Beteuerungen, die der Priesternovize bei seiner Weihe zu schwören hatte, haben eine verblüffende Ähnlichkeit mit dem berühmten »Negativen Sündenbekenntnis«, das im ägyptischen Totenbuch als Kapitel 125 gezählt wird. Dort muß der Verstorbene sich vor seiner Aufnahme ins Jenseits einer Prüfung unterziehen. Während sein Herz auf einer Waage gegen eine Figur der Wahrheitsgöttin abgewogen wird, muß er 42 Sünden aufzählen mit der Beteuerung, sie *nicht* begangen zu

22. Vgl. J. Quaegebeur, *Sur la 'loi sacrée' dans l'Égypte gréco-romaine*, in *Ancient Society* 11/12, 1980/81, 227-240. In griechischen Quellen ist oft von einem »hieratikos logos« die Rede, worunter aller Wahrscheinlichkeit nach eine Kodifikation gesetzlicher Regelungen zu verstehen ist, die sich vor allem auf Priester bezogen.

23. P. Montet, *Le fruit défendu*, in *Kêmi* 11, 1950, 85-116.

24. R. Merkelbach, in *ZPE* 2, 1968, 7-30; vgl. R. Grieshammer, *Zum »Sitz im Leben« des negativen Sündenbekenntnisses*, in *ZDMG Supplement* II, 1974, 19.

haben. Bei jeder Lüge, das ist vermutlich das zugrundeliegende Prinzip dieses Verfahrens, wird das Herz schwerer. Dieses Kapitel mit seinem detaillierten Sündenregister ist schon im Neuen Reich, also seit dem 15. Jh.v.Chr. belegbar, und die Idee vom Totengericht geht noch viel weiter zurück²⁵. Daher hat man vermutet, daß der spätägyptische »Nomos des Tempels« von dem viel älteren »Nomos des Jenseits« abhängig ist. Aber es verhält sich wohl eher umgekehrt: das Jenseitsgesetz – obwohl so viel früher in den Texten greifbar – ist das sekundäre und bildet die Tabu- und Moralvorstellungen, die im Kult verankert sind, auf die Unterwelt ab, die dadurch als ein heiliger Ort der Gottesnähe konzipiert wird²⁶. Daher enthält auch das »Negative Sündenbekenntnis«, das jeder, auch der Nicht-Priester, ablegen mußte, typische Tempel-Tabus wie z.B.

»Ich habe keine Vögel aus dem Sumpfdickicht der Götter gefangen und keine Fische aus ihren Lagunen.
Ich habe das Überschwemmungswasser nicht zurückgehalten in seiner Jahreszeit,
ich habe dem fließenden Wasser keinen Damm entgegengestellt,
ich habe das Feuer nicht ausgelöscht, wenn es brennen sollte.
Ich habe keine Fleischopfer versäumt an den Tagen (des Festes),
ich habe die Viehherden des Tempelbesitzes nicht zurückgehalten,
ich bin dem Gott(esbild) bei seiner Prozession nicht in den Weg getreten²⁷«.

Daneben stehen Verfehlungen, die sich nicht auf den Tempelkult, sondern die Tempelverwaltung beziehen:

»Ich habe am Hohlmaß nichts hinzugefügt und nichts vermindert,
ich habe das Flächenmaß nicht geschmälert
und am Ackerland nichts verändert.
Ich habe zu den Gewichten der Handwaage nichts hinzugefügt
und das Lot der Standwaage nicht verschoben«.

Sowie Verfehlungen ganz allgemeiner Art:

»Ich habe kein Unrecht getan,
ich habe nicht gestohlen,
ich habe nicht getötet,
ich habe nicht gelogen,

25. J. Spiegel, *Die Idee des Totengerichts in der ägyptischen Religion*, LÄS 2, 1935; S. G. F. Brandon, *The Judgment of the Dead*, New York 1967; J. Yoyotte, *Le jugement des morts dans l'Égypte ancienne*, in *Sources Or* 4, 1961, 15ff.; R. Grieshammer, *Das Jenseitsgericht in den Sargtexten*, AA 20, 1970.

26. R. Grieshammer, a.a. O. (Anm. 24); J. Assmann, *Tod und Initiation im alt-ägyptischen Totenglauben*, in: H. P. Duerr (Hg.), *Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade*, Frankfurt 1983, 336-59, bes. 348-50.

27. Totenbuch 125, Übersetzung E. Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich 1979, 235.

ich habe nicht die Frau eines anderen beschlafen und nicht Unzucht getrieben,
ich habe niemanden verleumdet, beleidigt, belauscht, erschreckt,
habe mich nicht gestritten, war nicht jähzornig, habe keine überflüssigen Worte gemacht, meine Stimme nicht erhoben,
habe mich nicht taub gestellt gegenüber Worten der Wahrheit
...²⁸«.

Dieselbe Dreiheit finden wir in dem Priestereid wieder. Und wir finden sie schließlich in einer Textgruppe, die den »Nomos des Tempels« an seinen eigentlichen Orten aufzeichnet: am seitlichen Tor, durch das die niederen Priester den Tempel am Morgen betreten²⁹:

»Führt (niemanden) ein in Falschheit,
tretet nicht ein in Unreinheit,
sprecht keine Lüge in seinem Hause!
Seid nicht gierig, verleumdet nicht,
nehmt keine Bestechungsgeschenke an,
macht keinen Unterschied zwischen arm und reich,
fügt nichts hinzu zu Gewicht und Meßstrick und zieht nichts ab davon,
gibt nichts ab und zu³⁰ vom Scheffel [...]»³¹
schwört keinen Eid,
stellt nicht Lüge über Wahrheit im Reden!
Hütet euch davor, etwas zu tun in der (Gottes)-Dienstzeit,
Niemand, der dabei redet, bleibt ungestraft.
Macht keine Musik in seinem Hause, im Inneren des Tempels,
nähert euch nicht der Stätte der Frauen [...]
verrichtet den Dienst nicht nach eurem Belieben,
sondern schaut in die Bücher und in die Vorschrift des Tempels,
die ihr als Lehre euren Kindern weitergeben sollt³²«.

Und am Haupteingang im Pronaos, durch das der Hohepriester als Abgesandter des Königs den Tempel betritt:

»[...]
[Ich bin gekommen] auf dem Wege Gottes,
ich habe nicht partiisch geurteilt,
ich habe nicht mit dem Starken gemeinsame Sache gemacht, und
den Schwachen habe ich nicht beeinträchtigt,
ich habe nichts gestohlen,

28. *Ebd.*, aus verschiedenen Abschnitten des langen Textes zusammengestellt.

29. Sog. »Tempeleinlaßtexte«, s. dazu Grieshammer (Anm. 24), 22ff. (für eine Liste solcher Inschriften s. S. 22 Anm. 14); M. Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, *BdE* 20, 1949, 142ff., 181ff.; H. W. Fairman, in *MDAIK* 16, 1958, 86-92.

30. *jtj jnj* – dieselbe Wendung wie oben mit Bezug auf den Tempel-Plan. S. dazu J. J. Clère, in *JEA* 54, 1968, 140f.; J. Vandier, *La famine dans l'Égypte ancienne*, *RAPH* 7, 1936, 71-73; Gardiner, in *JEA* 24, 1938, 124f.

31. Aus der Inschrift *Edfou* III 360-61 = *Kom Ombo* II 245.

32. Aus der Inschrift *Edfou* III 361-62.

ich habe die Teile des Horusauges nicht vermindert,
ich habe nicht [gefälscht] mit der Waage,
ich habe das Zubehör des Gottesauges nicht verletzt³³«.

Liest man diese Texte als eine Tempel- und Kultordnung, dann ist es erstaunlich, daß sie über die eigentlichen Priestervorschriften hinausgehen und die allgemeine Grundlegung einer Lebensform, einen »allgemeinen priesterlichen Sittencodex³⁴« darstellen. Das Verhalten im Tempel, das durch diese Vorschriften geregelt werden soll, umfaßt Handlungen, die gar nicht im Tempel stattfinden. Wer den Tempel betreten will, muß rein sein. Reinheit bedeutet aber nicht nur, sich innerhalb des Tempels alles dessen zu enthalten, was der Gott verabscheut, sondern auch, sich dieser Dinge außerhalb des Tempels enthalten zu haben. Dadurch wird Priesterschaft zu einer Lebensform, die die gesamte Lebensführung auf die Grundlage einer strengen »Orthopraxie« stellt.

Liest man diese Texte aber andererseits als einen allgemeinen Sittencodex, dann erstaunen wiederum die speziellen Vorschriften, die nur Sinn geben im Kontext eines bestimmten Kults und im Hinblick auf den »Abscheu« eines bestimmten Gottes (z.B. Musik und lautes Reden). Unter den zahlreichen »Lebenslehren«, die uns aus dem alten Ägypten erhalten sind, sucht man solche Vorschriften vergeblich, während andererseits die Warnungen vor Parteilichkeit, Bestechlichkeit, Unzuverlässigkeit im Umgang mit Maßen und Gewichten, Unaufrichtigkeit, Habgier und Gewalttätigkeit zum Grundbestand altägyptischer Lebensweisheit gehören. So entsteht jene ganz besondere Mischung aus Reinheits-, Standes- und Moralvorschriften, die wir den »Nomos des Tempels« nennen wollen. Sein erstes Auftreten im ägyptischen Totenbuch, als Kapitel 125, zeigt, wie alt diese Idee in Ägypten ist. Sein Auftreten im Dekorationsprogramm der Spätzeittempel bezeugt aber nicht nur seine Langlebigkeit, sondern seine Verfestigung zur »Orthopraxie³⁵«. Wenn Herodot und Andere von den »nomoi«, den Sitten und Gesetzen der Ägypter sprechen, dann beziehen sie sich auf den Nomos des Tempels, der in der Spätzeit wo nicht zur allgemeinverbindlichen, so doch zu *der* repräsentativen ägyptischen Lebensform geworden ist. So wie in den älteren Epochen der pharaonischen Kultur der Schreiber-Beamte, so ist in der Spätzeit der Priester zum Inbegriff des Ägyptertums geworden.

33. *Edfou* III 78-79, s. Alliot, *op.cit.* 142f.; H. W. Fairman, in *MDAIK* 16, 91.

34. Mit diesem Begriff charakterisiert W. Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* II, Leipzig/Berlin 1908, 239 versuchsweise diese Inschriften.

35. Wir verwenden diesen Begriff in Analogie zu »Orthodoxie«. Geht es bei der Orthodoxie um die Regel- oder Kanonkonformität der »Lehre« und Auslegung, so geht es bei der Orthopraxie um die Regelkonformität des Handelns.

3. Platon und der ägyptische Tempel

Die Deutung des (spät-)ägyptischen Tempels als einer Organisationsform des kulturellen Gedächtnisses der Ägypter, und zwar ganz im Sinne jenes Sonderfalls gesteigerter Verbindlichkeit und Permanenz, den wir *Kanon* nennen wollen, geht vor allem auf Platon zurück. Für Platon sind die Ägypter das Volk mit dem längsten Gedächtnis. Während überall sonst auf der Welt durch periodische Katastrophen die Überlieferung zerstört wurde, blieben die Ägypter von solcher traumatischen Amnesie verschont. So konnte sich hier eine Erinnerung – z.B. an Atlantis – erhalten, die bei den Betroffenen selbst, etwa den Athenern, verloren gegangen war. Platon beziffert dieses Gedächtnis auf 10 000 Jahre, in Übereinstimmung mit Herodot, der sich dafür auf Hekataios von Milet beruft. Dem seien im Tempel von Theben 345 Statuen von Priestern gezeigt worden, die einander als Vater und Sohn im Amt des Hohepriesters gefolgt seien. Aus diesen 345 Generationen errechnete man die Reichweite der ägyptischen Rückerinnerung und stellte sie in einen höchst eindrucksvollen Gegensatz zu den Griechen, deren Adelsgeschlechter (wie das des Hekataios) schon nach etwa 16 Generationen bei einem Gott oder Heros ankamen³⁶. Die Anekdote beruht zwar auf einem Mißverständnis, das bei der Übervölkerung gerade des Karnaktempels mit Statuen nahegelegen haben mag. Aber dieses Mißverständnis ist gewiß bereits ägyptisch. Die Ägypter selbst haben in der Spätzeit die Tempel als Speicher und Pflegestätten einer Überlieferung betrachtet, die über historisch genau angebbare Zwischenglieder in die Vorzeit, ja bis zur Schöpfung zurückreicht. Man kann sich gut vorstellen, mit welchem Stolz die Priester den griechischen Reisenden mit ihrem mythischen Geschichtsbewußtsein ihre Tempel und sonstigen Monumente vorgeführt haben, die ihnen einige Jahrtausende mythenfreier Vergangenheit dokumentierten. Denn in Ägypten war die eigentliche Bedeutung dieser Monumente niemals so weit in Vergessenheit geraten, daß sich daran hätten Legenden knüpfen können, die ihre Errichtung irgendwelchen mythischen Wesen und Geschlechtern zuschrieben. Im Gegenteil: die Inschriften blieben lesbar, der Zeitabstand vermeßbar, die Formensprache vertraut, man wußte, daß man es mit den Zeugen der *eigenen* Vergangenheit zu tun hatte und daß diese Vergangenheit mehrere Jahrtausende umfaßte. »Die ägyptischen Monumente«, schrieb der helllichtige J. Burckhardt 1848, »sind die mit Riesenschrift geschriebenen Bücher ihrer Geschichte³⁷«.

Auf einem gleicherweise produktiven, nämlich für das Selbstbild der

36. Vgl. hierzu F. Schachermeyr, *Die griechische Rückerinnerung*, Wien 1984. Zum Prinzip eines genealogisch organisierten Geschichtsbewußtseins s. R. Schott, *Das Geschichtsbewußtsein schriftloser Völker*, in *Archiv für Begriffsgeschichte* 12, 1968, 166-205.

37. In F. Kugler, *Handbuch der Kunstgeschichte*, 2. Auflage mit Zusätzen von Dr. Jacob Burckhardt, Stuttgart 1948, 39.

spätägyptischen Gesellschaft aufschlußreichen Mißverständnis beruht, was Platon in den Gesetzen über den ägyptischen Tempel schreibt. Er berichtet dort, in den Tempeln seien die Vorbilder oder Standardtypen – der griechische Ausdruck lautet: *schemata* – dargestellt, in denen man »das Schöne« niedergelegt habe. Die Ägypter, so heißt es,

»haben schon in der Frühzeit erkannt, daß die jungen Leute in ihren gewohnten Übungen nur mit schönen Stellungen und nur mit schönen Liedern zu tun haben sollten. Nachdem sie diesen Grundsatz aufgestellt hatten, stellten sie in ihren Tempeln auch dar, was und wie etwas schön sei. Darüberhinaus war es nun weder den Malern, noch anderen, welche Figuren und dergleichen verfertigen, erlaubt, Neuerungen zu machen oder irgendetwas von dem Altherkömmlichen Abweichendes zu erfinden. Noch jetzt ist es nicht erlaubt, weder in den genannten Stücken noch überhaupt in irgendeiner Musenkunst. Und bei näherer Betrachtung wirst du finden, daß Gegenstände, die dort vor 10 000 Jahren gemalt oder plastisch dargestellt wurden (und ich meine das nicht wie man so sagt, sondern buchstäblich vor 10 000 Jahren) im Vergleich mit den Kunstwerken der heutigen Zeit weder schöner noch häßlicher sind, sondern genau dieselbe künstlerische Vollendung zeigen«.

Hier wird der Tempel als etwas gedeutet, was man, im Anschluß an die Terminologie der russischen Kultursemiotik, eine »ikonische Kulturgrammatik« nennen könnte, die explizite Darlegung eines Regelsystems, dessen Befolgung alle und nur die wohlgeformten »Sätze«, d.h. Stellungen, Haltungen, Handlungen der Kultur generiert, und das nicht in sprachlicher, sondern in bildlicher Form. Die Erkenntnis, die hier wie eine Offenbarung am Anfang der ägyptischen Kultur steht und alle ihre Lebensäußerungen mit einer einzigartigen Prägekraft vereinheitlicht, artikuliert sich nicht in Sätzen, sondern in *Formen*. Da ist jedenfalls ein zentraler Wesenszug getroffen, auch wenn man alles übrige, vor allem die pädagogische Funktion dieser Formen, ins Reich der Phantasie verweisen muß.

Das gleiche gilt nun auch für die erstaunliche Behauptung, daß diese uranfängliche Erkenntnis der Formen, in denen sich das Schöne darstellt, nicht nur in den Tempeln *kodifiziert*, sondern auch unter das Verbot der Abwandlung und Erweiterung gestellt, also *kanonisiert* worden sei. Worauf sich Platon hier bezieht und was man als den wahren Kern dieser Geschichte festhalten muß, ist die in der Tat er-

staunliche Konstanz der architektonischen und künstlerischen Formensprache in Ägypten. Auch hier ist wieder ein wichtiger Wesenszug des spätägyptischen Selbstbilds getroffen. Natürlich hat niemand zur Zeit der ersten oder vierten Dynastie ein Gesetz erlassen, daß von dem nun erreichten Stand der künstlerischen Entwicklung in alle Zukunft nicht mehr abgewichen werden dürfe. Vielmehr war es die ägyptische Spätzeit, die den allergrößten Wert darauf legte, von der Kunst früherer Epochen so wenig wie möglich abzuweichen. Ganze Grabwände wurden kopiert, uralte Bauformen aufgegriffen und Statuen geschaffen, deren Datierung noch immer um 2000 Jahre schwankt.

Darüber hinaus scheint aber nun doch auch in der Gesamtentwicklung der ägyptischen Kunst ein Prinzip am Werk zu sein, für das Jacob Burckhardt den Begriff der »Hieratischen Stillstellung« geprägt hat³⁸. Über dieses Prinzip, das auch im Hellenismus nichts von seiner prägenden und bindenden Kraft eingebüßt hat (sodaß in der Tat die ptolemäischen Tempel der Formensprache einer um zwei Jahrtausende zurückliegenden Vergangenheit näher stehen als der Formensprache der hellenistischen Kultur-Koiné) ist unter dem Bedriff des »ägyptischen Kanons« viel geforscht und geschrieben worden³⁹. In letzter Zeit hat sich immer klarer gezeigt, daß auch hier J. Burckhardt mit seinem Begriff der »Riesenschrift« intuitiv das Richtige getroffen hat. Die Kunst steht in Ägypten der Schrift, die Schrift der Kunst in einem so ungewöhnlichen Maße nahe, daß man hier nicht nur von engen Beziehungen, sondern geradezu von einer Einheit sprechen muß⁴⁰. Die Schrift ist eine Gattung der Kunst, die Kunst eine Ausweitung der Schrift. Von daher erklärt sich die detaillierte und realistische Bildlichkeit, die sich die ägyptische Hieroglyphenschrift völlig unabgeschwächt durch alle Zeiten bewahrt hat, ebenso wie die strenge Typengebundenheit und Formkonstanz der Kunst. Die Bildhaftigkeit bzw. der Kunstcharakter der Schrift und der Schriftcharakter der Kunst bedingen sich gegenseitig⁴¹. Es handelt sich also, was die eigentümlichen Gebundenheiten der ägyptischen Kunst angeht, nicht um eine Unfähigkeit zu Fortschritt und Entwicklung, sondern um eine schriftartige Verbindung von Signifikant und Signifikat, deren Lockerung, mit Jacques Lacan zu reden, bedeutet hätte, »die Vertäuung ihres Seins zu modifizieren⁴²«.

Mit dem Hinweis auf die Schrifthaftigkeit der Kunst wird klar, worin Platon recht hat – und worin er irrt. Recht hat er, was die Formgebundenheit der Kunst angeht, hinsichtlich derer die ägyptische scharf von der griechischen Kunst absticht. Aber es kann keine Rede davon sein, daß darüberhinaus Innovationen ausgeschlossen gewesen wären – im

38. »Allein die Kunst wird dann mit der Zeit nicht bloß auf einer gewissen Höhe erhalten, sondern auch nach oben festgehalten, d.h. die weiteren, höheren Entwicklungen werden einstweilen abgeschnitten durch hieratische Stillstellung, das einmal mit enormer Anstrengung Erreichte gilt als heilig, wie besonders am Anfang und am Ausgang der alten Kulturwelt Ägypten und Byzanz lehren«: J. Burckhardt, *Die Kunst der Betrachtung. Aufsätze und Vorträge zur bildenden Kunst*, hg. v. H. Ritter, Köln 1984, 195.

39. Unter dem ägyptischen Kanon versteht man zunächst ein System von Proportionen der menschlichen Figur, die einem »Quadratnetz« eingeschrieben wird, s. dazu v.a. E. Iversen, *Canon and Proportions in Egyptian Art*, Warminster 1975. In letzter Zeit beginnt sich aber ein sehr viel umfassenderer Kanonbegriff durchzusetzen, der sich nicht nur auf das gesamte Regelsystem der ägyptischen Kunst bezieht, sondern darüberhinaus auch den ganzen sozialen und ökonomischen Rahmen miteinbezieht, s. dazu v.a. die Arbeiten von Wh. M. Davis, *Canonical Representation in Egyptian Art*, in *Res 4: Anthropology and Aesthetics* 1982, 20-46; ders., *The Canonical Theory of Composition in Egyptian Art*, in *GM 56*, 1982, 9-26; ders., *The Canonical Tradition in Ancient Egyptian Art*, Cambridge 1989. Ich habe versucht, diese Regeln auf 5 Regelkomplexe zu verteilen:

1. Proportionsregeln (»Kanon« im engeren Sinne);
2. Projektionsregeln (Raumdarstellung in der Fläche);

Gegenteil. Was die Schrift angeht, bedeutet die Spätzeit einen geradezu explosiven Innovationsschub, der sich in der bereits erwähnten Vermehrung des Zeichenbestands auf das 10-fache (von ca. 700 zu ca. 7000 Zeichen) kundtut. Diese Innovation gehört in den Zusammenhang jener umfassenden Neuerung hinein, als welche wir den Tempel der Spätzeit verstehen möchten. Denn es ist das Bestreben jedes Tempels, sein eigenes Schriftsystem auszubilden, seine eigenen Zeichen und Zeichenbedeutungen festzulegen. Dadurch wird die Hieroglyphenschrift zu einer spezifischen Kompetenz der Priester, zu einer *Priesterschrift*:

– sie ist das Werk der Priester;

– sie ist exklusiv und nur für die lesbar, die zu einem bestimmten Tempel gehören, die die spezifischen Zeichen und Zeichenbedeutungen, und vor allem die Texte selbst kennen;

– sie ist inklusiv, weil sie der Idee nach alles überhaupt Abbildbare umfaßt, also zugleich eine Art enzyklopädisches Bildlexikon im Sinne eines *orbis pictus* darstellt und die ganze Welt im Tempel vergegenwärtigt;

– sie ist heilig, weil Bilder als solche heilig sind. Denn die abbildbaren Figuren sind die Gedanken des Schöpfergottes, die der Gott Thoth, der Erfinder der Schrift, in »Formen« – Platons »*schemata*« – artikuliert, d.h. bildhaft und abbildbar gestaltet hat. Die Welt ist, mit einem treffenden Ausdruck Friedrich Junges, die »Hieroglyphenschrift der Götter⁴³«.

Wir stoßen also auch hier auf den Grundgedanken des spätägyptischen Tempels: einer Kodifizierung und Kanonisierung der *Formen* der von Gott geschaffenen und von den Göttern durchwalteten und erhaltenen Wirklichkeit. Dieses Prinzip prägt sich nirgendwo klarer aus als in der spätägyptischen Hieroglyphenschrift.

Was hat es aber nun mit der »hieratischen Stillstellung« auf sich, jener Konstanz über »10 000 Jahre«, von der Platon so beeindruckt war? Das hieroglyphische Schriftsystem scheint ja, zumindest in seiner Spätform, im Gegenteil gerade durch eine Offenheit gekennzeichnet zu sein, die man in anderen Schriftsystemen vergeblich suchen würde. Stillgestellt, kanonisiert wurde nicht der Bestand, sondern das generative Prinzip, nämlich das Prinzip der Bildhaftigkeit. Die Schriftzeichen mußten immer *Bilder* bleiben. Die Offenheit des Bestandes, die es erlaubte, ständig neue Zeichen und Zeichenbedeutungen einzuführen, beruhte auf

3. Darstellungsregeln (Ikonische Formeln und Konventionen)

4. Ausschlußregeln (was in programmatischer Weise *nicht* dargestellt wird, hier besonders die Raum-Zeit-Abstraktheit des ägyptischen Bildes)

5. Syntaktische Regeln (besonders: die hypotaktische Systemhaftigkeit des Bildaufbaus). S. J. Assmann, *Viel Stil am Nil? Ägypten und das Problem des Kulturstils*, in H.U. Gumbrecht, K.L. Pfeiffer (Hgg.), *Stil. Geschichten und Funktion eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*, Frankfurt 1986, 522-524.

40. H. G. Fischer, *L'écriture et l'art de l'Égypte ancienne*, Paris 1986, 24.

41. Das gilt natürlich nur für die Hieroglyphenschrift, nicht für die Kursivschrift. Mit der einen beschriftete man die Denkmäler, die andere war für den (profanen und sakralen) Gebrauch bestimmt. Wir haben es in Ägypten daher mit einer Digraphie-Situation zu tun. Die eine Schrift verblieb im Raum der Kunst, die andere war für die übrigen Funktionen zuständig.

42. Die Befürchtung ist, daß mit solcher Lockerung auch die Gesetze des Gemeinwesens an Verbindlichkeit einbüßen würden; so war z.B. Konfuzius der Ansicht, daß alles darauf ankomme, das Runde »rund« und das Eckige »eckig« zu nennen, und der von Platon zustimmend zitierte Musikologe Damon vertrat im 5. Jh. v.Chr. die Auffassung, daß die Gesetze des Staates ins Wanken gerieten, wenn man etwas an den Tonarten veränderte.

43. In *Fs Westendorf* I 272.

der Bildhaftigkeit der Zeichen, die – auch wenn ihr Bezug auf ein Wort oder eine Lautgruppe der Sprache zunächst dunkel blieb – in jedem Falle als das Bild eines Dinges erkannt werden konnten. Über den ikonischen Bezug auf die *Welt* läßt sich dann meist der semantisch-phonemische Bezug auf die *Sprache* erschließen. In dem Moment, in dem die Hieroglyphenschrift beginnt, von der in ihr angelegten Möglichkeit der Systemoffenheit, der Neographismen Gebrauch zu machen, hört die Bildhaftigkeit der Zeichen auf, ein rein ästhetisches Prinzip zu sein, und gehört zur Systemrationalität der Schrift, die ohne sie nicht mehr lesbar wäre. Es ist also zunächst keine »hieratische«, sondern eine durchaus systemrationale Stillstellung, die hier am Werk ist.

Die spätägyptische Hieroglyphenschrift ist ein komplexes System, weil sie auf Sprache und Welt zugleich verweist. Sie hat einen Doppelcharakter: ihre Elemente fungieren sowohl als *Zeichen*, die sich auf Sprachliches beziehen, als auch als *Bilder*, die die Formen der Welt wiedergeben. In diesem letzteren Bezug leisten sie dasselbe wie die Kunst und gehören zu den »*schemata*«, von denen Platon schreibt. Und diese *schemata* sind heilig, weil sie von den Göttern entworfen sind, ebenso wie der Tempelplan und die Ordnungen der Riten, wie alle Formen, die der spätägyptische Tempel bewahren soll.

Mit der »Klerikalisierung« der Kultur, die sich in die Tempel zurückzieht⁴⁴, geht ihre »Sakralisierung« einher. Im selben Maße, wie der kulturelle Sinn geheiligt wird, werden die kulturellen Formen stillgestellt: in jener Furcht, den Kontakt mit dem Ursprung und der eigenen Identität zu verlieren, die Hermann Kees so treffend als »Angst vor Vergessen« diagnostiziert hat. Die eigene Kultur verliert ihre Selbstverständlichkeit; sie gilt nicht mehr unhinterfragbar als die Weltordnung schlechthin. Die dem Einzelnen auferlegten Bindungen und Grenzen, Gesetze und Normen wirken nicht mehr als »implizite Axiome« (D. Ritschl)⁴⁵, deren Gültigkeit durch die natürliche Evidenz der gesellschaftlichen und kosmologischen Rahmen garantiert wird, sondern sie verlangen explizite Ausformulierung. Kulturelle Metatexte, »Selbstthematisierungen des Gesellschaftssystems« (N. Luhmann) entstehen. In diesem Sinne deutet Platon den ägyptischen Tempel: hier ist das Normensystem des »Schönen« und damit der gesellschaftlichen und politischen Ordnung für alle Zeiten verbindlich niedergelegt.

In dieser Sicht tritt der spätägyptische Tempel neben jene anderen kulturellen Metatexte, die ungefähr gleichzeitig unter demselben Druck einer allgemeinen Umbruchszeit an anderen Orten der Alten Welt entstehen. Auch dort führt das Reflexiv-werden der Tradition zu sehr

44. Damit ist gemeint, daß in der Spätzeit das zu einem eigenen Stand ausdifferenzierte Priestertum in der Gesellschaft die Rolle einer Aristokratie oder Führungsschicht einnimmt; vgl. dazu J. Johnson, in *Egyptological Studies in Honor of Richard Parker*, Providence 1986, 70-84.

45. D. Ritschl, *Die Erfahrung der Wahrheit. Die Steuerung von Denken und Handeln durch implizite Axiome*, in *Heidelberger Jahrbücher* 29, 1985, 35-49.

umfassenden Kodifizierungen, Manifestationen kultureller Identität und vor allem: einer intensiven Beschäftigung mit der eigenen Vergangenheit. In Babylonien und vor allem Assyrien entstehen die großen Palast-Bibliotheken, in Israel die großen Gesetzes- und Geschichtswerke, in Griechenland die peisistratidische Feststellung des Homertextes⁴⁶ und die Anfänge der Geschichtsschreibung⁴⁷. In Ägypten finden wir archaisierende und restaurative Tendenzen schon früher⁴⁸; sie gipfeln in der Äthiopen- und Saitenzeit (25. und 26. Dynastie, 8.-6. Jh.), der »saitischen Renaissance⁴⁹«; aber sie finden erst im Tempeltyp der Spätzeit jenen zugleich zentralen und umfassenden Ausdruck, den man als den »Kanon« des Ägyptertums, als *die* eine, repräsentative Selbstthematisierung bezeichnen könnte. In dieser einen Form aller Formen war für den Ägypter alles ausgedrückt und dargestellt, was ihn mit den Ursprüngen verband.

46. U. Hölscher, *Über die Kanonizität Homers*, in: A. u. J. Assmann (Hgg.), *Kanon und Zensur*, München 1987, 237-245.

47. Sehr wichtig sind in diesem Zusammenhang die Untersuchungen von John van Seters, der die ungefähr gleichzeitige Entstehung der Geschichtsschreibung in Israel, Babylonien und Griechenland nachweist: *In Search of History*, New Haven 1983.

48. S. meinen Beitrag *Die Entdeckung der Vergangenheit. Innovation und Restauration in der ägyptischen Literaturgeschichte*, in H. U. Gumbrecht, U. Link-Heer, *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte*, Frankfurt 1985, 484-499.

49. H. Brunner, *Zum Verständnis der archaisierenden Tendenzen in der ägyptischen Spätzeit*, in *Saeculum* 21, 1970, 151-161; I. Nagy, *Remarques sur le souci d'archaïsme en Egypte à l'époque Saïte*, in *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 21, 1973, 53-64.