

Jan Assmann

Die Entdeckung der Vergangenheit
*Innovation und Restauration in der
ägyptischen Literaturgeschichte*

1. Kinder und Greise – das »Vergangenheitsbewußtsein«
der ägyptischen Spätzeit im Spiegel der griechischen
Überlieferung

Als Hekataios von Milet Ägypten Ende des 6. Jhs. v. Chr. bereiste, so berichtet Herodot im 143. Kapitel seines Ägyptenbuchs, sei er auch nach Theben gekommen und habe den dortigen Priestern seinen Stammbaum aufgezählt. Der 16. Ahn, so behauptete er, sei ein Gott gewesen. Daraufhin haben die Priester ihm im Tempel 345 Statuen gezeigt von Hohepriestern, die alle, der Sohn auf den Vater, einander im Amt gefolgt seien. 345 Generationen – und doch kein Gott am Anfang!¹

Eine ähnliche Erfahrung mit dem ägyptischen Anciennitätsbewußtsein hat, Platons berühmter Erzählung im Timaios zufolge, Solon im ägyptischen Sais gemacht. Um die dortigen Priester dazu zu bringen, ihm ihr geschichtliches Wissen mitzuteilen, habe er sie mit griechischen Urzeitgeschichten unterhalten und anhand genealogischer Berechnungen das Alter der Flut, Deukalions und Pyrrhas zu bestimmen versucht. Da habe ein Priester ausgerufen: »O Solon, Solon, ihr Hellenen bleibt doch immer Kinder, und einen alten Hellenen gibt es nicht!« Und er erklärt dem erstaunten Griechen, daß sich in Ägypten die urälteste Überlieferung ungestört erhalten habe, während überall sonst auf der Erde durch periodische Katastrophen das Wissen vernichtet worden sei und die Kultur immer wieder von vorn beginnen mußte; darauf folgt der Mythos von Atlantis, als ein in Ägypten bewahrtes Stück griechischer Vorgeschichte, das in Griechenland selbst untergegangen ist.²

Für uns beginnt zwar Geschichtsschreibung – und damit doch auch ein entsprechendes Geschichtsbewußtsein – erst mit den Griechen. Die Griechen selbst aber empfanden sich im Vergleich zu den Ägyptern als ein geschichtsloses Naturvolk, dessen kurzes

Gedächtnis mythisch geprägt war, während ihnen die Ägypter mehrere Jahrtausende schriftlich fixierter mythenfreier Geschichte vorweisen konnten.³

Auf 10 000 Jahre – »und zwar ganz genau, und nicht wie man so sagt, 10 000 Jahre« – beziffert Platon in einer anderen seiner »ägyptischen Geschichten« das Alter der pharaonischen Kultur.⁴ In diesen 10 000 Jahren habe sich dort der künstlerische Stil nicht im mindesten verändert, weil man es rechtzeitig verstanden habe, »alles, was zur Musenkunst gehört« (also Dichtung, Malerei, Skulptur, Baukunst, Gesang, Tanz usw.) auf Regeln zu bringen und diese Regeln zum Gesetz zu erheben. Neuerungen waren bei Strafe verboten. Im gleichen Zuge also, in dem er der ägyptischen Kultur das höchste Alter zuerkennt, spricht Platon ihr eine eigentliche Geschichte ab (Platon, Legg. 656 de).

Vom ägyptologischen Standpunkt aus mutet das alles höchst fabelhaft an. Weder gab es in Theben 345 Generationen von Hohenpriestern – wenn auch tatsächlich der Vorhof des Amuntempels von Statuen aller Art übervölkert war⁵ – noch wird man in Sais etwas von Ur-Athen und Atlantis gewußt haben.⁶ Auch kann keine Rede davon sein, daß der ägyptische Proportionskanon (hierzu: Iversen, E., 1975; Müller, H. W., 1973) auf einer staatlich verordneten Gesetzgebung beruht. Aber das soll uns hier auch gar nicht interessieren. Entscheidend ist für uns nur die Frage, ob sich in solchen Anekdoten nicht etwas vom genuinen Eigenverständnis der spätzeitlichen ägyptischen Kultur widerspiegelt, das Geschichts- oder sagen wir vorsichtiger: das Vergangenheits- und Spätzeitbewußtsein eines Volkes, das inmitten einer von uralten Monumenten und Traditionen überfrachteten Welt lebte und seine sorgfältig redigierten Königslisten lückenlos bis in die Reichsgründung um 3000 v. Chr. zurückführte, und darüber hinaus über vorgeschichtliche Herrscher in die mythischen Regionen von Halbgöttern und Göttern bis zur Welterschöpfung.

Diese Frage aber müssen wir uneingeschränkt bejahen. Das Bewußtsein von ungeheurer Vergangenheit spielte in der spätägyptischen Mentalität in der Tat eine zentrale Rolle. Man durchforschte die Archive, kopierte jahrtausendealte Denkmäler und Texte, und das alles im Bestreben, an die Normen des Ursprungs anzuknüpfen und möglichst nah an die Schöpfung heranzukommen; man könnte auch sagen: aus der Angst heraus, den Kontakt mit der uralten Tradition und damit eine kulturelle Identität zu

verlieren, die in den Jahrhunderten der Fremdherrschaft naturgemäß immer gefährdeter war (vgl. hierzu Brunner, H., 1970; Nagy, I., 1973). Die spätzeitliche Kunst ist regeltreuer, stereotypisierter, ja: ritualisierter als jede Kunst vorher. Auch das religiöse Leben ist von einem in dieser Form früher unbekanntem Ritualismus geprägt. Gewiß lebten diese Menschen im Bewußtsein, die »Vertäuung ihres Seins zu modifizieren« (J. Lacan, zit. nach N. W. Bolz in: Nassen, U., (Hg.), 1979, S. 79), wenn sie etwas änderten an den Formen, die ihnen von den vergangenen Jahrtausenden überkommen waren.

In der Mentalität des spätzeitlichen Ägypten verband sich auf paradoxe Weise die mythische »Sehnsucht nach dem Ursprung« und Aversion gegen die Geschichte (vgl. hierzu v. a. Eliade, M., 1966, bes. S. 34-45) mit einem in der damaligen Welt einzigartigen Überblick über eine ganz unmythische historische Vergangenheit. Ein treffendes Beispiel sind die Bauinschriften der ptolemäischen Tempel. Da konnte etwa höchst exakt angegeben sein, daß dieser Neubau an der Stelle eines »Vorfahren« aus der Zeit Thutmosis III. (um 1450 v. Chr.) steht, der seinerseits einen Tempel aus der Zeit des Cheops (um 2650 v. Chr.) erneuerte (vgl. Teichmann, F., 1978, S. 192). Andererseits erfährt man aber auch, daß der Tempel auf dem »Urhügel« steht, dem Ort, der am Anbeginn der Welt zuallererst aus den Fluten auftauchte, und daß das vom Schöpfergott selbst errichtete Gotteshaus sich in einer lückenlosen Kette wiederholter Erneuerungen bis hin zum heutigen Tempel erhalten habe, dem nach wie vor der heilige, in den Archiven verwahrte und von den Göttern in der Urzeit geoffenbarte Bauplan zugrundeliegt (für den Tempel von Edfu ausführlich aufgearbeitet von Reymond, E. A. E., 1969). Im »Altertumskult« dieser Epoche verbanden sich historisches und mythisches Wissen, verbanden sich eine eklektizistische Rückwendung zu verschiedenen Formen und Stilen der Vergangenheit mit einer mythischen Nostalgie nach dem Goldenen Zeitalter, die zuletzt sogar in Apokalyptik umschlagen konnte.⁷

2. Ramessidische Geschichtskodifikationen

Sicher trifft die herkömmliche Deutung das Richtige, die diese Vergangenheitsfixierung des spätzeitlichen Ägypten mit der Er-

fahrung der Fremdherrschaft, d. h. dem Leiden unter einer defizienten Gegenwart in Verbindung bringt. Fragen wir aber nach den Ursprüngen dieses retrospektiven Geschichtsbewußtseins, dann werden wir auf eine Epoche verwiesen, in der Ägypten auf dem Höhepunkt seiner politischen Macht stand und seinerseits weite Gebiete außerhalb seiner angestammten Grenzen beherrschte. Ich meine die Ramessidenzeit, genauer die Jahrzehnte von ca. 1300-1220 v. Chr. Aus dieser Zeit stammen die großen Versuche einer umfassenden Kodifizierung der Geschichte: der Turiner Königspapyrus sowie die monumentalen Königslisten aus Karnak, Abydos und Saqqara (Gardiner, A. H., 1959; Wildung, D., 1969; 1974). Aus dieser Zeit stammen Zeugnisse einer Verehrung der drei »Reichsgründer« Menes, Mentuhotep und Ahmose, die auf eine Epochengliederung der ägyptischen Geschichte verweisen, wie wir sie noch heute in den drei »Reichen«, dem Alten, Mittleren und Neuen Reich, verwenden und von da auf die gesamte vorderasiatisch-mediterrane Chronologie ausdehnen mit ihrer Einteilung in eine Frühe, Mittlere und Späte Bronzezeit (Ranke, H., 1931; Wildung, D., 1969, S. 12 mit weiterer Literatur). In dieser Zeit wird man sich der jahrtausendealten Denkmäler bewußt⁸, in deren Mitte man bis dahin gelebt hatte, offenbar ohne besondere Notiz von ihnen zu nehmen (vgl. Hornung, E., 1982). Jetzt werden in einer umfangreichen Aktion die memphitischen Denkmäler des Alten Reiches restauriert, geleitet von dem königlichen Prinzen Chaemwese, dem ersten Archäologen und Denkmalspfleger, den die Geschichte kennt (Gomaà, F., 1973, bes. S. 61-69). Und aus dieser Zeit stammen schließlich auch zwei Denkmäler, die man als Kodifikationen speziell literaturgeschichtlicher Überlieferung ansprechen kann.⁹

Das erste Denkmal ist eine Weisheitslehre, die uns das Verso des Papyrus Chester Beatty IV aus der 19. Dynastie überliefert hat. Es handelt sich um eine Werbeschrift zur Erlernung des Schreiberberufs, die sich an die fortgeschritteneren Adepten der Schreibkunst wendet. Bücher, so wird dort argumentiert, eröffnen einen wesentlich sichereren Weg zur Unsterblichkeit als bronzene Pyramiden und eiserne Grabstelen. Acht Namen alter Autoren, paarweise angeordnet, sollen diese These einer literarischen Unsterblichkeit belegen:

Gibt es hier einen Djedefhor?

Gibt es einen zweiten Imhotep?

Unter uns lebt kein Neferti
oder Cheti, ihr aller Oberhaupt.
Ich nenne dir nur Ptahemdjehuti und Chacheperreseneb.
Gibt es einen zweiten Ptahhotep oder Kaires?

Diese Achtheit, deren Namen der ägyptische Schüler bei der Gelegenheit auswendig lernen mußte, nennt die Gründungsheroen der ägyptischen Weisheitsliteratur.

Drei Punkte frappieren an dieser literaturgeschichtlichen Konzeption:

1. Die Konfrontation von Altertum und Gegenwart. Zwar ist eine gewisse Orientierung am Alten für die ägyptische Kultur typisch. Wenn etwas Ungewöhnliches vorgekommen ist, befragt man die Annalen nach Präzedenzfällen in der Vergangenheit. Wenn etwas Neues begonnen werden soll, durchforscht man die Archive, um an möglichst alte, der Schöpfung nahestehende Vorbilder und Modelle heranzukommen. Hier aber wird das Alte in die Distanz einer uneinholbaren Vergangenheit gerückt, mit der das Neue dem Vergleich nicht standhält. Darin äußert sich ein neuartiges Epochenbewußtsein.

2. Die ausgeprägte Individualisierung der literarischen Überlieferung in »Werke« und »Autoren«, die der grundsätzlichen Anonymität der ägyptischen Literatur und Kunst krass entgegensteht. Hier allerdings bildet die Weisheitsliteratur schon immer eine Ausnahme. Lehren verbinden sich in Ägypten schon immer mit namentlich genannten Autoritäten, um die moralische Verbindlichkeit der Weisheit zu verbürgen.

3. Die Denkmalfunktion des literarischen Werkes. Dieses horazische »aere perennius« überrascht in einem ägyptischen Text. Bislang waren die Möglichkeiten individueller Verewigung auf das Grab beschränkt. Jetzt wird die Institution des monumentalen Grabes als des einzigen Weges zur Unsterblichkeit übertrumpft, ja entwertet durch die Literatur. Gräber, so heißt es, verfallen und verschwinden.¹⁰ Einzig das literarische Werk macht seinen Autor unsterblich.

Das zweite Denkmal ramessidischer Literaturgeschichte besteht aus zwei reliefierten Kalksteinblöcken aus einem Grab in Saqqara, derselben Nekropole, in der auch eine der berühmten Königslisten gefunden wurde. Es gehört zur selben Gattung retrospektiver Geschichtskodifizierung wie diese, listet aber anstelle von Königen berühmte Beamte und Priester der Vergangenheit auf: Wesire

und Hohepriester in der oberen Reihe, Priester niederen Ranges im unteren Register. Unter diesen finden wir 4 der 8 im Papyrus erwähnten Namen wieder, Kaires und Imhotep unter den Wesiren, Chacheperresenb und Cheti unter den Priestern. Dazu kommt hier noch in einer horizontalen Trennzeile der Name des Sängerkönigs Ipu-Wer, der angebliche Autor einer unter dem Namen »Admonitions« bekannten politischen Klage.

Beide Quellen illustrieren den typisch ramessidischen Zugang zur Geschichte: Kodifizierung und Kanonisierung. Kodifizierung, die gegliederte Liste, ist die spezifisch schriftliche Form der Wissensverwaltung (im Sinne von Goody, J., 1977). Kanonisierung, die Personifizierung der Vergangenheit, ist die selektive Personalisierung dieses Wissens in Gestalt eines Pantheons von Unsterblichen. Dadurch wird die Tradition nicht einfach weitergeführt, sondern gleichsam auf einen Sockel gestellt. In der Verehrung, mit der diese Zeit sich der Vergangenheit zuwendet, äußert sich zugleich ein Bruch und das Bewußtsein des Abstands. Die Präsenz des Vergangenen ist nicht eine Folge ungebrochener Weiterführung und Fortsetzung, sondern einer bewußten selektiven Wiederaufnahme und Nachfolge.¹¹ Diese »Piedestalisierung« der Vergangenheit nennen wir Klassizismus. Eine Epoche wird zur Klassik durch den klassizistischen Rückgriff einer späteren Periode. Der Klassizismus der Späteren hebt das Ältere auf das Piedestal der Klassik.

3. Klassik als Zweitsprachen-Lehrstoff

Darum spricht man gerne von einer »Klassik« mit Bezug auf jene Literatur, die von der Ramessidenzeit kanonisiert und piedestalisiert wurde. Läßt sich nun aber auch die Ramessidenzeit als Klassizismus verstehen? Dafür wollen wir einen Blick auf die literarische Praxis dieser Zeit werfen. Fragen wir zunächst nach den spezifischen Formen, in denen die alten Texte in der Ramessidenzeit bekannt waren. Zwei Überlieferungsformen lassen sich klar unterscheiden:

1. Das vereinzelt, wenn auch nicht notwendig einmalige Vorkommen eines alten Textes auf einem Papyrus oder einer Schreibtafel des Neuen Reichs, und
2. das mehr oder weniger massenweise Vorkommen eines alten

Textes auf Papyrus und vor allem Ostraka der Ramessidenzeit. Die erste Form ist schon für die 18. und auch nach der 20. Dynastie bezeugt, während die zweite auf die 19. und 20. Dynastie beschränkt ist. Die erste Form zeichnet sich durch eine überdurchschnittliche Textqualität aus. Hier handelt es sich um getreue Kopien schriftlicher Vorlagen, fast ohne jene typischen Korruptelen, die sonst das untrügliche Kennzeichen eines verständnislosen oder eigenmächtigen Umgangs mit dem Text darstellen. Die zweite Form überliefert einen einzelnen Text in mehreren Papyri und ca. 70-150 Ostraca von durchweg schlechter bis hoffnungsloser Textqualität. Wir haben es mit Schreibübungen im Schulunterricht zu tun. Einzelne Abschnitte bekannter Texte wurden ohne Rücksicht auf Sinnzusammenhang auswendig gelernt und aus dem Gedächtnis niedergeschrieben. Der Traditionsbruch ist hier unverkennbar. Er besteht in der Umfunktionalisierung alter Texte zur praktischen Verwendung im Schreibunterricht.

Die Kinder haben aber an diesen Texten offenbar noch etwas anderes gelernt als schreiben: eine Sprache, nämlich das spezifische Idiom, das wir heute als »literarisches Mittelägyptisch« bezeichnen. Die Ramessidenzeit ist die erste Epoche in der ägyptischen Kulturgeschichte, die bewußt zweisprachig ist (vgl. hierzu Junge, Fr., 1983). Die Diskrepanz zwischen Schriftsprache und Umgangssprache ist zwar langsam gewachsen und war vermutlich schon während der 18. Dynastie nicht wesentlich geringer als unter der 19. Bis dahin aber ist dieser Abstand nicht als Zweisprachigkeit realisiert worden. Die Umgangssprache galt als Dialekt, als vulgäre Variante der Schriftsprache, die als Literatur- und Inschriftensprache nach wie vor die einzig denkbare und insofern lebendig war. Erst die revolutionäre Amarnazeit am Ende der 18. Dynastie hat mit ihrem Versuch, die Umgangssprache zu verschriften, die Wende zur Zweisprachigkeit eingeleitet, die die Ramessidenzeit dann bewußt vollzogen hat. Mit der Anerkennung des Neuägyptischen als Schriftsprache neben dem Mittelägyptischen werden beide Sprachstadien als eigenständige, wenn auch natürlich verwandte Sprachen aufgefaßt. Ihr Unterschied wird jetzt nicht mehr als »hoch« und »niedrig« beziehungsweise »gebildet« und »vulgär« interpretiert, sondern als die alte und die neue Sprache, ähnlich wie Latein und Italienisch im Hohen Mittelalter.

Nicht durch einen langsamen Verknöcherungsprozeß, sondern durch einen reformatorischen Eingriff des Schul- und Bildungswesens wird das Mittelägyptische zur Zweitsprache und der Übergang zur Zweisprachigkeit ruckartig, in der Form eines Traditionsbruchs vollzogen. Diese bildungsreformatorische Aufspaltung der Kultur in das Alte und das Neue, in »Klassik« und »Moderne«, bestimmt die Ramessidenzeit in all ihren Äußerungen. Im Gefolge ihrer Zweisprachigkeit entwickelten die Ramesiden eine Art Zwei-Zeitigkeit, die Unterscheidung von Altertum und Gegenwart. Im Laufe der fortgesetzten Anstrengung, das Mittelägyptische als zweite Sprache zu lehren und zu lernen, erwarben sie sich ein ganz neues Epochen- und Geschichtsbewußtsein. Diese Epoche hat sich erstmals als ein neues Zeitalter in Gegenüberstellung zum Altertum gesehen und aus diesem Eigenverständnis heraus ihre Ansätze zu einer kodifikatorischen Geschichtsverarbeitung und restaurativen Vergangenheitspflege entwickelt.

4. Der Modernismus der ramessidischen Literatur

Solche Kanonisierung macht eine Epoche aber noch nicht zu einem Klassizismus. Entscheidend dafür ist, in welchem Maße sie die kanonisierte Tradition zur maßgeblichen Norm ihrer eigenen Kunst erhebt. Wie steht es nun mit der literarischen Produktion der Ramessidenzeit? Folgt sie dem Vorbild der kanonisierten Klassiker, oder geht sie eher eigene Wege?

Die ramessidische Literatur läßt sich – und dies zum ersten Mal in der ägyptischen Literaturgeschichte – grob einteilen in edukative, unterhaltende und lyrische Texte. Von diesen Gruppen führt nur die edukative Literatur traditionelle Modelle fort. Der unterhaltende Zweig dagegen erschließt sich ganz neue literarische Möglichkeiten. Die Literatur der »klassischen« Epoche des Mittleren Reiches hatte noch keine eigentlich unterhaltenden Gattungen entwickelt. Sogar die erzählenden Texte hatten vornehmlich moralistische Anliegen zu vermitteln.¹² Nach dem Mittleren Reich läßt sich zwar ein unverkennbares Crescendo der unterhaltenden Komponente beobachten, aber erst die Ramessidenzeit führt zu einer geradezu explosiven Entfaltung dieses Elements. Ich möchte die charakteristischen Merkmale dieses neuen Erzähl-

stils kurz charakterisieren.¹³ Alle weisen sie auf eine besondere Nähe zur mündlichen Überlieferung hin:

1. Das Vorherrschen typisch oraler Gattungen wie Mythos und Märchen;
2. Die Ubiquität der Motive und Stoffe;
3. Die Kongruenz von Handlungschronologie und Erzählabfolge;
4. Die Sorglosigkeit der Ausformulierung;
5. Die Kunstlosigkeit der Sprache;
6. Formelhaftigkeit und Repetition;
7. Seltener und erratischer Gebrauch temporaler und lokaler Spezifizierung;
8. Das Fehlen von Paralleltexten, woraus hervorgeht, daß diese Texte eher nach dem Gedächtnis als nach einer schriftlichen Vorlage niedergeschrieben wurden;
9. Die Existenz von Illustrationen zu ungeschriebenen Texten, die auf ihren Ort in der mündlichen Überlieferung verweist.

Alle diese (und viele andere) Merkmale stehen in schärfstem Gegensatz zur älteren Literatur. Die Texte des Mittleren Reiches sind arm an folkloristischen Zügen und ganz aus dem Geiste der Schrift geboren. Ich kann das hier nicht eingehend erörtern¹⁴ und verweise nur, um den Kontrast zu verdeutlichen, auf einige charakteristische Merkmale:

1. Kunstvolle Rahmen, die den Text dramatisch situieren und sein zur Sprache kommen, teilweise sogar seine schriftliche Aufzeichnung motivieren;
2. Wortschatz und Formenreichtum;
3. Realistische, zumindest detaillierte Spezifizierung der Vorgänge in Raum und Zeit;
4. Das Daseins-reflexive Niveau, die Zugehörigkeit sämtlicher, auch der erzählenden Texte, zum »moralistischen Diskurs«.

Auch für die dritte Gruppe der ramessidischen Literatur, die Lyrik, gilt die Verankerung in Sprechsitten und Brauchtumsgestalten der Folklore.¹⁵ Die Liebeslieder, die an das Hohelied Salomonis, und die Harfnerlieder, deren pessimistischer Klang an Kohelet erinnert, haben eine gemeinsame Wurzel in der Gelagepoesie. Die verschiedenen Typen lyrischer Gebete der »Persönlichen Frömmigkeit« haben einen gemeinsamen Fundus von Phrasen, Ausdrücken und Vorstellungen, der auch für diese Texte einen Ursprung in der mündlichen Überlieferung nahelegt.

Allgemein und zusammenfassend läßt sich feststellen, daß die Literatur der Ramessidenzeit sich in gleichem Maße stilistisch und thematisch der Volksüberlieferung annähert, wie sie sprachlich der Umgangssprache nahesteht. Damit aber hebt sie sich scharf gegen die ältere literarische Tradition ab. Dieselbe Epoche, die die traditionelle Literatur kanonisierend auf das Piedestal einer Klassik hebt, verhält sich in ihrer eigenen Produktion keineswegs klassizistisch, sondern geht entschieden eigene Wege. Dasselbe gilt bekanntlich für die bildende Kunst. Auch auf diesem Gebiet ist die Ramessidenzeit die am wenigsten traditionelle, oder positiv ausgedrückt, die modernistischste Periode der ägyptischen Kunstgeschichte.

Der »Modernismus« der Ramessidenzeit wird erst dann ganz deutlich, wenn man die folgende Entwicklung einbezieht. Das kann hier natürlich nur andeutungsweise geschehen. Aus der 21. Dynastie (11. Jh. v. Chr.), einem theokratischen Intermezzo, das der dritten Zwischenzeit voranging, sind uns drei sehr bedeutende Texte erhalten. Sie ähneln in vieler Hinsicht der Literatur des Mittleren Reiches und bewegen sich auf dem gleichen Niveau gedanklicher Reflexion und literarischer Raffinesse. Der *Bericht des Wenamun* ist eine fiktionale Erzählung im realistischen Gewand des Reiseberichtes eines Kommissionärs gegenüber seiner vorgesetzten Behörde. Der *Moskauer literarische Brief* ist eine politische Klageschrift in der Form eines echten Briefes. Mit der *Lehre des Amenemope* haben wir den Gipfel des moralistischen Diskurses in Ägypten erreicht. Wenn man diese Texte aus dem Corpus der ramessidischen Literatur herausnimmt, dem sie bislang immer zugeschrieben werden, und der Zeit zuweist, aus der die überlieferten Handschriften tatsächlich stammen, dann zeigt sich, daß die literarischen Innovationen der Ramessidenzeit von der folgenden Epoche nicht aufgegriffen wurden, noch übrigens von irgendeiner anderen Periode der ägyptischen Geschichte. Dasselbe gilt auch für die Bildende Kunst.

So hebt sich die Ramessidenzeit sehr deutlich als eine eigenständige Epoche aus der ägyptischen Literaturgeschichte heraus. Sie ist einerseits gekennzeichnet durch eine kanonisierende Hinwendung zur Vergangenheit, andererseits aber alles andere als ein Klassizismus. Im Gegenteil versucht diese Periode sich so weit wie möglich von den gewissermaßen einprogrammierten Traditionsbindungen der ägyptischen Kultur freizumachen, sich nach

außen zu öffnen und sich auf Einflüsse und Wandlungen einzulassen. Wie kühn ihre Neuerungen sind, ergibt sich nicht nur aus dem Vergleich mit dem Älteren, sondern vor allem auch aus der Tatsache, daß die Folgezeit sie nicht weiterführt. In der Bildenden Kunst ist es der Typus des Historienbildes und eine moderne, expressive Stilrichtung in der Flachbildkunst, in der Dichtung etwa die Liebes- und Gebetslyrik sowie die Harfnerlieder, die nach der 20. Dynastie nicht mehr vorkommen. Die Ramessidenzeit hat innovativ, aber nicht inaugurativ gewirkt. Auch der eklektizistische Archaismus späterer Epochen nimmt sich nie den Zeitstil der Ramessidenzeit zum Vorbild.

5. Memphis und die Entdeckung der Vergangenheit

Die Ramessidenzeit hat als erste Epoche der ägyptischen Geschichte die Tradition nicht bruch- und fraglos fortgesetzt, sondern sie in der Form kodifizierender und kanonisierender Aufarbeitung als Vergangenheit, als »Altertum« bewußt gemacht. Dieser Traditionsbruch ist verankert im neuartigen Bewußtsein einer Zweisprachigkeit, die zu einer Aufspaltung der Kultur in alt und neu geführt und dadurch sowohl den ausgeprägten Modernismus der Ramessidenzeit, als auch die archaisierenden Tendenzen der Spätzeit möglich gemacht hat.¹⁶ Mit der Ramessidenzeit beginnt das spezifisch ägyptische Kulturbewußtsein einzigartig hohen Alters, das die Griechen so beeindruckt hat und das in dem für die ramessidische Kultur maßgeblichen »memphitischen Milieu« beheimatet ist (vgl. hierzu Bergmann, J., 1968, bes. S. 44 ff; ferner: Morenz, S., 1975, bes. S. 166-172). Das prägt sich auch in der Theologie aus. Ptah, der Gott von Memphis, wird jetzt dem traditionellen Schöpfergott Re, dem Sonnengott, vorangestellt. Ptah, der Gott der Erde, des Urhügels und des Handwerks ist älter als der Gott des Himmels, des Lichts und der Zeit. Noch bevor Re sich zum Himmel erhob und durch sein Licht und seine Bewegung alle Dinge schuf und ordnete, schuf Ptah, der memphitische Urgott, indem er das All in seinem Herzen ersann. In all dem prägt sich eine Besinnung auf die eigene Geschichte und die eigenen Ursprünge aus. Memphis ist die erste Hauptstadt Ägyptens, die Stätte der ältesten Denkmäler, die jetzt restauriert und in höchsten Ehren gehalten werden. Memphis wurde zum Inbegriff

einer Vergangenheit, die nun erstmals als etwas Ganzes, Großes und von der Gegenwart Abgesondertes sichtbar gemacht wurde, ein Ort auf der Landkarte der Seele, die Stadt eines Goldenen Zeitalters, in die – und in das – man aus der sich verfinsternden Gegenwart auswanderte.

Um diesen Beitrag mit einigen zusammenfassenden Thesen abzuschließen, die aus der Exotik der behandelten Befunde in Fragestellungen dieses Bandes überleiten, möchte ich zunächst festhalten, daß die Epochenschwelle, um die es hier ging und die zeitlich um die Wende zum 13. Jh. v. Chr. angesetzt werden kann, keine Kategorie stilgeschichtlicher Klassifikation darstellt, sondern eine bewußtseinsgeschichtliche Stufe. Das veränderte Bewußtsein, mit dem die Ägypter jenseits dieser Stufe auf ihre Vergangenheit zurückblickten und ihre Gegenwart als eine neue Epoche erlebten, das Heraustreten aus einem mythischen Geschichtsbild in eine zukunfts offene und vergangenheitsbewußte Gegenwart, prägt sich in einer Vielfalt kultureller Manifestationen aus. Die Gestalt der Zeit – die Ausprägung der chronologischen Struktur in den Hervorbringungen einer Kultur (nach Kubler, G., 1962, 1982; vgl. hierzu auch: Assmann, J., 1983b) – erhält dadurch einen Knick oder Bruch. Die kontinuierliche Entwicklungskurve unvermeidlichen aber auch den Zeitgenossen unmerklichen Wandels bricht dort ab, wo dieser Wandel ins Bewußtsein durchschlägt. Der paradigmatische Fall dieser evolutiven Struktur ist der Sprachwandel. Er vollzieht sich in fast schon natürlicher Gesetzmäßigkeit außerhalb des Bewußtseins einer Sprachgemeinschaft, bis dann der Unterschied des gesprochenen Idioms zu dem in altüberlieferten Texten bewahrten Sprachstadium evident, d. h. den Sprechern bewußt wird. Es erscheint mir alles andere als zufällig, daß die bewußtseinsgeschichtliche und in ihren Ausprägungen in vieler Hinsicht kulturevolutionäre Epochenschwelle im Ägypten des 13. Jhs. v. Chr. mit genau diesem sprachgeschichtlichen Ereignis korreliert ist. Zugleich mit dem Sprachwandel und damit unablösbar verknüpft scheint mir hier ein umfassender kultureller Wandel ins Bewußtsein der Kultur durchgedrungen. Damit will ich nicht sagen, daß der Sprachwandel alle anderen kulturellen Wandlungen bedingt habe: die kausale Frage nach den vorbereitenden Triebkräften und auslösenden Faktoren, auf die ganz andere Antworten möglich wären (politische Situation, religiöse Krise ...) bleibt hier vollkommen ausgeklammert. Ich meine

lediglich, daß für die Selbstinterpretation einer Kultur der Sprachwandel paradigmatischen Rang besitzt und der Übergang in die Zweisprachigkeit daher als »Zweikultürlichkeit« realisiert werden kann, d. h. als Neu- oder Spätzeitbewußtsein in Abhebung zu einer als geschichtliche Vergangenheit ablösbar gewordenen Tradition.

Anmerkungen

- 1 Vgl. hierzu Kaiser, W. (1967), bes. S. 107; Kaiser, M. (1969); zu Herodot und Hekataios s. Lloyd, A. B. (1975).
- 2 Plato, Tim. 22 de; vgl. zur Rekonstruktion des platonischen Geschichtsbildes und seiner Katastrophentheorie Bollack, J. (1971), S. 90 bis 93.
- 3 Zur Genealogie als Grundform des »Geschichtsbewußtseins schriftloser Völker« vgl. Schott, R. (1968). Die Darstellung des Alters der ägyptischen Geschichte in den Kapiteln 142-144 seines Ägyptenbuches ist auch von Herodot deutlich als Herausforderung zur Entmythologisierung des griechischen Geschichtsbewußtseins gemeint.
- 4 Bei Herodot umfaßt die ägyptische Geschichte einen Zeitraum von 341 Generationen, den er auf 11 340 Jahre berechnet (II 142, 1-3).
- 5 Ca. 800 Statuen und Statuetten verschiedenen Typs hat Georges Legrain 1903/4 in der »Cachette« vor dem VII. Pylon gefunden.
- 6 Eine Darstellung des Atlantis-Problems aus ägyptologischer Sicht gab zuletzt Griffiths, J. Gw. (1983).
- 7 Vgl. Kakosy, L. (1964a); (1964b); Otto, E. (1968); Assmann, J. (1984).
- 8 Das geht v. a. aus den zahlreichen Besucherinschriften, die sich seit dieser Zeit in ägyptischen Denkmälern finden, hervor; s. dazu Helck, W. (1952).
- 9 Vgl. hierzu Assmann, J. (1983a). Für alle Einzelheiten der folgenden Argumentation, die deren ägyptologische Materialbasis betreffen, wird der interessierte Leser auf diese Arbeit verwiesen. Dort gegebene Quellenverweise werden hier nicht wiederholt.
- 10 Dasselbe Thema findet sich in der »Vergänglichkeitsklage« der zeitgenössischen Harfnerlieder; vgl. dazu Assmann, J. (1977).
- 11 Der Begriff der »Nachfolge« gilt aber nur, wie gleich zu zeigen sein wird, mit erheblichen Einschränkungen. Überhaupt scheint hier eine Dialektik im Spiel, die eine vergleichende Untersuchung lohnen würde. Die Tradition wird im gleichen Maße als »Vergangenheit« interessant, wie man sich von ihr löst.
- 12 Moralistik im Sinne von Balmer, H. P. (1981), der auf S. 30 f. eine sehr

- treffende Charakteristik der ägyptischen Literatur des Mittleren Reiches gibt. Zum Einzelnen vgl. Assman, J. (1983a).
- 13 Ich verweise für alle Einzelheiten nochmals auf Assmann, J. (1983a).
- 14 Das ist Gegenstand meiner Studie Assmann, J. (1983a).
- 15 Die beste Anthologie dieser Lyrik: Schott, S. (1950). Zur Liebeslyrik vgl. ferner Hermann, A. (1959); zu den Harfnerliedern s. die in Anm. 10 genannten Arbeiten.
- 16 Es wäre wohl die Überlegung von Kennern wert, ob sich nicht im alexandrischen Hellenismus ähnliches wiederholt hat: philologisch-restaurative Aufarbeitung der Tradition als Vergangenheit, verbunden mit neuen Formen einer bewußt anspruchslosen Lyrik (Kallimachos) im Kontext intensiver interkultureller Kontakte.

Literatur

- Assmann, J. (1977), »Fest des Augenblicks, Verheißung der Dauer. Die Kontroverse der ägyptischen Harfnerlieder«. In: *Fragen an die altägyptische Literatur (Gedenkschrift E. Otto)* (1977). Wiesbaden. S. 55-84.
- Assmann, J. (1983), »Schrift, Tod und Identität. Das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten«. In: ders./Assmann, A./Hardmeier, C. (Hgg.) (1983), *Schrift und Gedächtnis*. München. S. 64-93.
- Assmann, J. (1983a), »Gibt es eine Klassik in der ägyptischen Literaturgeschichte? Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Ramessidenzeit«. In: *21. deutscher Orientalistentag 1983 (Supplement der ZDMG)*.
- Assmann, J. (1983b), »Die Gestalt der Zeit in der ägyptischen Kunst«. In: ders./Burkard, G. (Hgg.) (1983), *Genese und Permanenz pharaonischer Kunst*. Heidelberg. S. 11-32.
- Assmann, J. (1983c), »Königsdogma und Heilserwartung. Politische und Kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten«. In: Hellholm, D. (Hg.) (1983) *Apocalypticism in the Mediterranean World and in the Near East*. Tübingen. S. 345-377.
- Balmer, H. P. (1981), *Philosophie der menschlichen Dinge. Die europäische Moralistik*. Bern/München.
- Bergmann, J. (1968), *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isis-Aretologien*. Uppsala.
- Bollack, J. (1971), »Mythische Deutung und Deutung des Mythos«. In: Fuhrmann, M. (Hg.) (1971), *Terror und Spiel. (Poetik und Hermeneutik 4)*. München. S. 67-119.
- Brunner, H. (1970), »Zum Verständnis der archaisierenden Tendenzen der ägyptischen Spätzeit«. In: *Saeculum 21* (1970). S. 150-161.
- Eliade, M. (1966), *Kosmos und Geschichte*. Hamburg.

- Fox, M. V. (1977), »A Study of Antef«, In: *Orientalia* 46 (1977). S. 393 bis 423.
423.
- Gardiner, A. H. (1959), *The Royal Canon of Turin*. Oxford.
- Gomaà, F. (1973), *Chaemwese, Sohn Ramses' II., Hohepriester von Memphis*. (Ägyptologische Abhandlung 27).
- Goody, J. (1977), *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge.
- Griffiths, J. Gw. (1983), »Atlantis and Egypt«, In: *The Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 13 No. 1, S. 10-28.
- Helck, W. (1952), »Die Bedeutung der ägyptischen Besucherinschriften«. In: *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Geschichte* 102 (1952). S. 39-46.
- Hermann, A. (1959), *Altägyptische Liebesdichtung*. Wiesbaden.
- Hornung, E. (1982), »Zum altägyptischen Geschichtsbewußtsein«. In: *Archäologie und Geschichtsbewußtsein (Kolloquium zur allgemeinen und vergleichenden Archäologie 3)*. München. S. 13-30.
- Iversen, E. (1975), *Canon and Proportions in Egyptian Art*. Warminster.
- Junge, F. (1983), »Sprachstufen und Sprachgeschichte«. In: 21. *Deutscher Orientalistentag 1983 (Supplement der ZDMG)*.
- Kaiser, M. (1969), »Herodots Begegnung mit Ägypten«. In: Morenz, S. (Hg.) (1969), *Die Begegnung Europas mit Ägypten*. Zürich/Stuttgart. S. 245-251.
- Kaiser, W. (1967), »Zu den Quellen der ägyptischen Geschichte Herodots«. In: *Zeitschrift für ägyptische Sprache* 94 (1967). S. 93 ff.
- Kakosy, L. (1964a), »Ideas about the fallen State of the World in Egyptian Religion: Decline of the Golden Age«. In: *Acta Or.* 17 (1964). S. 205 ff.
- Kakosy, L. (1964b), »Urzeitmythen und Historiographie im alten Ägypten«. In: *Neue Beiträge zur Geschichte der alten Welt*. (1964) S. 57 ff.
- Kubler, G. (1962), *The Shape of Time*. (Dt. Übersetzung: Frankfurt/Main 1982).
- Lloyd, A. B. (1975), *Herodotus Book II, Introduction (E.P.R.O. 43)*. Leiden. S. 127-140.
- Morenz, S. (1975), »Traditionen um Menes. Beiträge zur überlieferungsgeschichtlichen Methode in der Ägyptologie II«. In: ders. (1975), *Religion und Geschichte des alten Ägypten. Gesammelte Aufsätze*. Weimar.
- Müller, H. W. (1973), »Der Kanon in der ägyptischen Kunst«. In: *Der »vermessene« Mensch*. (1973). München.
- Nagy, I. (1973), »Remarques sur le souci d'archaïsme en Egypte à l'époque Saïte«. In: *Acta Antiqua Scient. Hungar.* 21 (1973). S. 53-64.
- Nassen, U. (Hg.) (1979), *Texthermeneutik. Aktualität, Geschichte, Kritik*. Paderborn.
- Otto, E. (1968), »Das »Goldene Zeitalter« in einem ägyptischen Text«. In:

Religions en Egypte hellénistique et romaine. Colloque de Strasbourg
1967. *Bibl. CESS*. Paris. S. 93-108.

Ranke, H. (1931), »Vom Geschichtsbilde der alten Ägypter«. In: *Chronique d'Egypte* 6 (1931). S. 277-286.

Reymond, E. A. E. (1969), *The Mythical Origin of the Egyptian Temple*.
Manchester.

Schott, S. (1950), *Altägyptische Liebeslieder*. Zürich.

Schott, R. (1968), »Geschichtsbewußtsein schriftloser Völker«. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 12 (1968). S. 166-205.

Teichmann, F. (1978), *Der Mensch und sein Tempel: Ägypten*. Stuttgart.

Wildung, D. (1969), *Die Rolle ägyptischer Könige im Bewußtsein ihrer Nachwelt. (Münchner ägyptologische Studien 17)*. München.

Wildung, D. (1974), »Aufbau und Zweckbestimmung der Königsliste von Karnak«. In: *Göttinger Miszellen* 9 (1974). S. 41-48.