

Kulturelles Gedächtnis als normative Erinnerung. Das Prinzip ‚Kanon‘ in der Erinnerungskultur Ägyptens und Israels

von

JAN ASSMANN

I. Schrift

1. Die Schrift als Prinzip der Bewahrung und der Veränderung

Der österreichische Kulturwissenschaftler Thomas Macho hat einmal in einem Interview die Kulturen als Inseln im Ozean des Vergessens bezeichnet. Alle Kultur ist ein Kampf gegen das Vergessen. Dieser Gedanke ist unmittelbar einleuchtend und faszinierend. Läßt sich nicht diese ganze unablässige Arbeit an den kulturellen Formen, dieses ständige Sichtbarmachen und Artikulieren, dieses Herausstellen und Bewahren, als ein einziges mnemotechnisches Projekt verstehen, Merkzeichen zu schaffen im Kampf gegen die Furie des Verschwindens und Vergessens, Haltepunkte aufzurichten im Strom des Wandels und des Zerfalls?¹

Im gleichen Zusammenhang bestreitet der österreichische Schriftsteller Robert Menasse (Verfasser zweier philosophischer Zeitromane), daß Gedächtnis und Erinnerung angeborene menschliche Eigenschaften seien und hält sie für sekundäre, relativ späte Erfindungen. Anders, so meint er, sei die lange Dauer der Vor- und Frühgeschichte gar nicht zu erklären. Das Feuer mußte hunderttausendemale neu entdeckt, das Rad hunderttausendemale neu erfunden werden, weil es sich um eine erinnerungslose Welt handelte. Erst mit der Erfindung aller Erfindungen, der Erfindung des Gedächtnisses, konnten Erfindungen weitergegeben werden. Gemeint ist die Schrift, zunächst im allgemeinen Sinne einer Notation von Gedächtnisinhalten und dann im speziellen Sinne der Notation von Sprache.

¹ Ich beziehe mich hier auf eine im österreichischen Rundfunk gesendete Studie von Wolfgang Müller-Funk über „Erinnern und Vergessen“.

In dieser dramatischen Zuspitzung stimmt das natürlich nicht. Gerade die Vor- und Frühgeschichte als akademische Disziplin mit ihren Datierungsmethoden und Periodisierungen kann uns da eines besseren belehren. Die Voraussetzung dafür, daß sich Artefakte datieren lassen, ist, daß Neuerungen nicht ständig wieder vergessen wurden und verloren gingen. Bekanntlich ist das Gegenteil der Fall. Die Entwicklung der Artefakte folgt den Regeln der Traditionsbildung. Es handelt sich hier nicht um ein diffuses Sammelurium, sondern um Verteilungen, die eine klare zeitliche Ordnung, ein „shape of time“ erkennen lassen.² Es gibt Systeme formaler Gemeinsamkeiten, „Stile“, die sich in der Zeit entfalten und im Raum verteilen. Es gibt Sequenzen solcher Stile, die eine Periodisierung der kulturellen Entwicklungszeit erlauben. All das sind Ausprägungen von Gedächtnis. Schon die Welt der primitiven Werkzeuge läßt sich daher als eine Erinnerungskultur verstehen, die bemüht ist, einmal gefundene Verbesserungen, Problemlösungen und Veränderungen zu bewahren und die in ihrer formalen Konstanz und Entwicklung die Grundlagen eines von Generation zu Generation weitergegebenen und sich allmählich erweiternden Wissensvorrats erkennen läßt.

Und doch läßt sich nicht verkennen, daß die Erfindung der Sprach-Schrift und die Gründung von Staaten – beides gehört typischerweise zusammen – einen dramatischen Einschnitt bedeutet in der Gestalt der Zeit, d.h. der Ausprägung der chronologischen Struktur in den kulturellen Hervorbringungen. Die Welt der symbolischen Formen, die der Mensch aus sich herausstellt und mit der er sich eine symbolisch organisierte Umwelt schafft, scheint von jetzt an einem besonderen Wandel ausgesetzt zu sein. Die Perioden der Ur- und Frühgeschichte zählen nach Jahrtausenden und -Zehntausenden. Diese Form der Zeit ändert sich nun grundsätzlich. Wenn man den Begriff des Stils als das Gedächtnis der Formen bezeichnen kann, als den Inbegriff aller Merkmale, in denen ein Objekt seine Zugehörigkeit zu einer Zeit, einer Gruppe und einer Funktion signalisiert, dann scheint sich dieses Gedächtnis im Laufe der Kulturentwicklung von einem Langzeit- zu einem Kurzzeitgedächtnis zu wandeln. Stile, in der Vor- und Frühgeschichte Phänomene der ‚longue durée‘, werden zu Exponenten immer rasanteren Wandels. Zwischen den Uraufführungen von ‚Così fan tutte‘ und ‚Die Walküre‘ liegen genau achtzig Jahre. Was heißt hier Memoria? Gegen welche Art von Vergessen wird hier angearbeitet? Wird hier nicht Vergessen eher befördert, Wandel beschleunigt?

² GEORGE KUBLER, *The Shape of Time. Remarks on the History of Things*, New Haven 1962; dt. *Die Form der Zeit*, Frankfurt 1982.

Die Kultur scheint das überhaupt erst hervorzubringen, wogegen sie ankämpft. Sichtbar machen ist alles andere als haltbar machen, und artikulieren alles andere als konservieren. Im Gegenteil: Gerade die Sichtbarkeit setzt kulturellen Sinn der Veränderung aus. Das wissen die Ethnologen am besten. Sie gehen ja bei ihrer Untersuchung schriftloser Kulturen von der Voraussetzung aus, daß sich hier im Schutz der Unsichtbarkeit des Gedächtnisses archaische Kulturzustände erhalten haben könnten. Die Musikethnologie studiert nichtschriftliche Musikkulturen, z. B. im Orient und in Irland, um hinter die Aufführungsgeheimnisse mittelalterlicher Musik zu kommen, weil sich hier – so wird gewiß mit Recht unterstellt – seit tausend Jahren vergleichsweise wenig verändert hat. Je intensiver, so läßt sich folgern, das kulturelle Projekt der Objektivation, Artikulation und Notation vorangetrieben wird, desto stärker wird auch der Wandel betrieben und damit Vergessen gefördert. In der Welt der nichtschriftlichen Gedächtnisüberlieferung wird der Tradent daran gemessen, wieviel von dieser unsichtbaren Tradition er zu verkörpern und zu Gesicht und Gehör zu bringen vermag. In der Welt der schriftlichen Überlieferung dagegen wird er an dem gemessen, was er einer sichtbar gewordenen Tradition an Neuem und Eigenem hinzuzufügen hat. Daß das kein neuzeitliches Problem ist, sondern im Gegenteil zu den ältesten und allgemeinsten Erfahrungen der Schriftlichkeit gehört, belegt eindrucksvoll die Klage des Chacheperreseneb, eines ägyptischen Autors aus dem Anfang des 2. Jahrtausends:

O daß ich unbekannte Sätze hätte, seltsame Aussprüche,
 neue Rede, die noch nicht vorgekommen ist,
 frei von Wiederholungen,
 keine überlieferten Sprüche, die die Vorfahren gesagt haben.
 Ich wringe meinen Leib aus und was in ihm ist
 und befreie ihn von allen meinen Worten.
 Denn was gesagt wurde, ist Wiederholung
 und gesagt wird nur, was gesagt wurde.
 Man kann sich nicht mit den Worten der Vorfahren schmücken,
 denn die Nachkommen werden sie herausfinden.
 Hier spricht nicht einer, der schon gesprochen hat, sondern der erst sprechen wird,
 auf daß
 ein anderer finde, was er sagen wird.
 Nicht eine Rede, von der man nachher sagen wird:
 „das haben sie früher gemacht“,
 und auch keine Rede, die sagen wird:
 „leere Suche ist es, es ist erlogen“,
 und keiner wird seinen Namen Anderen erwähnen.
 Ich habe dies gesagt entsprechend dem, was ich gesehen habe,

angefangen von der ersten Generation bis zu denen, die nach uns kommen: sie haben das Vergangene nachgeahmt.
 O wüßte ich, was die anderen nicht wissen,
 was keine Wiederholung darstellt.³

In diesen Sätzen ist das Grundproblem der Schrift und des Stils auf den Punkt gebracht. Der mündliche Barde arbeitet im Zeichen der Wiederholung und der zyklischen Erneuerung. Sein Lied ist immer wieder neu, es „erneuert“ sich in jeder neuen Aufführung, auch wenn es traditionell und möglicherweise uralt ist. Vom schriftlichen Autor dagegen erwartet man das Neue: *unbekannte Lieder, fremdartige Aussprüche, neue Rede, die noch nicht vorgekommen ist, frei von Wiederholung*. Diesem Druck entspricht die veränderte Form, in der sich Zeit in der Schriftkultur ausprägt, die kürzeren Laufzeiten, rascheren Sequenzen, die präzisere, feinmaschigere Datierbarkeit. Solange sich Kultur im unsichtbaren Raum der Gedächtniskultur reproduziert, gibt es dieses Problem nicht, und auch die sichtbaren Erzeugnisse der Objektkultur wie Keramik, Werkzeuge, Textilerzeugnisse usw. haben am langsameren Rhythmus der Gesamtkultur Anteil. Wo aber die Schrift in die Zentralbereiche des kulturellen Gedächtnisses eindringt, ändert sich dieser Rhythmus und es entsteht jener Veränderungsdruck, dem die Kultur nun mit neuen Strategien der Stillstellung begegnen und gegensteuern muß. Kultur ist also noch nicht als solche Gedächtnis, jedenfalls nicht Langzeitgedächtnis. Sie ist Langzeit-Gedächtnis nur insofern, als sie Sinn- und Wissensbestände nicht nur zu objektivieren und sichtbar zu machen vermag, sondern auch Techniken der Bewahrung und Prinzipien der Veränderungsabstinez entwickelt, die der Tendenz zur Variation, Innovation und Akkomodation entgegenarbeiten. Diese Strategien lassen sich unter dem Begriff ‚Kanonisierung‘ zusammenfassen. Erst im Zusammenspiel von Visibilisierung und Kanonisierung wird Kultur zu einer Insel im Ozean des Vergessens, die Kontinuität über Jahrhunderte, ja sogar über Jahrtausende ermöglicht.

2. Die Schrift als Speicher und Denkmal

Warum gehen in der Geschichte die Erfindung der Schrift und die Entstehung von Staaten in aller Regel zusammen? Die intuitive Antwort würde wohl lauten: weil die Schrift jene großräumige Kommunikation ermöglicht,

³ Schreibrtafel BM 5645 rto. 2-7, ed. ALAN HENDERSON GARDINER, *The Admonitions of an Egyptian Sage*, Leipzig 1909, S.97-101; MIRIAM LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature I*, Berkeley 1973, S.146 f.; B.G. OCKINGA, *The Burden of Kha'kheperre'sonbu*, in: *Journal of Egyptian Archeology* 69 (1983) S.88-95.

die unerlässlich ist, um einen Staat zu gründen und zusammenzuhalten.⁴ Es scheint mir aber höchst fraglich, ob Kommunikation denjenigen Funktionskontext darstellt, in dessen Rahmen die ersten Schriftsysteme entwickelt wurden. Die Schrift dient grundsätzlich zwei Funktionen: der Speicherung und der Kommunikation. Diese beiden Funktionen gilt es sorgfältig auseinanderzuhalten. Im einen Falle bildet sie eine Exteriorisierung unseres Gedächtnisses, das sich mithilfe der Schrift Daten merken kann, die ihm ohne solche Unterstützung bald wieder entfallen würden, im anderen bildet sie eine Exteriorisierung der Stimme, die mit ihrer Hilfe Adressaten erreichen kann, die entweder im Raum oder in der Zeit weit entfernt sind. Es spricht nun alles dafür, daß die Schrift als ein Speichermedium, und nicht als ein Kommunikationsmedium erfunden wurde. Sie ist dort, wo wir ihre Ursprünge verfolgen können, aus Notationssystemen hervorgegangen, die alle im Dienst des Gedächtnisses (und nicht etwa der Stimme) standen. Es geht darum, Daten zu sichern und zu speichern, die aufgrund ihrer Zufälligkeit und/oder ihrer Komplexität keinen Ort im menschlichen Gedächtnis haben. Solche Daten fallen im Rahmen von komplexeren Wirtschafts- und Verwaltungssystemen an, wie sie mit frühen Staaten einhergehen. Die Schrift steht hier im Dienst einer ‚Buchführung‘ auf staatlicher Ebene, die mit den Mitteln des Gedächtnisses nicht mehr zu bewältigen ist. Die frühesten Schriftzeugnisse in Ägypten sind Königs- bzw. Häuptlingsnamen, Steuervermerke und Herkunftsangaben von Produkten. Sie stehen vollkommen eindeutig im Dienst einer Palastwirtschaft, die sich ihrer bedient, um eine großräumig und komplex gewordene Wirtschaft organisieren, kontrollieren und planen zu können. Die Schrift unterstützt das Gedächtnis und den Überblick der frühen Herrscher, die mit ihrer Hilfe ein bis dahin unbekanntes Maß an Kontrolle zu entfalten vermögen.

In Ägypten steht aber die Schrift darüber hinaus noch in einem anderen Funktionszusammenhang, den man als ‚Öffentliche Memoria‘ charakterisieren könnte. Hier geht es nicht um Speicherung, sondern um Sichtbarmachung, um die Schaffung einer Symbolordnung, in der das neue gemeinsame, allumfassende Projekt des Staates sich darstellen kann. Diese Symbolordnung ist in Ägypten in einer für diese Kultur typischen Weise mit dem Streben nach Ewigkeit im Sinne todüberdauernder Präsenz verbunden. Es handelt sich also um die Stiftung einer prospektiven Memoria, die auf die Zukunft gerichtet ist. Die frühesten Monumente dienen alle der Verewigung von Staatsaktionen wie Siege, Gründungen, Weihungen, usw.⁵ Sehr bald

⁴ Vgl. HAROLD INNIS, *Empire and Communications*, Oxford 1950.

⁵ HENRI ASSELBERGHS, *Chaos en beheersing: Documenten uit aeneolithisch Egypte*, Leiden

aber nehmen auch hohe Staatsbeamte an diesem ‚monumentalen Diskurs‘ teil und errichten sich Gräber, in deren Inschriften sie ihre Namen und Titel öffentlich und dauerhaft sichtbar aufzeichnen können.⁶

Aus diesen Ursprüngen im Dienst der Datenspeicherung und der öffentlichen, prospektiven Memoria hat sich die Schrift jedoch bald emanzipiert. Schon im dritten Jahrtausend entstehen in Mesopotamien und Ägypten sowohl Briefe als auch Literaturwerke, die einem Leser bzw. Vorleser einen Sinn übermitteln und nicht etwa ihn nur an schon Gewußtes erinnern wollen. Vor allem entstehen Texte, die Rahmenwissen vermitteln wollen. Andererseits genügt der Hinweis auf Platons Schriftkritik, etwa im Phaidros und im VII. Brief, um sich klarzumachen, daß noch zweitausend Jahre später genau dieses Unterfangen als illusorisch entlarvt werden konnte. Noch für Platon war die Schrift nichts als ein Notationssystem, ein mnemotechnisches Hilfsmittel, das einen Wissenden mithilfe äußerer Zeichen an etwas Gewußtes erinnern, aber nicht dieses Wissen einem Nichtwissenden übermitteln konnte. Sinn läßt sich nicht kodieren. Sinn ist immer ‚innen‘ und teilt sich nur im Miteinander-Leben mit; die Schrift ist ein Ensemble von Zeichen, das immer Gefahr läuft, ins Außen des gelebten und kommunizierten Sinns zu geraten. Diesen Innenraum nennen wir die Kommunikationssituation. Sie läßt sich mithilfe der Schrift dehnen, über räumliche und zeitliche Distanzen hinweg, aber sie läßt sich niemals in die Schrift verlegen. Die Schrift bildet einen Außenhorizont. Von der Kommunikationssituation abgekoppelt, stellt sie eine mehr oder weniger unorganisierte, unstrukturierte und entsprechend vieldeutige Zeichenmasse dar, mit der ein Leser bzw. Entzifferer nur in dem Maße etwas anfangen kann, als sich die sinn-determinierenden Elemente der Kommunikationssituation aus ihr erschließen lassen.

Was wir hier am Beispiel der Schrift entwickelt haben, gilt für Kultur insgesamt d. h. für das Insgesamt der kulturellen Objektivationen. Es wäre kurzschlüssig zu glauben, daß in ihnen ein Sinn nicht nur sichtbar, sondern zugleich auch ‚haltbar‘ geworden sei, den wir nur abzurufen brauchten bzw. mit den Mitteln historischer Analyse erschließen könnten. Damit so etwas möglich ist, bedarf es ganz anderer Institutionalisierungen von Permanenz als lediglich der Schrift. Die zerdehnte Situation bedarf der Schrift, das ist gar keine Frage. Ohne die Schrift (oder entsprechende Notationssysteme) läßt sich Kommunikation nicht in Raum und Zeit ausdehnen. Aber das ist

1961; WITNEY DAVIS, *Masking the Blow. The Scene of Representation in Late Prehistoric Art*, Berkeley 1992.

⁶ Vgl. dazu JAN ASSMANN, *Sepulkrale Selbstthematization im Alten Ägypten*, in: *Selbstthematization und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*, hg. v. ALOIS HAHN u. VOLKER KAPP, Frankfurt a. M. 1987, S. 208–232.

nur eine notwendige, keine hinreichende Bedingung. Noch viel weniger bringt die Schrift aus sich selbst heraus eine solche Zerdehnung und Permanenz in Gang. Die Schrift kann den Sinn und das Wissen nicht auf Dauer stellen. Sowie dieses Wissen zerfällt, verwandelt sich die Schrift in jene undeterminierte Zeichenmasse, die wir oben beschrieben haben. Die Lesbarkeit der Schrift ist nicht Sache der Schrift, sondern derer, die mit ihr umgehen. Das muß man sich immer wieder klar machen.

An diesem Punkt unserer Überlegungen möchte ich den Begriff ‚Erinnerungskultur‘ aufgreifen⁷ und ihn auf das beziehen, was der Schrift ihre längerfristige Lesbarkeit und der Kommunikationssituation ihre Dehnbarkeit sichert. Die Schrift, so haben wir gesagt, ist von Haus aus und auf weite Strecken ein Medium der Erinnerung, nicht der Kommunikation. Sie ist ein Notationssystem im Dienst des Gedächtnisses, ein Datenspeicher, und funktioniert nur im Zusammenspiel mit einer zugehörigen Erinnerungskultur, die für die andauernde Lesbarkeit – man möchte geradezu sagen: Bewohnbarkeit – der Texte sorgt. Denn um Bewohnbarkeit geht es: handelt es sich doch um eine symbolisch konstruierte Umwelt, die der Mensch in Gestalt kultureller Objektivationen erschafft, um sie gemeinsam bewohnen und in Gemeinschaft leben zu können. Auf diese soziale und politische Dimension des Zeichengebrauchs werden wir noch oft zurückkommen.

Ich möchte das im folgenden an zwei Kulturen erläutern, die es in der Anwendung des Prinzips ‚Kanon‘ zu einer ganz besonderen Form von Zeitresistenz und Kontinuität gebracht haben: Ägypten und Israel.

II. Ägypten: das Gedächtnis der Riten

Die Ägypter haben es bei der Ausbildung von Stil als dem Gedächtnis der Formen nicht bewenden lassen, kraft dessen jedes einzelne Erzeugnis sich in einen größeren Zusammenhang integriert. Sie haben darüber hinaus einen Stil zweiter Ordnung, einen Makro-Stil entwickelt, der Stilwandel verhindern soll. Stilwandel gehört aber definitorisch zum Begriff des Stils dazu; es gibt keinen Stil ohne das Element des Wandels. Stil sichert Datierbarkeit. Etwas ‚stilvoll‘ tun, sei es die Ausführung einer Handlung oder die Herstellung eines Objekts, bedeutet mehr als Routine bzw. Schablone, also die sklavische Reproduktion vorhandener Muster. Es bedeutet, das Muster auf hervorragende, besondere Weise zu erfüllen. Jedem Stil ist zugleich mit dem

⁷ Vgl. hierzu JAN ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, S. 29–86.

Zwang zur Normierung auch der Zwang zur Besonderung eingeschrieben.⁸ In Ägypten haben wir es nun mit einem Prinzip zu tun, das Datierbarkeit verhindern will, indem es die Ausprägung der chronologischen Struktur in den Erzeugnissen blockiert. So etwas gelingt nie vollkommen. Daher sind wir im Allgemeinen nicht in Verlegenheit, ägyptische Objekte und Texte einigermaßen präzise zu datieren. Andererseits läßt sich die Wirksamkeit eines gegenstrebigem, zeitübergreifende Formähnlichkeit erzwingenden Prinzips nicht verkennen. Dieses Prinzip nenne ich Kanon.⁹ Damit meine ich ein Variationsverbot. In der Musik bezeichnen wir als Kanon eine Form der Mehrstimmigkeit, bei der jede Stimme mit der anderen genau identisch ist und nur zeitversetzt einsetzt. Kanon meint hier das Prinzip einer Ästhetik der Identität, das durch verschärfte Regelbindung erzielt wird. In einem anderen Sinne spricht man aber auch vom Kanon der Heiligen Schrift und meint damit einen Bestand von Texten, der nicht verändert werden darf. Auch hier ist ein Variationsverbot in Kraft. Es geht aber nicht um Ästhetik, sondern um Autorität und Heiligkeit.

Wir wollen zunächst einen Blick werfen auf die ägyptischen Formen von Kanonisierung – im Sinne der Institutionalisierung von Permanenz – die hier das Wunder einer über dreitausendjährigen kulturellen Kontinuität ermöglicht haben. Der kulturelle Prohibitiv, die Tabuisierung von Veränderung und Innovation, kommt hier vor allem im Bereich des Ritus zum Tragen. Alles scheint hier von der Präzision der Wiederholung abzuhängen. Abweichungen und Improvisationen werden nach Möglichkeit ausgeschlossen. Daher sehen wir in diesem Bereich schon sehr früh die Schrift ihren Einzug halten, und zwar in Gestalt des „Vorlesepriesters“, des „Trägers der Schriftrolle“ (das ist die wörtliche Übersetzung des ägyptischen Titels *ḥrj-ḥꜣb*), der die heiligen Texte zu rezitieren hat. Der Vorlesepriester ist kein Schamane, kein Charismatiker, kein Ekstatiker. Sein Kontakt mit den höheren Mächten beruht einzig auf der Kenntnis der Schrift und seiner Fähigkeit zur

⁸ Vgl. ALBERT WENDT, *Leaves of the Banyan Tree* (Penguin), Harmondsworth 1981, S. 37: „When he [Tauloipepe] sensed that Toasa was listening attentively he knew he was displaying his thoughts in the right words in the right way. For method was everything to Toasa: style and technique were the justification for almost everything. If you had to do something, anything, you had to do it better than it had ever been done before. Even when you shat you had to do it with style, he remembered Toasa joking once“ (zitiert nach CHRISTIAN KAUFMANN, *Stil und Kanon. Zum Stilbegriff in der Ethnologie der Kunst – Versuch einer Standortbestimmung*, in: *Ethnologia helvetica* 16 (1992) S. 31–89, Zitat: S. 49 Anm. 41.

⁹ Vgl. hierzu ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis* (wie Anm. 7) Kap. II; DERS., *Viel Stil am Nil. Altägypten und das Problem des Kulturstils*, in: *Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*, hg. v. HANS ULRICH GUMBRECHT u. K. LUDWIG PFEIFFER, Frankfurt a. M. 1986, S. 518–536.

präzisen Rezitation. Er vermag zu bewirken, daß exakt derselbe Text zu exakt derselben Zeit im Rahmen derselben rituellen Gelegenheit erklingt und dadurch Handlung, Sinn und zeitlicher Ablauf zur Deckung kommen. Wir sehen diesen Priester mit seiner Schriftrolle in den Pyramidentempeln und Beamtengräbern des Alten Reichs agieren und finden ihn in gleicher Tracht und Ausrüstung 2500 Jahre später in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit wieder, und wir finden sogar unter den Texten, die in diesen späten Tempeln rezitiert werden, manche Pyramidentexte wieder, die sich in kulischem Gebrauch mehr oder weniger unverändert über zweieinhalb Jahrtausende und mehr erhalten haben. So gibt es z. B. im Berliner Museum einen Papyrus aus frühptolemäischer Zeit mit einer Sammlung von Kultrezitationen.¹⁰ Dieselbe Textzusammenstellung findet sich schon auf Särgen des frühen 2. Jahrtausends und die einzelnen Texte stehen bereits in den Pyramiden der 6. Dynastie (24. Jh. v. Chr.). Die Textüberlieferung ist verblüffend gut. Hier ist eine Liturgie im Rahmen der rituellen Schriftlichkeit über zweitausend Jahre und mehr hinweg getreulich gespeichert und im Kult immer wieder wortlautgetreu zur Aufführung gebracht worden.

Den kulturellen Imperativ oder Prohibitiv, dem diese Praxis folgt, hat der neuplatonische Philosoph Jamblich in seinem Buch über die Mysterien der Ägypter formuliert. Es geht um den Vorrang der alten Sprachen wie babylonisch und ägyptisch als heilige Sprachen: „Weil nämlich die Götter die gesamten Sprachen der heiligen Völker wie der Ägypter und Assyrer für heilig erklärt haben, sind wir der Ansicht, daß unser mündlicher Verkehr mit den Göttern sich in jener Ausdrucksweise abwickeln müsse, die den Göttern verwandt ist. Auch ist die Form der Aussprache mit den Göttern derart die ursprünglichste und älteste... Deshalb also halten wir an dem Gesetze ihrer Überlieferung unerschütterlich fest, da diese Form den Göttern eignet und ihnen angepaßt ist“ (VII.4). „Man muß also die alterwürdigen Gebetsformeln wie heilige Asyle behüten, immer als die gleichen und in gleicher Weise, während man weder irgendetwas von ihnen wegnimmt noch ihnen irgendetwas von anderswo zusetzt“ (VII.5). Die Griechen, so fährt er fort, sind neuerungssüchtig, „haben nichts Festes in sich und bewahren nichts so, wie sie es von irgendwem erhalten haben... Die Barbaren dagegen bleiben stets standhaft bei denselben Formeln, da sie von konservativem Charakter sind; eben deshalb aber sind sie sowohl den Göttern lieb als auch bringen sie den Göttern Formeln dar, die ihnen angenehm sind. Diese Formeln aber zu verändern, ist keinem Menschen unter gar keinen Umständen erlaubt“.

¹⁰ GEORG MÖLLER, Über die in einem späthieratischen Papyrus des Berliner Museums enthaltenen Pyramidentexte, Berlin 1900.

Das ist die rituelle Form und Begründung einer Institutionalisierung von Permanenz. Es geht hier nicht um den Sinn, und nicht um die normative Autorität der Texte, sondern allein um ihre präsentifikatorische Kraft, d. h. ihre Kraft, im Akt der Rezitation das Heilige zu vergegenwärtigen. Es geht darum, daß jede Aufführung des heiligen Textes eine exakte Wiederholung der vorhergehenden bildet. Jamblich begründet das mit der Unveränderbarkeit der Götter. Das Heilige verändert sich nicht, also darf in den symbolischen Formen, die es zur Gegenwart bringen („präsentifizieren“) keine Veränderung zugelassen werden. Diese Theologisierung des Ritus mutet zwar sekundär an, aber daran ist doch wohl soviel richtig, daß sich die auf exakte Wiederholbarkeit hin stillgestellten Handlungen und Rezitationen gewissermaßen einstimmen, zur Übereinstimmung bringen sollen mit etwas, das sich seinerseits exakt wiederholt. Die Riten und Rezitationen sind eine exakte Mimesis des kosmischen Lebens in der Kreisläufigkeit seiner natürlichen Abläufe wie Tag und Nacht, Sommer und Winter, Gestirnsbahnen, Nilüberschwemmung, Aussaat und Ernte, Verfall und Regeneration. Das Ziel dieser rituellen Mimesis ist zweierlei. Erstens soll die Menschenwelt mit den ihr eigenen Abläufen in diese heilige Kreisläufigkeit des kosmischen Lebens eingefügt werden, damit auch ihrem Verfall die Chance der Regeneration eröffnet (und das heißt in Ägypten vor allem: der Tod in Richtung auf neues Leben überwindbar gemacht) wird. Zweitens aber geht es in aller Deutlichkeit auch darum, dieses kosmische Leben selbst in seiner Kreisläufigkeit in Gang zu erhalten und die Zeit in ihrer kalendarischen Ordnung nicht nur zu beobachten, sondern zuallererst zu erzeugen. Der rituelle Kalender ist nicht einfach ein Abbild des Kosmos, sondern die kulturelle Form, die stabilisierend auf den Kosmos zurückwirkt. Dahinter steht nicht etwa, wie Jamblich meint, die Idee, daß die Götter konservativ sind und nichts anderes als immer wieder dieselben heiligen Formeln hören wollen, sondern das Bewußtsein, daß die zyklische Stabilität des Kosmos unablässig gefährdet ist und durch die rituellen Wiederholungen stabilisiert, in Gang gehalten werden muß. Die rituelle Institutionalisierung von Permanenz hat einen kosmischen Sinn, sie erzeugt kulturelle Ordnung, um kosmische Ordnung in Gang zu halten. Es handelt sich um eine wahrhaft kosmogonische Memoria. Die Welt wird erinnert, um sie zu bewahren gegen die ständig wirksame Tendenz zum Zerfall, zum Stillstand, zur Entropie, zum Chaos. Die Eskimos drücken das so aus: „Wir führen unsere alten Gebräuche fort, damit das Universum weiter besteht“.

Die kulturellen Aufwendungen für eine solche Institutionalisierung von Permanenz sind ungeheure. Sie wirken sich besonders auf zwei Gebieten aus. Das eine ist die Stillstellung der Sprache. Die Kultrezitationen machen den unausweichlichen Sprachwandel nicht mit. Die heiligen Texte werden in

ihrem Wortlaut, nicht in ihrem Sinn stillgestellt. Das führt zu einer Komplexitätssteigerung des kulturellen Systems. Man hat es nun mit zwei Sprachen zu tun, einer heiligen und einer profanen. Über die Jahrtausende können sich diese Sprachen sehr stark auseinanderentwickeln, so weit, daß sie als zwei verschiedene Sprachen gelernt werden müssen. Das war in Ägypten der Fall, und die Situation wurde noch dadurch verschärft, daß für die verschiedenen Sprachen auch verschiedene Schriften verwendet wurden. In der Spätzeit hatte sich die traditionelle Digraphie zu einer Trigraphie entwickelt: Demotisch für die aktuelle Umgangssprache, hieroglyphisch und hieratisch für die Kultsprache. Die Schriften und Sprachen müssen gelernt werden. Ferner entwickelt sich eine Technologie der Textüberlieferung. Die Texte müssen permanent abgeschrieben werden, da Papyrus mit der Zeit zerfällt. Wir wollen das alles unter dem Stichwort ‚Textpflege‘ zusammenfassen. Dazu gehört auch die Artikulation oder Explikation der kulturellen Semantik, also ‚Sinnpflege‘. Sie nimmt aber in Ägypten nicht die Form an, in der Sinnpflege üblicherweise vorkommt, nämlich die einer Auslegung der heiligen Texte. Zu einer Auslegungskultur im eigentlichen Sinne, in Form von Glossen und Kommentaren, kommt es in Ägypten nur ganz vereinzelt, ganz im Gegensatz zu Mesopotamien.¹¹ Dafür kommt es jedoch zu einer sehr hochstehenden theologischen und moralischen Reflexionsliteratur. Der kanonisierte Zentralbereich der Riten wird umgeben von einem wachsenden Bestand an Schrifttum.

Das andere Gebiet einer Institutionalisierung von Permanenz ist die Fixierung der künstlerischen Formensprache. Was Jamblich für die Sprache behauptet, behauptet Platon für die Kunst. So wie Jamblich zufolge die Ägypter sich Mühe gaben, die Lautgestalt der Texte zu konservieren, damit sie das Heilige zu vergegenwärtigen vermöchten, so haben sie sich Platon zufolge Mühe gegeben, die künstlerische Formensprache vor jeder Art von Veränderung zu schützen, damit die Wahrheit des „Schönen“, die ein für alle mal erkannte und als verbindlich festgesetzte Form des Schönen, durch spätere Veränderungen nicht verfehlt und verdunkelt würde.

In den *Gesetzen* schreibt Platon, die Ägypter hätten in ihren Tempeln die Vorbilder oder Standardtypen – der griechische Ausdruck lautet: *schemata* – dargestellt, in denen man „das Schöne“ für alle Zeiten verbindlich erkannt und 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 Tem-

¹¹ Vgl. hierzu: Text und Kommentar, hg. v. JAN ASSMANN u. BURKHARD GLADIGOW (im Druck).

pein auch dar, was und wie etwas schön sei. Darüber hinaus 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 zehntausend Jahren gemalt oder plastisch dargestellt wurden (und ich meine das nicht wie man so sagt, sondern buchstäblich vor zehntausende Jahren) im Vergleich mit den Kunstwerken der heutigen Zeit weder schöner noch häßlicher sind, sondern genau dieselbe künstlerische Vollendung zeigen“ (legg. 656 d–67a).¹²

Diese Geschichte hat einen wahren Kern. Er liegt in der einzigartigen Konsequenz, mit der die Ägypter an der realistischen Bildlichkeit der Hieroglyphenschrift festgehalten haben. Das Prinzip der ägyptischen Hieroglyphenschrift beruht auf einem Höchstmaß an Ikonizität. Die Schriftzeichen bleiben immer auch als Bilder lesbar. Die Hieroglyphen beziehen sich daher sowohl, wie andere Schriftzeichen auch, auf Sprache, als auch, im Gegensatz zu anderen Schriftzeichen, auf Dinge, und zwar in einer realistischen, von Bilddarstellungen nicht unterschiedenen Weise. Da die Ägypter aber zwischen Schrift, und zwar Hieroglyphenschrift, und Bildkunst nicht streng unterschieden haben, gilt die Fixierung der Schrift für die Kunst insgesamt. Die Hieroglyphenschrift galt als eine Abteilung der Kunst und als eine Sonderschrift, die nur die Künstler zu erlernen brauchten. In der Spätzeit wuchsen Schrift und Kunst noch enger zusammen. Die Griechen sehen den Unterschied offenbar nicht mehr; Platon spricht von Kunst und meint offenbar Schrift, und Plotin beschreibt als Schrift, was wir als Ikonographie einstufen würden.¹³ Hier scheint nun ebenfalls der Gedanke des Heiligen maßgeblich, den Jamblich für die Sprache formuliert hat. Das ägyptische Wort für Hieroglyphen ist *mdt ntr*, „Gottesworte“. Der Gedanke einer unveränderlichen „Göttersprache“, wie ihn Jamblich mit Bezug auf das Sprachsystem skizziert, bezieht sich bei den Ägyptern auf das Schriftsystem, und zwar speziell auf die bildliche Hieroglyphenschrift und das heißt auf die Monumentalkunst insgesamt.

¹² Vgl. hierzu ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis (wie Anm. 7) S. 171–174 u. 190–194.

¹³ „Die ägyptischen Weisen bedienen sich, sei es aufgrund strenger Forschung, sei es instinktiv, bei der Mitteilung ihrer Weisheit nicht der Schriftzeichen zum Ausdruck ihrer Lehren und Sätze als der Nachahmungen von Stimme und Rede, sondern sie zeichnen Bilder und legen in ihren Tempeln in den Umrissen der Bilder den Gedankengehalt jeder Sache nieder, so daß jedes Bild ein Wissens- und Weisheitsinhalt, ein Objekt und eine Totalität, obschon keine Auseinandersetzung und Diskussion ist. Man löst dann den Gehalt aus dem Bilde heraus und gibt ihm Worte und findet den Grund, warum es so und nicht anders ist.“ PLOTIN, Über die geistige Schönheit, V 8,6, zitiert nach FRANK TEICHMANN, Die Kultur der Empfindungsseele. Ägypten – Texte und Bilder, Stuttgart 1990, S. 184.

Ritus und Monumentalkunst sind daher die beiden Gebiete, auf denen in Ägypten das Prinzip ‚Kanon‘ durchgesetzt wird. Durch die schriftliche Aufzeichnung der Riten soll deren perfekte Wiederholbarkeit sichergestellt werden,¹⁴ und durch die Stillstellung der monumentalen Formensprache inklusive der Hieroglyphenschrift die maximale Lesbarkeit der „Gottesworte“ als der Zeichen, in denen die Ägypter das Heilige ansprechen und vergegenwärtigen zu können glaubten. Die beiden Gebiete hatten ihren institutionellen Ort in einer einzigen kulturellen Institution, die auf ägyptisch „Lebenshaus“ heißt, und zwar deswegen, weil sie das Zentrum dieser kulturellen Arbeit einer Bewahrung und Inanghaltung des kosmischen, politischen und sozialen Lebens bildet. Hier werden Sprache und Schrift gelernt, werden die Texte kopiert und werden die philosophischen und theologischen Werke kompiliert und gesammelt.

Soviel zur ägyptischen Erinnerungskultur und ihren Institutionalisierungen von Permanenz und Kontinuität. Sie steht im Zusammenhang eines Weltbilds, das von der Inanghaltungsbedürftigkeit des Kosmos überzeugt ist. Der Kult ist ein *officium memoriae*. Die Welt wird erinnert und rituell inszeniert, um sie in Gang zu halten. Der Ägypter war davon überzeugt, daß sie untergehen würde, wenn er in dieser kulturellen Gedächtnisarbeits nachließ.

III. Israel: das Gedächtnis der Schrift und ihrer Auslegung

In Israel nehmen die Prozesse der Verschriftung und Kanonisierung ihren Ausgang nicht vom Ritus, sondern vom Gesetz. Und zwar geht es auch hier nicht einfach um Datenspeicherung im normalen Sinne, sondern um die Sicherung des hochverbindlichen, unter keinen Umständen zu verändernden kulturellen Grund-Textes. In Ägypten war das der Ritus, und von seiner identischen Bewahrung und zyklischen Aufführung hing alles andere ab. In Israel war es die Torah. Um das zu verstehen muß man sich zunächst den Schritt klarmachen, den Israel mit der Verschriftung der Gesetze vollzog. Im allgemeinen sieht man darin nicht viel anderes als die Übernahme mesopotamischer Formen der Rechtsverschriftung, die dort bis ins 3. Jahrtausend zurückreichen.¹⁵ Das scheint mir jedoch verfehlt. In Mesopotamien

¹⁴ Vgl. EMILE CHASSINAT, *Le temple d'Edfou III*, 1928, S.361–62: „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 sollt“.

¹⁵ HANS G. KIPPENBERG, *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang*

haben wir es mit Rechtsbüchern zu tun. Die Torah dagegen ist ein Gesetzbuch. Der Unterschied ist fundamental. Ich würde ihn in kurzen Worten folgendermaßen charakterisieren.¹⁶

Das Rechtsbuch ist eine Gattung der bürokratischen Wissensliteratur, die in Mesopotamien bekanntlich in einzigartiger Weise entwickelt ist. Das Rechtsbuch ist aber kein Kodex, d. h. kein Gesetzbuch: es hat keinen präskriptiven, absolut bindenden Charakter. Wir haben es hier mit zwei ganz verschiedenen Funktionen von Schrift zu tun. Die eine Funktion der Schrift ist die der Speicherung, im Sinne einer Extension und Exteriorisierung des Gedächtnisses,¹⁷ die andere ist die der verbindlichen Veröffentlichung, im Sinne einer Extension und „Exkarnation“ – diesen Begriff übernehme ich von Aleida Assmann¹⁸ – des höchstrichterlichen (legislativen oder iudicativen) Machtworts. Im einen Fall unterstützt die Schrift das Gedächtnis, im anderen die Stimme. Im einen Fall wird ein Gesetz aufgeschrieben, weil es gilt (und überdauert als Schrifttext die Zeit seiner Geltung, während sonst mit der Geltung auch die Erinnerung daran verschwinden würde), im anderen Fall gilt ein Gesetz, weil es geschrieben steht. Diese Funktion könnte man ‚performativ‘ nennen: hier wird mit den Mitteln der Schrift eine sprachliche Handlung vollzogen.¹⁹ Ein Gesetzbuch als Kodifikation geltenden Rechts gehört zur performativen Schriftlichkeit. Es stellt den Sachverhalt einer Rechtsordnung her, den sie beschreibt. Das Rechtsbuch dagegen stellt die für die Formulierung von Gesetzen und Urteilen notwendige Wissenstradition bereit, aber gibt diese Gesetze und Urteile nicht in verbindlicher Weise vor. Es ist eine Hilfe, aber keine Vorschrift bei der Rechtsfindung. Die Legitimität der Gesetze entspringt nicht einer kodifizierten Tradition, sondern der jeweiligen königlichen Autorität. Die Gesetze müssen immer neu vom König in Kraft gesetzt oder verändert werden. Die Schriftlichkeit allein sichert ihnen weder Legitimität noch Autorität.

Wo es einen König gibt, zu dessen Hauptaufgaben es gehört, Gesetze zu

mit der antiken Stadtherrschaft, Frankfurt a. M. 1991, S. 157 ff. mit Hinweisen auf einschlägige Literatur.

¹⁶ Zum Folgenden vgl. Rechtskodifizierung und soziale Normen im interkulturellen Vergleich, hg. v. HANS JOACHIM GEHRKE (Script Oralia 66) Tübingen 1994.

¹⁷ Vgl. hierzu v. a. ANDRÉ LEROI-GOURHAN, *Le geste et la parole*, Bd. 2: *La mémoire et les rythmes*, Paris 1965.

¹⁸ ALEIDA ASSMANN, *Exkarnation: Über die Grenze zwischen Körper und Schrift*, in: *Interventionen 2*, hg. v. ALOIS M. MÜLLER u. JÖRG HUBER, Basel 1993, S. 159–181.

¹⁹ Zum Phänomen performativer Schriftlichkeit vgl. JAN ASSMANN, *Inscriptional Violence and the Art of Cursing: A Study of Performative Writing*, in: *Stanford Literature Review* 9 (1992) S. 43–65 (deutsch in: *Schrift*, hg. v. HANS ÜLRICH GUMBRECHT u. K. LUDWIG PFEIFFER, München 1993).

erlassen und in Kraft zu setzen, braucht man kein Gesetzbuch; im Gegenteil: das würde die legislative Kompetenz des Königs in ungebührlicher Weise einschränken. Das Gesetzbuch ersetzt daher in gewisser Weise den König. Und genau dies ist der entscheidende Punkt. Die Torah tritt an die Stelle des altorientalischen Rechtskönigtums. Sie verschriftet nicht das juristische Wissen, sondern das königliche Machtwort, das aufgrund dieses autoritativen Anspruchs als Wort Gottes kodifiziert wird. Dadurch wird man von einem Königtum unabhängig. Dieser Schritt hat in den altorientalischen Schriftkulturen aus guten Gründen keine Parallele, wohl aber in einigen Stadtstaaten des archaischen Griechenlands, vor allem in Kreta sowie in unteritalischen Kolonien.²⁰

Die Entstehung eines so neuartigen Textes im Zentrum der Kultur, des als Rechtsbuch verschrifteten königlichen Machtworts, wirkt sich auch transformierend auf Kult und Ritus aus. Und zwar ändert sich das Einbettungsverhältnis von Text und Kult. In Ägypten dient der heilige Text dem Kult. Das Eigentliche, den Kern des Geschehens, bildet die heilige Handlung. Der Vorlesepriester assistiert dem Hauptpriester. In Israel dagegen dient der Kult dem Text, seiner Verlesung, Auslegung und Beherzigung. Das gilt natürlich nicht von Anfang an. Es bezeichnet vielmehr den Endpunkt einer Entwicklung, die vermutlich mit der Zerstörung des Ersten Tempels beginnt und mit der Zerstörung des Zweiten Tempels und der Gründung von Synagoge und Lehrhaus ans Ziel kommt.

Die Torah will aber mehr sein als ein Gesetzbuch in der Hand des Richters. Sie will zugleich kultureller Text sein. In der übrigen Alten Welt wurden die kulturellen Texte ursprünglich ebensowenig verschriftlicht wie die Gesetze. Sie strahlen wohl in die Schriftkultur und ihre verschiedenen Gattungen aus. Ihr eigentlicher Ort aber sind die mündliche Überlieferung und die festlich wiederkehrenden Anlässe ihrer Begehung. Der Osirismythos etwa kommt in Ägypten nie zusammenhängend zur Niederschrift. Er ist im kulturellen Bewußtsein der Ägypter ebenso „inkarniert“ wie das Gesetz im Herrscher. Man lagert derart inkarnierten kulturellen Sinn nicht ohne Not aus in die Schriftlichkeit. Er ist gut aufgehoben in den Formen der Transmission, Zirkulation und Kommunikation, die das kulturelle Leben auch ohne Zuhilfenahme der Schrift vorsieht und die man als Institutionen und Medien einer ‚kulturellen Mnemotechnik‘ verstehen kann.

Solches Aufgehobensein, solche Reinkarnation im lebendigen Gedächtnis und in der Kommunikation strebt die Torah auch an.²¹ So kommt es zu

²⁰ Vgl. hierzu KARL JOACHIM HÖLKEKAMP, *Written Law in Archaic Greece*, in: *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 38 (1992) S.87–117

²¹ Ähnliches gilt übrigens auch, einem Hinweis von HANS JOACHIM GEHRKE zufolge, für die

dieser Fülle an mnemotechnischen Vorkehrungen, die das Buch Deuteronomium gegen das Vergessen trifft.²² Die Torah will nicht nur aufgezeichnet und sichergestellt sichtbar, dauerhaft und für alle zugänglich im Zentrum der kulturellen Zeichen aufgestellt sein.²³ Sie will auch zirkulieren und kommuniziert werden, in aller Herzen und in aller Munde sein, man soll ständig von ihr reden und unablässig an sie denken.²⁴ Sie ersetzt nicht nur den König und sein Machtwort. Sie ersetzt zugleich auch die mündliche Überlieferung und den Festkalender ihrer Zirkulation. Sie strebt aus der Schrift zurück in die Herzen der Menschen. Diesem Ziel dient der Kult. Schon im Deuteronomium wird festgelegt, daß die gesamte Torah alle sieben Jahre während des Laubhüttenfestes verlesen werden soll.²⁵ Im Buch Nehemia wird eine solche Verlesung geschildert.²⁶ Hier nimmt etwas seinen Anfang, was beim jüdischen und christlichen Wortgottesdienst endet, der ganz im Dienst der

Gesetzeswerke im archaischen Kreta, die nach einer Notiz bei Aelian in Verbindung mit Melodien auswendig gelernt wurden. Der musische Lernstoff bestand an erster Stelle aus den Gesetzen, dann kamen Götterhymnen und zuletzt Loblieder auf verdiente Vorfahren.

²² Diesen Aspekt des Deuteronomiums als „Paradigma kultureller Mnemotechnik“ habe ich in meinem Beitrag zu: *Mnemosyne, Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, hg. v. ALEIDA ASSMANN u. DIETRICH HARTH, Frankfurt a. M. 1991, S. 337–355 dargestellt, sowie kürzer in: *Das kulturelle Gedächtnis* (wie Anm. 7) S. 212–228.

²³ Dtn 27,2–8: „Und dann, wenn ihr über den Jordan in das Land zieht, das der Herr, dein Gott, dir geben will, sollst du dir große Steine aufrichten und sie mit Kalk tünchen und sollst, wenn du hinüberziehst alle Worte dieses Gesetzes darauf schreiben. (...) Wenn ihr nun über den Jordan gegangen seit, so sollt ihr diese Steine aufrichten, wie ich euch heute gebiete, auf dem Berge Ebal, und du sollst sie mit Kalk tünchen. (...) Und du sollst alle Worte dieses Gesetzes recht deutlich auf die Steine schreiben“. Die Erfüllung dieser Vorschrift wird in Jos. 8, 30–35 berichtet.

²⁴ Dtn 6,7 vgl. 11,20: „Und du sollst sie deinen Kindern einschärfen und sollst davon reden, wenn du in deinem Hause sitzt und wenn du auf den Wegen gehst, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst“. Vgl. auch die Mahnung des Herrn an Josua, nach Moses Tod: „Von diesem Gesetzbuch sollst du allezeit reden und darüber nachsinnen Tag und Nacht“ (Jos 1,8).

²⁵ Dtn 31, 9–13: „Dann schrieb Mose dieses Gesetz auf ... und gebot seine turnusmäßige Verlesung vor allem Volk, alle sieben Jahre am Laubhüttenfest“. Dies entspricht der in hethitischen Verträgen üblichen Anordnung, den Vertragstext in regelmäßigen Abständen zu verlesen, s. VIKTOR KOROSEK, *Hethitische Staatsverträge. Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung* (Leipziger rechtswissenschaftliche Studien 60) Leipzig 1931, S. 101 f.

Vgl. auch die Bestimmung am Schluß des „Testaments“ des hethitischen Königs Hattusilis I (16. Jahrhundert v. Chr.): „... und diese Tafel soll man dir (sc. dem Thronfolger) monatlich immer vorlesen; so wirst du meine Worte und meine Weisheit immer wieder einprägen“ (LAROCHE, *Catalogue des textes hittites*, Nr. 6, nach H. CANCIK/H. MOHR, „Erinnerung/Gedächtnis“, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 2, Stuttgart 1990, S. 299–323, 314).

²⁶ Esra liest beim Laubhüttenfest Tag für Tag, vom ersten bis zum letzten, dem Volk die Torah vor (Neh. 8,1 und 18).

Verlesung und Auslegung der Heiligen Schrift steht. Dadurch wird der Tempel überflüssig. Die Torah ersetzt tendenziell nicht nur den Herrscher, sondern auch den Tempel.

Damit ändert sich auch der Sinn des Ritus. Er dient nun nicht mehr der Inganghaltung der Zeit, sondern der Erinnerung, und zwar in einem viel engeren und prägnanteren Sinne, als das für die ägyptische Erinnerungskultur zutrifft. Dort wird die Welt erinnert, um sie in Gang zu halten. In Israel tritt der souveräne Wille Gottes an die Stelle einer vom Menschen durch kulturelle Anstrengungen aufrechtzuerhaltenden kosmischen Kontinuität. Im Zeichen einer solchen ‚Theologie des Willens‘ darf sich die kulturelle Memoria der Aufgabe enthoben fühlen, die Welt in ihrer sinnhaften Ordnung zu erinnern. An die Stelle der Welterinnerung tritt die Geschichtserinnerung. Damit tritt hier eine ganz andere Zeit in den Vordergrund: die lineare Zeit. Es ist natürlich nicht so, daß es zwei Zeiten gibt, die eine kreisförmig, die andere linear. Es handelt sich vielmehr erstens um ein Sowohl-Als auch, und nicht um ein Entweder-Oder, und zweitens um eine kulturelle Form und nicht um eine objektive physikalische Struktur. In den Kulturen spiegelt sich Zeit als geschichtliche Linie und als zyklische Erneuerung, als Geschichtszeit und als Erneuerungszeit.²⁷ Es gibt immer beides, aber in unterschiedlichen Dominanzverhältnissen. In Ägypten dominiert die Erneuerungszeit, in Israel die Geschichtszeit.

Was hat diese Transformation für die Erinnerungskultur zu bedeuten? Was bedeutet es, die kulturellen Anstrengungen kollektiver Erinnerung anstatt auf den Kosmos auf die Geschichte zu richten? Der Sinn dieser Umbuchung wird klar, wenn man sich vergegenwärtigt, um was für eine Geschichte oder Vergangenheit es sich handelt. Es wird ja nicht unterschiedslos alles erinnert in einem gleichsam historistischen Interesse daran, „wie es eigentlich gewesen“. Erinnert wird erstens die *eigene* Geschichte und zweitens wird sie erinnert in den Phasen ihrer *normativen Vergangenheit*.

Die normative Vergangenheit ist die Epoche, die unter gar keinen Umständen vergessen werden darf, weil aus ihr die verpflichtenden Impulse stammen, im Bezug auf welche jede Gegenwart sich zu legitimieren hat. Was das bedeutet, macht man sich am besten im Rückgang auf Nietzsche klar. Die Art von Gedächtnis, für die wir uns hier interessieren, die Erinnerung der eigenen Geschichte und Vergangenheit, hat niemand so klar herausgearbeitet wie Nietzsche in der zweiten Abhandlung seiner Schrift ‚Zur Ge-

²⁷ Diese Unterscheidung habe ich begründet und illustriert in meinem Beitrag zu dem von JÖRG HUBER und ALOIS M. MÜLLER herausgegebenen Band *Interventionen 3.* – Vgl. ARNALDO MOMIGLIANO, *Zeit in der antiken Geschichtsschreibung*, in: DERS., *Wege in die Alte Welt*, Berlin 1991, S. 38–58.

nealogie der Moral'. Hier geht es nicht um eine Gedächtnis*kunst* im Dienste des Lernens und der rhetorischen Performanz, sondern um eine Gedächtnis*pfl*icht im Dienst kollektiver Verantwortung. Diese Art von Gedächtnis hat nach Nietzsche ihren Ursprung im Obligationenrecht: Man braucht es, um Versprechen abgeben und Verpflichtungen eingehen zu können. „Eben dieses notwendig vergeßliche Tier, an dem das Vergessen eine Kraft, eine Form der starken Gesundheit darstellt, hat sich nun ein Gegenvermögen angezchtet, ein Gedächtnis, mit Hilfe dessen für gewisse Fälle die Vergeßlichkeit ausgehängt wird – für die Fälle nämlich, daß versprochen werden soll: somit keineswegs bloß als ein passives Nicht-wieder-los-werden-können des einmal eingeritzten Eindrucks, ... sondern ein aktives Nicht-wieder-los-werden-wollen, ein Fort-und-fort-wollen des einmal Gewollten, ein eigentliches Gedächtnis des Willens“. Das, sagt Nietzsche, ist „die lange Geschichte von der Herkunft der Verantwortlichkeit“. ²⁸ Gedächtnis, Gewissen, Verantwortung: das alles privilegiert eine lineare Form der Zeit. Hier geht es um Identität: darum, daß man morgen derselbe ist wie heute. Das Gedächtnis braucht, wer sich verpflichten muß, wer sich bindet. Kultur heißt Bindung und daher Gedächtnis.

In Israel bindet sich nun nicht nur, wie in Ägypten und wie im Normalfall der Kultur, der Mensch an den Mitmenschen und bedarf als Mitmensch eines Gedächtnisses, das seine Identität und Vertrauenswürdigkeit garantiert; hier bindet sich darüber hinaus das Kollektivsubjekt ‚Israel‘ an Gott und geht damit eine kollektive Verpflichtung ganz anderen Ausmaßes ein. ²⁹

²⁸ Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, hg. v. K. SCHLECHTA, München 1960, Bd. II, S. 799 f.

²⁹ Vgl. G. E. MENDENHALL, Law and Covenant in Israel and in the Ancient Near East, Pittsburg 1955 (dt. Recht und Bund in Israel und im Alten Vorderen Orient, Theologische Studien 64, 1960); KLAUS BALTZER, Das Bundesformular, 2. Aufl. Neukirchen 1964; MOSHE WEINFELD, Deuteronomy and the Deuteronomic School, Oxford 1972, S. 116 ff.; D. J. MCCARTHY, Treaty and Covenant (Analecta Biblica 21 A) Rom 1978; MOSHE WEINFELD, The Common Heritage of the Covenantal Traditions in the Ancient World, in: I Trattati nel Mondo Antico. Forma, Ideologia, Funzione, hg. v. LUCIANO CANFORA, M. LIVERANI u. C. ZACCAGNINI, Rom 1990, S. 175–191. LOTHAR PERLITT, Bundestheologie im Alten Testament (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 36) Neukirchen-Vluyn 1969; CHRISTOPH LEVIN, Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 137) Göttingen 1985. Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß die Ursprünge des Bundesdenkens bis in die vorstaatliche Phase zurückreichen und in der späten Königszeit unter dem Eindruck der assyrischen Bedrohung und in gültige schriftliche Formen gebracht wurden. Die übliche Deutung des Deuteronomiums als eines Vasallenvertrages hat Moshe Weinfeld mit Recht dahingehend präzisiert, daß wir es hier nicht mit einem außen-, sondern einem „Rechtsbund, der

Hier konstituiert sich eine Gruppe als Zurechnungssubjekt einer kollektiven Vergangenheit. Entsprechend groß ist der Bedarf an Gedächtnis, an kollektivem Erinnerungsvermögen. So kommt es zur Erschließung von Geschichte als einer über viele Generationen hinausgreifenden, gewissermaßen makro-linearen Ereignisverkettung. Die politische Identität des Volkes ist es, die durch solche Erinnerung in Gang gehalten wird.

Die normative Vergangenheit, auf die sich diese Erinnerung bezieht, ist der Auszug aus Ägypten bzw. der Bogen vom Exodus über die Wüstenwanderung bis zur Landnahme, mit der Offenbarung der Gesetzestafeln am Sinai als dem Höhepunkt. Das ist die fundierende Geschichte. Ohne sie ist das Gesetz sinnlos, wäre jedenfalls nicht zu verstehen, warum daran unter allen Umständen und allem Wandel der menschlichen Wirklichkeiten zum Trotz festgehalten werden muß.

Der Zusammenhang von Geschichte und Gesetz liegt auf der Hand. Das gemeinsame Band ist die neuartige Idee des Volkes. Das Gesetz ist nichts anderes als die Verfassung, die diesem Volk gegeben wird und die es sich gibt, um aus der Abhängigkeit von politischen Großmächten loszukommen. Und genau dieses Loskommen und Freiwerden wird in der Exodusgeschichte erzählt. Das Gesetz ist die Grundlage der Freiheit, die Geschichte ist die Grundlage des Gesetzes. Um das Gesetz verstehen (und aus innerem Verständnis und Antrieb heraus befolgen) zu können, muß die Geschichte der Befreiung erinnert werden. Das Gesetz ist die Negation der ägyptischen Ordnung.

Die israelitisch-jüdische Erinnerungskultur hat daher eine vor allem politisch-ethnogenetische Funktion. Sie begründet und stabilisiert eine neue Form politischer Vergemeinschaftung. Das neue Geschichtssubjekt des „Volkes“, das sich durch das Gesetz auf eine eigene normative Grundlage stellt, außerhalb und unabhängig von jeder staatlichen Organisation von Herrschaft, hat einen ganz anderen, unvergleichlich viel größeren Bedarf an legitimierender Vergangenheit als die herkömmlichen Formen altorientalischer Staatlichkeit. Die normale Form offizieller Memoria in Ägypten und Mesopotamien ist der königliche Tatenbericht. Der Horizont von Vergangenheit, der hier in den Blick kommt, umfaßt in der Regel nicht viel mehr als die zeitliche Erstreckung des erzählten Ereignisses, eines Feldzugs etwa oder eines Tempelbaus. Nur ausnahmsweise greifen solche Berichte in die weitere Vergangenheit zurück. Solche umfassenderen Rekapitulationen sind in der mesopotamischen und hethitischen Geschichtsschreibung vor allem für Könige zweifelhafter Legitimität, insbesondere für Usurpatoren typisch

grundsätzlich sozial, nach innen gerichtet und national ist“, während der „Vasallenbund politisch nach außen gerichtet und international ist“ (Deuteronomy, S. 151).

und haben eine unverkennbar apologetische Tendenz.³⁰ Geschichtsschreibung bedeutet hier die öffentliche Ablegung von Rechenschaft über eine nicht durch Herkunft, sondern durch Leistung und Erfolg, d.h. Segen legitimierte Herrschaftsausübung. Aus diesem eher ausnahmsweisen Gebrauch, der von der Vergangenheit gemacht wird, ersehen wir ihren legitimierenden und d.h. eminent rechtlichen Charakter. Die Vergangenheit braucht, wer sich rechtfertigen, Rechenschaft ablegen muß.³¹ Wer einfach weitermacht wie bisher, hat keinen Bedarf an Vergangenheit. Der Ägypter braucht die Vergangenheit nicht, weil er in einer Welt der rituellen Wiederholung lebt. Erst wenn durch irgendeinen katastrophischen Zwischenfall ein Bruch entsteht in der Kette der Wiederholungen, wenn ein Neuanfang nötig wird, wird zur Legitimierung des Neuen in die Vergangenheit zurückgegriffen.

Den größten, radikalsten Bruch und Neuanfang bedeutet der Gedanke des Gottesbündnisses und der Volksgründung in Israel. Er bricht mit der Ideologie der altorientalischen Reiche, mit ihrer politischen Theologie und ihrer Unterwerfungspolitik, und er bricht auch mit dem israelitischen Königtum selbst, insofern es eine staatliche Ordnung nach ägyptischem oder mesopotamischem Muster anstrebt. Es geht hier um nichts geringeres als die Erfindung des Volkes als einer politisch souveränen, gottesunmittelbaren Einheit. Die Griechen haben die entsprechende Erfindung etwas später gemacht, und sie geht auch dort mit der Entstehung von Geschichtsschreibung einher. Das Volk wird sich seiner selbst als eines politischen Handlungsträgers bewußt, vor allem in der Rolle eines Zurechnungsobjekts von Geschichte.

Wir können also einen engen Zusammenhang von Erinnerungskultur und Zugehörigkeitsstruktur konstatieren. Die Idee des Volkes als einer primär politischen und kontradistinktiv gegen andere politische Einheiten abgesetzten Zugehörigkeitsform privilegiert die Geschichte und stützt ihr Bewußtsein von Einheit und Eigenart auf die Erinnerung an ihre normative Vergangenheit. Die Schöpfungsordnung privilegiert dagegen eine Erinnerungskultur, die auf ein zeitloses Ordnungswissen gerichtet ist. Dieser Erinnerungskultur entspricht die mittelalterliche *ars memoriae*, aber auch die rituelle Weltinganghaltung im ägyptischen Tempel.

³⁰ Zur apologetischen Funktion der mesopotamischen Königsinschriften vgl. insbesondere HAIM TADMOR, *Autobiographical Apology in the Royal Assyrian Literature*, in: *History, Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, hg. v. HAIM TADMOR u. MOSHE WEINFELD, Jerusalem 1986, S. 36–57.

³¹ Zu dieser „Geburt der Geschichte aus dem Geist des Rechts“ vgl. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis* (wie Anm. 7) Kap. VI.