

## Jan Assmann Stein und Zeit

### Das »monumentale« Gedächtnis der altägyptischen Kultur

#### I. In der Steinzeit des kulturellen Gedächtnisses

##### I.1 Das Wesen des »Monumentalen«

So läßt sich das Gesetz des Monumentalen, »das harte Gesetz in der Baukunst«, das immer und in allen Teilen eine männliche Angelegenheit gewesen ist, zu einem klaren Begriff zusammenfassen: Es muß streng sein, von knapper, klarer, ja klassischer Formgebung. Es muß einfach sein. Es muß den Maßstab des »an den Himmel Reichenden« in sich tragen. Es muß über das übliche, dem Nutzen entlehnte Maß hinausgehen. Es muß aus dem Vollen gebildet sein, fest gefügt und nach den besten Regeln des Handwerks wie für die Ewigkeit gebaut. Es muß im praktischen Sinne zwecklos, dafür aber Träger einer Idee sein. Es muß etwas Unnahbares in sich tragen, das die Menschen mit Bewunderung, aber auch mit Scheu erfüllt. Es muß unpersönlich sein, weil es nicht das Werk eines Einzelnen ist, sondern Sinnbild einer durch ein gemeinsames Ideal verbundenen Gemeinschaft.

Die Begriffe, in denen dieser Text das Wesen des Monumentalen fassen will: Strenge, Übergröße, Massivität, Ewigkeit, Zwecklosigkeit, Idee, Scheu und Gemeinschaft, umschreiben ein architektonisches Programm, dessen ideale, unüberbietbare und für alle Zeiten vorbildliche Realisierung man seit jeher in den ägyptischen Pyramiden gesehen hat. Ohne sie zu nennen und vielleicht sogar ohne sich dieses Bezugs ganz bewußt zu sein, paßt diese Beschreibung Wort für Wort auf die Pyramiden – nicht, was ihren ursprünglichen, uns verborgenen Sinn angeht, sondern was jenen Sinn angeht, den das kulturelle Gedächtnis späterer Völker mit ihnen verbunden hat. Der folgende Beitrag versteht sich als ein Stück kultureller Erinnerungsarbeit. Indem er zu den Wurzeln des »Monumentalismus« zurückkehrt und nach den Intentionen und Funktionen fragt, die sich in Ägypten mit dem Monu-

mentalen verbinden und hier die frühesten und zugleich vollkommensten Realisierungen dieses Prinzips hervorgebracht haben, soll zugleich »das harte Gesetz in der Baukunst« in die Grenzen seiner historischen Gültigkeit: in die »Steinzeit« des kulturellen Gedächtnisses verwiesen werden.

Der Text, den wir hier als eine Beschreibung der Pyramiden gelesen haben, ist in Wahrheit ein Manifest nationalsozialistischer Staatsbaukunst aus dem Jahre 1944 und stammt aus der Feder eines Architekten im Umkreis von Albert Speer.<sup>1</sup> Es wäre aber eine unzulässige Verharmlosung, wenn wir diese »Sehnsucht nach den Pyramiden«, die hier in ihrer ganzen Regressivität und Irrationalität zum Ausdruck kommt, als ein Phänomen der NS-Zeit und ihres Größenwahns ad acta legen wollten. Das »harte Gesetz in der Baukunst« ist mit der NS-Zeit ebensowenig untergegangen wie sein Entdecker, der bis in die 70er Jahre hinein führende Stellungen innehatte und am Wiederaufbau maßgeblich beteiligt war. 1974 ist die Schrift über »Das Große in der Baukunst«, der dieser Abschnitt entnommen ist, unverändert in den Gesammelten Schriften des Autors abgedruckt worden.<sup>2</sup> In gewisser Weise erinnert »das harte Gesetz in der Baukunst« an einen Text Arnold Gehlens, in dem dieser ebenso uneingestanden über Ägypten handelt und den man »das harte Gesetz in der Kultur« überschreiben könnte. Es geht um jenes Kapitel aus *Anthropologische Forschung* (1961), dessen Überschrift »Zurück zur Kultur!« bereits den regressiven Charakter solcher unbewußten »Pyramidensehnsucht« deutlich zum Ausdruck bringt (59 f.). Kultur wird dort als die »Bewegungen nach der Größe, dem Anspruchsvollen und Kategorischen hin« definiert, die der natürlichen Tendenz zum Verfall abgetrotzt werden müssen und daher »stets erzwungen, mühsam und unwahrscheinlich« sind. Auch hier stoßen wir auf die Begriffe der »Größe« und »Strenge« sowie auf ein tief eingewurzeltetes Mißtrauen gegen die Natur des Menschen, den es einzuschüchtern und mit religiöser Scheu zu erfüllen gilt vor den »hohen exklusiven und selektiven Ansprüchen, welche Kultur heißen dürfen«. Gehlen hebt die Übereinstimmung dieser Kulturtheorie mit den Anschauungen »ältester Mythen« ausdrücklich hervor: »Das Chaos ist ganz im Sinne ältester Mythen vorzusetzen und *natürlich*, der Kosmos ist *göttlich* und *gefährt*.« Das trifft in der Tat ebenso präzise – und ohne sich dieses Bezugs bewußt zu sein – die Grundüberzeugung der alten Ägypten

ter wie »das harte Gesetz in der Baukunst« das Wesen ihrer Monumentalarchitektur.

Auf einer ganz anderen Ebene liegen Bemerkungen J. Burckhardts, die sich ebenfalls, ohne selbst diesen Bezug ausdrücklich herzustellen, auf Ägypten beziehen lassen, d. h. auf ein Grundproblem der Kunst und Kultur, als dessen idealtypische Lösung immer Ägypten gilt. Ich zitiere die Gedanken J. Burckhardts in der meisterlichen Zusammenfassung von Karl Löwith:

Und nicht nur jede Kunstepoche braucht nach Burckhardts Überzeugung einen an ihm selber bedeutungsvollen Gedankenkreis, der alles profane und heilige Tun der Menschen zu umfassen und zu bedeuten vermag und an dem sich die Form und ein Stil entwickelt, sondern die Zeit überhaupt bedarf – um nicht sogleich mit der Zeit zu vergehen – eines solchen sie überdauernden Anhalts an großen Symbolen, welche das Zeitliche ewigen und eine Wiederholung des einmal Gefundenen möglich machen. Fragt man sich aber, warum *unsere* Zeit selbst ihren kolossalsten Unternehmungen nicht den »Stempel der Ewigkeit« aufzudrücken vermag, wie das bei jeder römischen Mauer, Straße und Wasserleitung der Fall ist, so ist zu antworten: weil sie als eine von Grund auf provisorisch gewordene Zeit des technischen Fortschritts immer nur »bis auf weiteres« denkt, handelt und baut, mit Vorbehalt neuer Erfindungen und Veränderungen (Löwith 1984, 312).

Auch aus diesem Text spricht eine »Sehnsucht nach den Pyramiden«, aber sie ist nicht von Größenwahn, sondern im Gegenteil vom Leiden an dem bestimmt, was Burckhardt das »Knirpstum« seiner Zeit nannte, die Sehnsucht einer »von Grund auf provisorisch gewordenen Zeit« nach »großen Symbolen«, die »das Zeitliche zu ewigen« und die Zeit vom Fluch ihrer Vergänglichkeit zu erlösen vermögen. Burckhardt erwähnt römische Wasserleitungen, aber es ist klar, daß keine Kultur es der ägyptischen auch nur annähernd gleichgetan hat, sich »in der Wiederholung des einmal Gefundenen« auf Jahrtausende gegen die Vergänglichkeit zu behaupten.

Vom Monumentalen und wiederum uneingestandenermaßen von den Pyramiden handelt ein Text, der ihnen zeitlich wesentlich näher steht. Auf ihn spielte »das harte Gesetz in der Baukunst« an, indem es den Maßstab des »an den Himmel Reichenden« in Anführungszeichen setzt. Allerdings wird in diesem Text das Monumentale nicht affirmiert, sondern im Gegenteil als Hybris und Größenwahn dargestellt:

Heran! Bauen wir uns eine Stadt und einen Turm,  
dessen Haupt an den Himmel reicht,  
damit wir uns einen Namen machen  
und nicht zerstreut werden übers Antlitz der Erde! (Gen. 11, 4-5)

In dieser Geschichte geht es um »Gemeinschaft« – heute würde man sagen: um »nationale Identität«: ein Volk, ein »Name«, eine Sprache – die ihren Ausdruck in einem Zeichen finden soll, das in seiner unzerstörbaren Massivität bis an den Himmel reicht; ein Unterfangen, das, wie der Fortgang der Geschichte lehrt, als Hybris und Größenwahn gebrandmarkt wird. »Gemeinschaft« ist – im Sinne solcher Kritik – durch an den Himmel reichende Türme nicht zu stiften. Man fragt sich, ob in dieser Geschichte nicht ein Wissen um die politische Bedeutung des Monumentalen enthalten ist, das sich auf zeitgenössische babylonische und assyrische Deutungen stützt. Damit wären wir auch dem Sinn der ägyptischen Monumentalarchitektur, vor allem der Pyramiden, ein gutes Stück näher gerückt.

Um die Pyramiden geht es in einem anderen Text der Antike, den man als eine Relativierung des Monumentalismus betrachten könnte, den Anfangsversen von Horaz' 30. Ode:

Exegi monumentum aere perennius  
regalique situ pyramidum altius

Von den beiden Größendimensionen, die im Monumentalbau symbolischen Ausdruck finden sollen: der sozio-politischen (die Größe der »Gemeinschaft« und des »Reichs«) und der zeitlichen (die beanspruchte »Ewigkeit«), geht es hier um die zeitliche. Vor der Unvergänglichkeit des Kunstwerks erweisen sich selbst die Pyramiden als unterlegen.<sup>3</sup> Das ist eine witzige Übertrumpfung, die zeigt, daß nach Meinung des Dichters die Pyramiden auf ihrem eigenen Felde, was Größe und Unvergänglichkeit angeht, nicht zu schlagen sind. Monumentalität ist sichtbar gemachte Größe in den beiden Dimensionen des Sozialen und der Zeit. Beides hängt untrennbar zusammen. Jedes Monument symbolisiert ein *Kollektiv* und die *Ewigkeit*. Auch das Monument eines Einzelnen gilt nicht dem Individuum, sondern dem Repräsentanten. Die beanspruchte Ewigkeit des Kollektivs ergibt sich aus dem Sakralcharakter der Gemeinschaft, wie ihn Durkheim als eine elementare Form des Religiösen herausgearbeitet hat.<sup>4</sup> Das Monumentale ist die angemessene und unvermeidliche Aus-

drucksform »tausendjähriger« Reiche. In der Massivität und Kolossalität seiner Formensprache symbolisiert es eine Größe, die den Einzelnen sowohl in Richtung »Gemeinschaft« wie in Richtung »Unvergänglichkeit« übersteigt.

Der Monumentalismus stellt sich somit mitten hinein in jenen Bereich, in dem sich kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität zum »kulturellen Gedächtnis« einer Gesellschaft verbinden. Er nimmt das kulturelle Gedächtnis geradezu usurpatorisch in Anspruch, indem er durch die Unvergänglichkeit des Materials und die überwältigende Eindrücklichkeit seiner Formensprache kulturelle Unvergeßbarkeit zu erzwingen sucht. Das »harte Gesetz in der Baukunst« und der »harte Drang zum Beharren« (»le dur désir de durer« – P. Éluard) gehen im Monument eine sehr typische Verbindung ein.

Das Monumentale ist gewiß ein nahezu universales Phänomen. Es gibt aber wohl auf der Welt keine zweite Kultur, in deren Praxis und Gedächtnis das Errichten von Monumenten einen so zentralen Rang einnimmt wie im alten Ägypten. Hier bewegen wir uns in der »Steinzeit« des kulturellen Gedächtnisses. Mit Ägypten betreten wir, wie Hegel sagte, »das Land der Ruinen überhaupt«, eine Welt des Steins und der Monumente, in der, wenn irgendwo, das »harte Gesetz in der Baukunst« herrscht. Daß es sich dabei zugleich um Medium und Organisationsform eines kulturellen Gedächtnisses und dabei um das zentrale Medium einer Sichtbarmachung und Stabilisierung soziokultureller und politischer Identität handelt<sup>1</sup>, soll im folgenden zu zeigen versucht werden.

## 1.2 Zwei Kulturen

Bevor die Modernisierungsprozesse alle gewachsenen kulturellen Abgrenzungen verwischten, machte die islamische Welt auf den Reisenden den Eindruck kultureller Zweigleisigkeit. Da gab es auf der einen Seite die Welt des Alltags voller Lärm, brodelndem Leben und unvorstellbarem Schmutz und auf der anderen Seite die Welt der Moscheen, eine Sphäre der Stille und Reinheit mit schimmernden Marmorböden in den Höfen und Teppichen im Innenraum. Die Grenze könnte nicht schärfer gezogen sein. Einen ähnlichen Eindruck von Doppelgesichtigkeit hat das alte

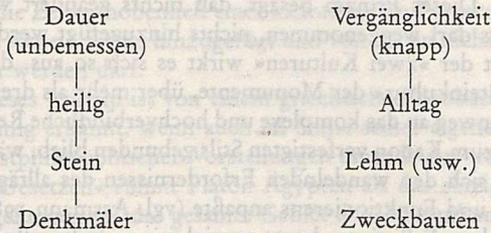
Ägypten auf Fremde gemacht. Hekataios von Abdera, der Ägypten um 300 v. Chr. bereiste, schreibt:

Die Einheimischen geben der im Leben verbrachten Zeit einen ganz geringen Wert. Dagegen legen sie das größte Gewicht auf die Zeit nach ihrem Tode, während derer man durch die Erinnerung an die Tugend im Gedächtnis bewahrt wird. Die Behausungen der Lebenden nennen sie »Absteigen« (katalyseis), da wir nur kurze Zeit in ihnen wohnten. Die Gräber der Verstorbenen bezeichnen sie als »ewige Häuser« (aidioi oikoi), da wir die unendliche Ewigkeit im Hades verbrachten. Entsprechend verwenden sie wenig Gedanken auf die Ausrüstung ihrer Häuser, wohingegen ihnen für die Gräber kein Aufwand zu hoch erscheint.<sup>6</sup>

Hekataios geht von einer Beobachtung aus, die sich damals wohl jedem Ägyptenreisenden aufgedrängt haben muß: nämlich der scharfen Grenze zwischen der Alltagskultur der unaufwendigen Wohnhäuser aus Lehmziegeln und sonstigen vergänglichen Materialien und der »Ewigkeitskultur« der Monumente, wozu außer den Gräbern (die Hekataios mit Recht als das fremdartigste und auffälligste Phänomen herausgreift) natürlich auch die Tempel mit allem Zubehör an Stelen und Statuen, Pyramiden, Obelisken, Pylonen, Sphingen und Feststraßen gehören. Archäologie und Philologie können diese Beschreibung nur bestätigen. Die Archäologen haben es in der Tat in Ägypten mit zwei Kulturen zu tun, von denen die eine, die der Wohnsiedlungen, fast völlig verschwunden ist, während die andere, die steinerne Monumentalkultur, das Feld beherrscht und das Gesicht des Landes noch heute prägt. Die Philologen, die in den Monumentalinschriften passim auf die Begrifflichkeit der »Ewigkeit« stoßen, können für den Sinn dieser Zweiteilung keine bessere Erklärung als die von Hekataios dargestellte Zweiteilung auf der Ebene der Zeitvorstellungen anbieten, in eine minderwertige »Lebenszeit«, die aufgrund ihrer Kürze keine größeren Aufwendungen lohnt, und eine virtuell unendliche Fortdauer oder »Gedächtniszeit«, im Hinblick auf die man die Monumente errichtet. Vor allem verweist schon das ägyptische Wort für Denkmal, das den gesamten Bereich der Monumentalkultur, von der Opferplatte bis zur Pyramide, von der Votivstatuette bis zum Tempel umfaßt, in aller Deutlichkeit auf die zugrundeliegende Idee. Das Wort *mnw*, das wir mit »Denkmal« übersetzen, ist abgeleitet von einem Stamm *mn*, der soviel wie »bleiben, fortdauern« bedeutet. Nach ägyptischem Verständnis ist das Monument etwas »Bleibendes«, kraft

dessen der Mensch der Vergänglichkeit zu entinnen vermag. So gliedert sich ihm die Zeit in die säkulare Sphäre der Vergänglichkeit, für die er sich mit Lehm-, Schilf- und Holzbauten begnügt, und in die heilige Sphäre der unbemessenen Dauer, die er sich in Gestalt der steinernen »bleibenden« Monumente erschließt:

## ZEIT



Das »Errichten von Denkmälern« (*irt mnw*), auch darin hat Hekataios recht, war in der Tat eine heilige Verpflichtung, in der der Staat seine Hauptaufgabe sah und die das ganze Land in Atem hielt. Hinter dem Errichten von Denkmälern stand ein in vieler Hinsicht schon industriell zu nennendes staatliches Handwerk, das geradezu paramilitärisch organisiert war. Ein stehendes Heer von Handwerkern, Arbeitern, Aufsehern und Spezialisten aller Art wurde für Großprojekte erweitert durch landesweite Aushebungen nach dem *corvée*-Prinzip. Der ägyptische Arbeiter war eher eine Art Soldat als ein Staatsklave, und soziale Ungleichheit entstand nicht durch die Versklavung von Unterschichten, sondern durch die Arbeitsfreistellung von Oberschichten. Das Errichten von Denkmälern galt in Ägypten (wie anderswo z. B. der Krieg) als die höchste und großartigste Form des Handelns überhaupt, die eigentlich nur dem König zukommt und nur über den Weg königlicher Gunst und Amtsvergabe auch einer sehr schmalen Oberschicht zugänglich wird.

### 1.3 Hieratische Stillstellung

In der ägyptischen Monumentalkultur regiert eine Gesetzlichkeit, die mit dem »harten Gesetz in der Baukunst« in vieler Hinsicht übereinstimmt, aber in einem zentralen Punkt darüber hinausgeht. Das ist das Prinzip der Kanonisierung oder, mit einem Ausdruck J. Burckhardts, der »hieratischen Stillstellung« (Burckhardt 1984, 195). Dieses Prinzip besagt, daß nichts geändert werden darf. Nichts darf weggenommen, nichts hinzugefügt werden. In der Realität der »zwei Kulturen« wirkt es sich so aus, daß die eine, die »Steinkultur« der Monumente, über mehr als drei Jahrtausende hinweg an das komplexe und hochverbindliche Regelsystem eines zum Kanon verfestigten Stils gebunden blieb, während die andere sich den wandelnden Erfordernissen des alltäglichen Gebrauchs und Funktionierens anpaßte (vgl. Assmann 1986). Den typischen Fall einer derart zweigleisigen kulturellen Entwicklung bildet die Sprache. Wenn sich im Zusammenhang mit der Ausbildung eines Korpus heiliger und/oder klassischer Texte ein bestimmtes historisches Sprachstadium als heilige oder klassische Sprache erhält, gerät die sich unaufhaltsam wandelnde Alltags- oder Umgangssprache zu ihr in immer größeren Abstand, bis schließlich die Umgangssprache nicht mehr als ein bloßer Dialekt der Hochsprache mitläuft, sondern als eine eigene Sprache gelernt werden muß und die Situation der »Diglossie«, d. h. kultureller Zweisprachigkeit gegeben ist (Wienold 1987). In Ägypten beobachten wir diesen Vorgang nicht nur auf dem Gebiet der Sprache (Assmann 1985), sondern vor allem auch auf dem Gebiet der Schrift. Durch das ägyptische Schriftsystem verläuft dieselbe Grenze, die Hekataios in der ägyptischen Baukunst erkannt hat: zwischen dem Monumentalen und dem Funktionalen. Die Monumentalschrift der Hieroglyphen hat – im Gegensatz zu allen anderen bekannten Bilderschriften – ihre ursprüngliche Ikonizität über dreieinhalb Jahrtausende hinweg getreulich bewahrt und allen Tendenzen zur Abstraktion widerstanden (Vernus 1985). Mit dieser Schrift wurden die steinernen »Denkmäler« beschriftet. Für den Alltagsgebrauch dagegen schrieb man natürlich nicht auf Stein, sondern auf portablere Materialien wie Papyrus, Tonscherben, Kalksteinsplinter, Holz, Leder usw. Dafür bediente man sich einer Kursivschrift, die die realistische Bildhaftigkeit der Hieroglyphen abgestreift und nur gewisse distinktive Merkmale

herausdestilliert hatte. Dieser »Digraphie«-Befund verweist nicht nur noch einmal sehr nachdrücklich auf die Situation der »zwei Kulturen«, mit denen wir es in Ägypten zu tun haben; er gewährt uns auch darüber hinaus einen sehr guten Einblick in die Art von Bindungen, die in der Monumentalkultur am Werk sind. Um Vergänglichkeit zu überwinden und Dauer zu gewinnen, genügt nicht die Massivität und Unvergänglichkeit der Materie: hinzu kommt die Zeitenthobenheit einer kanonisierten Formensprache, zu deren Regeln nichts hinzugefügt und von denen nichts weggenommen werden darf.

Auch dieses Prinzip ist von einem griechischen Beobachter sehr scharfsinnig erkannt, wenn auch im Sinne seiner eigenen staats- und kunstphilosophischen Vorstellungen umgedeutet worden. In seinen »Gesetzen« rühmt Platon Ägypten als das einzige Land, dem es gelungen sei, das gesamte Gebiet der »Musenkunst« (also Musik, Dichtung, Tanz, Literatur, bildende Kunst, Architektur: kurz, die »Kultur« überhaupt) gesetzlich zu regeln. Man habe früh erkannt, »was und wie etwas schön sei«, diese Erkenntnis in »schemata« (Musterformen, Standardtypen) festgelegt und diese schemata in den Tempeln ein für allemal zum Vorbild für alle künftigen Geschlechter aufgezeichnet. Von diesen Vorbildern abzuweichen oder neue zu erfinden sei verboten worden. So erkläre sich die Eigentümlichkeit, daß die heutigen Werke der ägyptischen Kunst weder besser noch schlechter seien als die »vor zehntausend Jahren«, sondern genau dasselbe Maß künstlerischer Vollkommenheit aufwiesen (vgl. Davis 1979). Platons »schemata« sind nichts anderes als die Hieroglyphen, deren Bildhaftigkeit den Unterschied zwischen Bild und Schrift aufhob. Richtig daran ist die Erkenntnis, daß die bindenden Kräfte der Kanonisierung oder hieratischen Stillstellung, die im Schriftsystem sich als Bild-Bindung manifestieren, die gesamte Monumentalkultur bestimmen.

Kanonisierung ist die Bindung an einen geheiligten Bestand, von dem nichts weggenommen, dem nichts hinzugefügt werden darf (vgl. Assmann/Assmann 1987). Im Falle der ägyptischen Monumentalkultur handelt es sich bei diesem Bestand nicht um ein Korpus realisierter Denkmäler, sondern um den Bestand an Regeln, nach denen »Denkmäler« errichtet werden. Angesichts des nicht ganz unerheblichen Ausmaßes an Wandel, den doch auch die ägyptische Kunst und Architektur über die Jahrtausende hin

erkennen läßt, erscheint die Glaubwürdigkeit von Platons Bericht höchst zweifelhaft. In der Tat hat niemand angenommen, daß es in Ägypten wirklich eine Kunstgesetzgebung gegeben habe. Auf der anderen Seite zeigt sich gerade in der Kunst, Architektur und Literatur der ägyptischen Spätzeit eine solche Fülle von Rückgriffen und Wiederaufnahmen, daß man wohl annehmen darf, Platon habe mit seiner Theorie ziemlich genau das Eigenverständnis der spätägyptischen Kultur getroffen. Die Spätzeit lebte höchstwahrscheinlich im Glauben, einen seit Jahrtausenden unveränderten Regelkanon zu praktizieren, und orientierte sich bis ins Detail an den Denkmälern der Vergangenheit. Immer wieder wurde vermutet, daß dieser auffallende Archaismus und Traditionalismus der Spätzeit (vgl. Brunner 1970; Nagy 1973) etwas mit einer »Angst des Vergessens« (Kees 1941, 415), vor Welt- und Identitätsverlust zu tun haben müsse. Diese Vermutungen lassen sich mit Hilfe der Theorie des »kulturellen Gedächtnisses« untermauern. Die ägyptische »Monumentalkultur« ist nicht nur ein Medium individueller Selbstverewigung und Vergänglichkeitsüberwindung, sondern auch ein Medium des kulturellen Gedächtnisses, das in der Unwandelbarkeit seiner Formensprache nach innen und außen die Essenz des ägyptischen Welt- und Selbstbildes visualisierte und stabilisierte. In den Monumenten gewann ein Wissen Sichtbarkeit, auf das die ägyptische Gesellschaft ihr Bewußtsein von Einheit und Eigenart stützen und die zu ihrer kulturellen Reproduktion notwendigen normativen und formativen Impulse beziehen konnte. Davon soll im zweiten Teil die Rede sein.

## 2. Gedächtnis und Geschichte

### 2.1 Die Disziplin der Ewigkeit

Denkmäler gibt es überall auf der Welt. Aber nur im pharaonischen Ägypten bilden sie das zentrale Medium und die wichtigste Organisationsform des kulturellen Gedächtnisses. Wenn dieser Satz stimmt, wenn es richtig ist, daß sich in den Tempeln und Gräbern der alten Ägypter das kulturelle Gedächtnis dieser Gesellschaft organisiert und artikuliert, d. h. also jenes Wissen überliefert wird, auf das sie das Bewußtsein ihrer Einheit und Eigenart

stützt, dann muß nach den normativen und formativen Kräften zu fragen sein, die von hier auf das Ganze der ägyptischen Kultur und Gesellschaft ausstrahlen. Mit dem Modell der »zwei Kulturen« dürfen wir uns nicht zufriedengeben. Es geht nicht nur um die Grenze, die die eine, durch Monumentalität und »hieratische Stillstellung« herausgehobene gegen die andere abgrenzt, es geht vor allem um die Verbindlichkeit, die die eine Kultur über diese Grenze hinweg für das Ganze beansprucht. Wie greift die Denkmälerkultur normativ und formativ in das individuelle und kollektive Leben ein?

Hier gilt es zunächst eines festzuhalten: es gibt grundsätzlich nur zwei mögliche Konzeptionen einer Fortdauer über den Tod hinaus, eine Fortdauer in der Gruppe und eine Fortdauer aus eigener Kraft, in Gestalt einer sozial unabhängigen, immateriellen Wesenheit, einer »unsterblichen Seele« (vgl. Gladigow 1976). Die beiden Konzeptionen schließen sich nicht aus, sondern treten in den verschiedenen Unsterblichkeitsvorstellungen der Völker in jeweils verschiedener Verbindung auf. Es handelt sich um Pole einer Skala. Der eine Pol bezeichnet die soziale Fortdauer im Gedächtnis der Gruppe, der andere die asoziale als unabhängiges Seelenwesen. Konkrete historische Unsterblichkeitsvorstellungen sind immer eingespannt zwischen beide Pole und stehen entweder dem einen oder dem anderen näher. Das gilt auch für Ägypten, wo sich im Verlauf der ägyptischen Religionsgeschichte gerade auf diesem Gebiet ein erhebliches Maß an Spannung und Verschiebung manifestiert. Grundsätzlich darf man voraussetzen, daß eine Gesellschaft, deren Unsterblichkeitsvorstellungen dem sozialen Pol näher stehen, eine Ethik der Solidarität und der Einfügung favorisieren wird. Wenn wir uns hier auf die Denkmäler-Ethik konzentrieren, isolieren wir den einen Strang und lassen den anderen (der mit Begriffen wie Seelenglaube und Idee vom Totengericht zu charakterisieren wäre) außer acht.

Die Denkmälerkultur der Ägypter gehört naturgemäß auf die Seite der sozialen Fortdauer. Ihre Blütezeit erlebt sie im Alten Reich. Zu dieser Zeit war die Vorstellung einer unsterblichen Seele und einer Fortdauer aus eigener Kraft dem König vorbehalten. Das entbindet ihn zwar nicht der Errichtung von Denkmälern; ganz im Gegenteil. Aber bei ihm haben sie einen anderen Sinn. Sie gelten der Gottheit, die sich nach ägyptischer Vorstellung im König manifestiert, und nicht dem Gedächtnis, dessen er

zu seiner Unsterblichkeit nicht bedarf (Assmann 1983 a, 78 f.). Wir wissen das, weil in den Königsgräbern sowohl des Alten Reichs wie auch aller späteren Epochen alle Inschriften fehlen, die von der Lebensgeschichte und der Lebensführung des Grabinhabers berichten. In den nichtköniglichen Grabdenkmälern dagegen spielen solche Inschriften die Hauptrolle. Aus dieser Verteilung ergibt sich in aller Klarheit der Zusammenhang von »Geschichte«, »Gedächtnis« und »sozialer Fortdauer«. Diese Inschriften sind unsere wichtigste Quelle für die Innenseite des Denkmälerwesens, jene spezifische »Denkmäler-Ethik«, die dem Einzelnen den Weg zur Unsterblichkeit kraft Einbindung in die Erinnerungsgemeinschaft der Gruppe weist und die um die Werte der Solidarität und Einfügung zentriert ist (Assmann 1987).

Das Wesen dieser Ethik ergibt sich in aller Klarheit aus den Texten, mit denen die Denkmäler beschriftet sind (vgl. hierzu Assmann 1984). Es ist eine Ethik des Aneinander-Denkens und Füreinander-Handelns, eine Ethik gegenseitiger Unvergessenheit. »Sei eingedenk« lautet die Devise, eingedenk des Vorangegangenen und des Kommenden. Handle für die, die gehandelt haben, und handle so, daß andere für dich handeln werden. Stelle dir das Gestern und das Morgen vor Augen: nur so bleibt die Harmonie und Kontinuität des Ganzen gewahrt, in der auch du fortdauern wirst. In der Form eines kategorischen Imperativs heißt das: handle stets so, daß dieses Netz nicht zerreißt, das durch das Aneinander-Denken und Füreinander-Handeln geknüpft wird. Ägyptisch: »Tu die Maat, sage die Maat.« Maat ist der ägyptische Begriff für diesen Zusammenhang, dem es sich anzupassen und einzufügen gilt, um der Vergänglichkeit zu entrinnen. Maat, ein kompakter Begriff, den wir im Deutschen mit der Vierheit von Wahrheit, Gerechtigkeit, Ordnung und Sinn umschreiben müssen, ist der Inbegriff des Echten, Beständigen und Unvergänglichen. Auf Maat beruht der Kosmos und bezieht aus diesem Fundament seine zyklische Unendlichkeit, auf Maat beruht der Staat und bezieht daraus seine Beständigkeit. Der Mensch gewinnt durch das Tun und Sagen der Maat Anteil an dieser Unvergänglichkeit des Vollkommenen. Darum bekennen sich die Grabherren des Alten Reichs in ihren Grabinschriften zu einem Leben im Sinne der Maat:

Ich bin hierhergekommen aus meiner Stadt,  
ich bin herabgestiegen aus meinem Gau,  
nachdem ich Maat getan habe für ihren Herrn (...)  
Ich habe Maat gesagt,  
ich habe Maat getan,  
ich habe die Vollkommenheit erreicht,  
weil ich wünschte, daß es mir dadurch gut ginge bei den Menschen  
(Roccati 1982, 144 f.)

Durch das Tun und Sagen der Maat erreicht der Mensch die Vollkommenheit, die den Tod überdauert. Maat geleitet, wie es in einem Text so schön heißt, den, der sie im Leben getan hat, an der Hand ins Totenreich.<sup>7</sup> Maat ist das Prinzip der Selbstverewigung durch Selbstvervollkommnung, eine melete thanatou, eine »Disziplin der Ewigkeit«. Vollkommenheit aber heißt Unvergessenheit. Der Vollkommene hat einen unvergänglichen Platz im sozialen Gedächtnis. Die Vollkommenheit eines im Sinne der Maat – d. h. im Einklang mit der Ordnung von Kosmos und Gesellschaft – geführten Lebens ist als solche schon ein Denkmal:

Das (wahre) Denkmal des Menschen ist seine Vollkommenheit.  
Der Charakterlose wird vergessen.<sup>8</sup>

Unvergänglichkeit in der »Gedächtniszeit« erringt man nicht durch Errichten von Denkmälern, sondern »di'areten«, »durch Vollkommenheit«, wie noch Hekataios sagt, oder, wie es in einem Weisheitstext um 2000 v. Chr. heißt, »durch das Tun der Maat«:

Mache prächtig dein ›Haus im Westen‹  
und statte reichlich aus deine Stätte in der Nekropole,  
durch Rechtschaffenheit und durch das Tun der Maat,  
denn das allein ist es, worauf das Herz eines Menschen  
sich verlassen kann.<sup>9</sup>

Das Monument ist nur das sichtbare und dauerhafte Zeichen eines im Sinne der Maat geführten Lebens. Es vermag aus sich heraus diesem Leben keine Dauer zu verleihen, es vermag lediglich einer durch das Tun der Maat zu unvergänglicher Vollkommenheit gelangten Existenz eine »Stätte« und sichtbaren Ausdruck zu geben. So erklärt sich auch der Satz in der »Lehre des Ptahhotep«: »Der Habgierige hat kein Grab.« Denn von allen Lastern ist Habgier dasjenige, das den sozialen Einklang am schärfsten stört und den davon Betroffenen am sichersten jeder Fortdauer im sozialen Gedächtnis beraubt. Habgier ist die größte

Sünde gegen die Maat, und auch hier gilt: der Tod (nämlich durch Vergessen) ist der Sünde Sold (Assmann 1984, 693 f.).

Wir sehen nun, in welcher Weise in Ägypten das Errichten von Denkmälern »ins Leben greift« und einen das Ganze der ägyptischen Kultur bestimmenden Zentralbereich darstellt. Die Denkmäler stehen im Zusammenhang eines Interaktionsmodells, das auf dem ethischen System der Maat basiert. Im Rahmen dieses Modells interagieren der Einzelne und die Gesellschaft. Wir dürfen nicht vergessen, daß jedes einzelne Element dieses »Monumentalen Diskurses«, von der Opferplatte bis zur Pyramide, von der Bronzestatue bis zum Tempel, das Denkmal *jemandes* ist (Assmann 1987, 208-213). Die Schrift stellt diesen Bezug zu einem individuellen Subjekt der Denkmallerichtung sicher. Jedes Denkmal ist ein Appell, den ein Individuum an das soziale Gedächtnis richtet. Die Regeln dieser eigentümlichen Kommunikation zwischen Individuum und Gesellschaft einerseits und zwischen Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft andererseits formen als eine »Disziplin der Ewigkeit« sowohl die Lebensführung der Einzelnen, die nach Vollkommenheit und Fortdauer streben, als auch das Medium des »Monumentalen Diskurses«, das ihrer Unvergessenheit symbolischen Ausdruck geben soll. Die »hieratische Stillstellung« der monumentalen Formensprache hängt aufs engste mit dieser »Disziplin der Ewigkeit« zusammen und ist nichts anderes als die Disziplinierung der Kunst.

## 2.2 Kommemorativ und liturgische Erinnerung

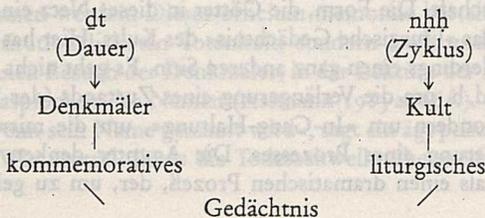
Aber die Disziplinierung der Lebensführung *sub specie memoriae* ist nur die eine, die prospektive Seite der Denkmäler-Ethik; die andere ist die retrospektive einer *pietas*, die das Band der Erinnerung knüpft und festhält, durch das die Toten in der Gemeinschaft gehalten und in eine fortschreitende Gegenwart mitgenommen werden. Dieses *officium memoriae* besteht nicht nur im institutionalisierten Totenkult, sondern auch und gerade im spontanen Besuch der Denkmäler, in der Lektüre der Inschriften, im Aussprechen der Namen (Assmann 1983 a, 66 f.). »Ein Mann lebt, wenn sein Name genannt wird«, sagt ein ägyptisches Sprichwort. Wie zentral dieses die Todesschwelle übergreifende Inter-

aktionsmodell für die ägyptische Kultur insgesamt ist, mag der Fall der literarischen Kommunikation illustrieren, die ganz nach diesem Modell konzipiert ist. Das Buch wird als ein Denkmal aufgefaßt, das seinen Autor wie ein Grab seinen Grabherrn, ja sogar noch wesentlich wirkungsvoller verewigt. Hinter der ägyptischen Konzeption der Autorschaft steht deutlich die Institution der Grabherrnschaft. Die Lektüre wird als ein kommemorativer Akt in den Formen eines angedeuteten Totenkults zelebriert. Man versprengt einige Tropfen aus dem Wassernapf und widmet sie dem Andenken des Autors oder des Imhotep, der als Gründer der Schreiberzunft gilt. Auch die Autoren leben im »kommemorativen« – und nicht im abstrakten kulturellen – Gedächtnis der Gruppe und in den metaphorisch erweiterten Formen des »monumentalen Diskurses« (Assmann 1983 a, 70 f.).

Solche pietas gehört notwendigerweise als die andere, die retrospektive Seite zum Errichten der Denkmäler und der damit verbundenen »Disziplin der Ewigkeit« als einer Lebensführung sub specie posteritatis hinzu. Ohne das feste Vertrauen in solche pietas hätte niemand sich der Disziplin der Ewigkeit und den Aufwendungen des Denkmälerwesens unterworfen. Man glaubte offensichtlich davon ausgehen zu können, daß die Nachwelt diese ungeheuren Investitionen einlösen würde.

Der Repräsentant dieser pietas ist Pharao, »*le concept à travers lequel la société égyptienne pense ses relations au monde ... et qui rend compte de son identité*«, wie P. Vernus das ägyptische Königtum sehr treffend charakterisiert (Vernus 1985, 32). Die offizielle Religion ist in Ägypten nichts anderes als die pietas des Pharao, die dieser als Sohn den Göttern als seinen Eltern entgegenbringt (Assmann 1976, 41-46). So tritt zum Erinnern der Toten das Erinnern der Götter hinzu. Sie gehören in das »soziale Netz« hinein, das Menschen, Tote und Götter umspannt und das durch Aneinander-Denken und Füreinander-Handeln geknüpft und bewahrt wird. Das Dasein wäre sinn- und segenslos ohne diese Gemeinschaft. Die Form, die Götter in dieses Netz einzu beziehen, ist das »liturgische Gedächtnis« des Kults. Hier hat die Erinnerung allerdings einen ganz anderen Sinn. Es geht nicht um »Fortdauer«, d. h. um die Verlängerung eines Zustands (der Lebendigkeit), sondern um »In-Gang-Haltung«, um die mitwirkende Beförderung eines Prozesses. Die Ägypter denken die Weltordnung als einen dramatischen Prozeß, der, um zu gelin-

gen, der unausgesetzten rituellen Mitwirkung des Pharaos bedarf. Der Pharaos delegiert Teile dieser Aufgabe an die einzelnen Priesterschaften. Das heiligste Zentrum dieses kosmischen Dramas ist der Sonnenlauf. Ihn gilt es vor allem in Gang zu halten. Die Sonnenpriesterschaften begleiten ihn daher rund um die Uhr mit unablässigen Rezitationen, die den heiligen Sinn der sichtbaren kosmischen Vorgänge in Erinnerung halten. Auch dies ist ein officium memoriae, bei dem es aber nicht um die Erinnerung der Vergangenheit geht, sondern um das Eingedenksein einer zeitlos-gegenwärtigen Sinndimension. Auch diese Sinndimension, die sich in den zahllosen Gottheiten des ägyptischen Pantheons personalisiert, wird in das soziale Netz des Aneinander-Denkens und Füreinander-Handelns einbezogen. Die Kohärenz und Kontinuität des Kosmos hängt von demselben Eingedenksein ab, das die Gesellschaft zusammenhält. Während es in der menschlichen Sphäre Bestand verbürgt, Fortdauer über den Tod hinaus, verbürgt es in der göttlich-kosmischen Sphäre In-Gang-Haltung. Für den Ägypter beziehen sich »Fortdauer« und »In-Gang-Haltung« auf zwei komplementäre Aspekte, in die sich ihm das Phänomen »Zeit« zerlegt. Wir stoßen hier auf das für den ägyptischen Zeitbegriff typische Phänomen eines »Doppelgesichts der Zeit« (vgl. Assmann 1983 b), auf das wir einen kurzen Seitenblick werfen müssen, um den Unterschied zwischen kommensorativer und liturgischer Erinnerung verstehen zu können. Der Ägypter denkt Zeit nicht als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sondern als Dauer und Wandel. Das hängt mit dem Tempussystem seiner Sprache zusammen, das nicht auf der Dreiheit der Zeitstufen, sondern auf der Zweiheit der Aspekte (Perfektivität und Imperfektivität) basiert. Die perfekte Zeit ist die unwandelbare Fortdauer des Vollendeten, die Zeit der Toten, des Steins und der Denkmäler. Die imperfektive Zeit ist der Zyklus der ewigen Wiederkehr, die Zeit der Natur, der Gestirne, des Sonnenlaufs.



Dem Pharao und dem von ihm ins Werk gesetzten Kult obliegt die Aufgabe, die kosmische Ordnung zu denken und in der liturgischen Rezitation mitzuvollziehen, um sie in Gang zu halten. Der Gemeinschaft insgesamt obliegt die Aufgabe, an die Toten zu denken und ihre Namen auszusprechen, um die Einheit der Gemeinschaft zu bewahren und das soziale Netz nicht zerreißen zu lassen.

### 2.3 Gedächtnis und Geschichtsbewußtsein

Wir haben das kulturelle Gedächtnis einer Gesellschaft definiert als das Wissen, auf das sie ein Bewußtsein ihrer Einheit und Eigenart stützt. Der normale Gegenstand eines solchen Wissens ist die Vergangenheit, und zwar die eigene Vergangenheit im Sinne der legitimierenden und begründenden Vorgeschichte der gegenwärtigen Ordnung. Dieses Bewußtsein von Einheit und Eigenart, das sich auf Ereignisse in der Vergangenheit stützt, nennen wir Geschichtsbewußtsein. Es handelt sich ganz allgemein um ein Bewußtsein von der Gewordenheit der gegenwärtigen Ordnung, davon, daß es früher einmal anders war, daß, warum und welche Ereignisse (d. h. in aller Regel: Handlungen) einen Wandel und zuletzt den gegenwärtigen Zustand herbeigeführt haben. Der Sinn des Vergangenen bestimmt sich vom Gegenwärtigen her, und nur das tritt als Ereignis hervor, was zum Werden des Gegenwärtigen beigetragen hat. In dieser allgemeinen Form ist Geschichtsbewußtsein eine anthropologische Universalie und nicht etwa erst eine späte Errungenschaft schriftkundiger Völker (vgl. Schott 1968).

Das ägyptische Geschichtsbewußtsein ist nun in weitem Umfang geprägt von den Denkmälern als der primären und zentralen Organisationsform des kulturellen Gedächtnisses – und nicht etwa von den Königslisten, Annalen und anderen chronologischen Hilfsmitteln, die man gewöhnlich mit dem ägyptischen Geschichtsbewußtsein verbindet.<sup>10</sup> »Die ägyptischen Monumente sind die mit Riesenschrift geschriebenen Bücher ihrer Geschichte« – mit diesem Satz hat schon 1848 J. Burckhardt hellsichtig den Kern des Phänomens getroffen.<sup>11</sup> Königslisten, Annalen und andere Vorstufen historiographischer Literatur (Redford 1986) gibt es auch in anderen Kulturen des alten Orients. Die

Eigentümlichkeit des ägyptischen Umgangs mit der Geschichte erschließt sich nur aus dem Phänomen des »Monumentalen Diskurses«, der als eine Organisationsform des kulturellen Gedächtnisses dem pharaonischen Ägypten eigentümlich ist. Was daraus für das ägyptische Geschichtsbewußtsein folgt, ist in meinen Augen vor allem dreierlei:

1. Das Fehlen eines Begriffs von Vergangenheit in unserem Sinne. In dem bipolaren Zeitbegriff der Ägypter, der anstatt auf der Zeitstufendreiheit auf der Aspektopposition beruht und Zeit als »Dauer« und »Wandel« (bzw. ewige Wiederkehr) konzipiert, ist ein Begriff von Vergangenheit allenfalls auf der Seite der »Dauer« zu erwarten: als die Vergangenheit des Gewordenseins dessen, was als Vollendetes fortdauert. Aber der Akzent liegt hier doch sehr viel mehr auf der Gegenwärtigkeit und Zukünftigkeit dieser unwandelbaren Fortdauer des Vollendetes als auf der Vergangenheit des Entstehungs- und Reifungsprozesses, der zu der Ausbildung der nun unwandelbar fortdauernden Endgestalt geführt hat. Die Denkmäler »kommemorieren« nicht diesen vergangenen Prozeß, sondern sein unvergängliches Resultat. Sie machen nicht Vergangenheit sichtbar, sondern die »Gedächtniszeit«, von der Hekataios spricht: (ὁ) μετὰ τὴν τελευτὴν δι' ἀρετὴν μνημονευθησομένου χρόνος »die durch das Gedächtnis an ihre arete ausgezeichnete Zeit nach ihrem Ende« (Diodor I 51,2). Diese »Gedächtniszeit« ist erfüllt nicht von vergangenen Taten und Ereignissen, sondern von Personen, die aufgrund ihrer »Vollkommenheit« (wozu dann u. U. auch Taten und Ereignisse beigetragen haben können) unvergeßlich und d. h. unvergänglich geworden sind, das heißt also: *von gegenwärtigen Mächten*. Der im kulturellen Gedächtnis durch die Monumente appräsenzierte Zeitraum der »Gedächtniszeit« ist eine ewige Gegenwart, die mit den Vorfahren gemeinschaftlich bewohnt wird. Sofern die Toten überhaupt im Gedächtnis der Gemeinschaft fortdauern, war die Vergangenheit, in der sie gelebt hatten, noch immer aktuell und bildete zusammen mit der jeweiligen Gegenwart einen einzigen umgreifenden Zeitraum. Vergangenes, das nicht in die ewige Gegenwart der Gedächtniszeit transformiert wurde, verschwand im Vergessen.<sup>12</sup>

2. Die Erstreckung der durch Denkmäler erschlossenen und sichtbar gemachten Gedächtniszeit in wachsende, schließlich mehrere Jahrtausende umgreifende Tiefe. Dem Altertum galten

die Ägypter als das Volk mit dem längsten Gedächtnis (vgl. Assmann 1985). Dieses einzigartige Gedächtnis beruhte auf dem Zusammenwirken zweier, nach Intention und Funktion grundverschiedener Bereiche kultureller Praxis: des Errichtens von Denkmälern, deren über die Jahrhunderte und Jahrtausende anwachsende Präsenz den Raum der Erinnerung sichtbar machte, und der katalogisierenden Buchführung der Zeit in Form von Königslisten, Annalen u. a., mit deren Hilfe dieser Raum bis in die fernste Vergangenheit der »Reichseinigung« um 3000 v. Chr. zurück exakt chronologisch vermessen wurde. Dadurch blieben die Denkmäler immer datierbar und blieb der Abstand einer jeweiligen Gegenwart zu ihnen bewußt (vgl. Wildung 1969). Bewußt blieb auch der kommemorative Bezug der Denkmäler: auf Personen, die in einer bestimmten Zeit gelebt hatten und aufgrund ihrer Vollkommenheit im Gedächtnis fort dauerten. Die Denkmäler erfüllten einen Zeitraum, der sich in ihnen als ein Raum menschlichen Lebens und Handelns darstellte. Auf Dutzende und schließlich Hunderte von Generationen zurück machten die Denkmäler eine Geschichte sichtbar, die von Menschen gemacht wurde, in denen die Ägypter sich wiedererkannten. Hier waren keine Götter, Dämonen, Riesen, Zyklopen usw. am Werk, sondern »wir«. Besonders auf die Griechen hat dieses Geschichtsbewußtsein einen tiefen Eindruck gemacht. Für die Ägypter gab es kein »dark age« zwischen der historischen und der mythischen Erinnerung. Mythos und Geschichte waren für sie scharf getrennte Bereiche. Mythos: das ist die Zeit, in der die Götter die Herrschaft auf Erden ausübten, eine Zeit, die nicht durch Denkmäler sichtbar gemacht wurde, weil die Götter keiner Denkmäler bedürfen. Sie sterben nicht, folglich leben sie nicht in der Fortdauer des kollektiven Gedächtnisses. Die Denkmäler gehören in die Geschichte. Das ist die Zeit, in der die Könige die Herrschaft ausübten und die sich bruchlos bis in die jeweilige Gegenwart der pharaonischen Kultur erstreckte. Das ist die Zeit, die in den Denkmälern sichtbar – und durch die Königslisten usw. chronologisch meßbar wird.

Geschichte ist die Resultante aus Handeln und Erinnern. Anders als über Erinnerung ist uns Geschichte nicht gegeben; anders als über Handeln ist uns Geschehendes nicht erinnerlich. Beides, Handlung und Erinnerung, konkretisiert sich für den Ägypter in den Denkmälern. Insofern sind sie in der Tat »die mit Riesen-

schrift geschriebenen Bücher seiner Geschichte«. Wo die Denkmäler einsetzen, setzt menschliches Handeln sowie die Erinnerung daran ein. Vorher haben die Götter gehandelt, deren Handlungen nicht im Denkmal fort dauern, sondern in der Wirklichkeit. Man sieht, daß diese ägyptische Unterscheidung zwischen Mythos und Geschichte, Götter- und Königsherrschaft, genau jener Grenze entspricht, die wir zwischen Prähistorie und Geschichte ziehen. Für uns wird sie markiert durch die Schrifterfindung, für die Ägypter durch das Einsetzen der Denkmäler, die in der Tat nichts anderes als eine »Riesenschrift« sind.

3. Der Raum der Geschichte, wie er durch die Denkmäler abgesteckt, erfüllt und sichtbar gemacht und wie er durch die Königslisten usw. ausgemessen wird, ist statisch: ohne Wandel und damit auch ohne eigentliche Bedeutung. Alle entscheidenden Wandlungen, die die heutige Welt hervorgebracht haben, liegen in der Vorgeschichte, als die Götter handelten. Die Vorgeschichte ist die Zeit der begründenden und legitimierenden Transformationen. Auf diese Zeit bezieht sich der ägyptische Terminus *p3wt* »Urzeit, Vergangenheit«. Das ist die Zeit des Mythos, der *in illo tempore* spielenden Ereignisse, von denen der Mythos erzählt, um die gegenwärtige Welt von ihrem Gewordensein her zu erhellen. Nur vom Mythos, und nicht von der Geschichte, fällt Licht auf die Gegenwart. Denn in der Geschichte ist nichts Veränderndes, und damit Erhellendes, vorgefallen. Mit Anbruch der Geschichte ist die ägyptische Lebensordnung mit allen politischen, sozialen, religiösen und ökonomischen Institutionen in vollkommener Ausbildung da und wird im Laufe der Geschichte lediglich getreulich reproduziert. Für den Ägypter ist nicht die Vorgeschichte, sondern die Geschichte die Zeit des ewigen Stillstands. Von der Geschichte gibt es daher für den Ägypter nichts zu erzählen. Erzählen kann man nur von Ereignissen; Ereignisse implizieren Veränderung. Die Vergangenheit wird nur in dem Maße erzählbar, wie sie mit Sinn und Bedeutung erfüllt wird. Der Sinn der Vergangenheit kann aber nur in ihrer Bedeutung für die Gegenwart liegen. Das setzt einen transformatorischen Übergang vom Einst zum Jetzt voraus. Dieser Übergang kennzeichnet für den Ägypter die Vorgeschichte. Mit der Reichseinigung und dem Beginn der durch menschliches Handeln charakterisierten Geschichte beginnt die Gegenwart und endet die Erzählung. Natürlich steht aber die Geschichte nicht von sich aus still. Viel-

mehr kommt es darauf an, sie mit allen zu Gebote stehenden kulturellen Mitteln stillzustellen. Geschichte, so sagten wir, ist das Produkt aus Handeln und Erinnerung. Man muß also das Handeln stillstellen, indem man es ritualisiert, d. h. auf die Wiederholung festliegender Grundmuster fixiert; und man muß die Erinnerung stillstellen, indem man alles Transformatorische ausblendet. So kommt es zu jener Fiktion einer auf »10000 Jahre« stillgestellten Höhe künstlerischer und kultureller Vollendung, von der Platon berichtet und die offenbar dem Eigenverständnis der ägyptischen Spätzeit entspricht. Die »Disziplin der Ewigkeit« formt das Handeln, formt seine Verewigung im kanonisierten Medium des »Monumentalen Diskurses« und formt die Erinnerung, die im Umgang mit den Denkmälern die Vorfahren mitnimmt in eine fortschreitende Gegenwart.

Aus dieser Einheitsfiktion erklärt sich ein merkwürdiger Widerspruch im ägyptischen Umgang mit der Vergangenheit. Die stupende, vor allem die Griechen verblüffende Erschlossenheit einer mythenfreien Vergangenheit in Königslisten, Annalen und datierten Denkmälern verbindet sich bei den Ägyptern mit einem ausgesprochenen Desinteresse an der Vergangenheit als solcher. Bis zu Manetho gibt es keinerlei Ansätze zu einer narrativen Ausfüllung des chronologisch-dynastischen Gerüsts. Die Geschichte interessiert allenfalls als ein Reservoir von Modellen und Präzedenzfällen. Alles steht unter dem Prinzip der Wiederholbarkeit, die das Einmalige, Unwiederbringliche (und dadurch Bedeutungsvolle, Erzählbare und Erzählungsbedürftige) ausschließt. Damit gewinnt die Vergangenheit nie einen Eigen-Sinn, ein eigenes Profil, und wird nie Gegenstand narrativer Aneignung.<sup>13</sup>

#### 2.4 Die »heiße« und die »kalte« Option

Von dem amerikanischen Philosophen George Santayana stammt der Satz: »Those who cannot remember their past are condemned to relive it« – man muß seine Vergangenheit erinnern, um sie nicht wiederholen zu müssen. Offensichtlich ist dies nicht das Problem der Ägypter gewesen. Ihnen kam es ja umgekehrt darauf an, ihre Vergangenheit zu wiederholen. Folglich mußten sie sie vergessen; und das war ja auch, wie wir gesehen haben, bis zu einem gewissen Grad der Fall: vergessen wurde alles, was mit der

Vorstellung von Wandel und Veränderung verbunden war und gegenüber der in den Denkmälern sichtbar gemachten eigenen Vergangenheit ein Bewußtsein der Andersheit befördern könnte. Man kann dieses »Vergessen« aber auch als eine andere Art von Erinnerung beschreiben. Offenbar kommt ja auch den Ägyptern alles darauf an, ihre Vergangenheit zu erinnern. Auch wenn man die Vergangenheit wiederholen will, muß sie erinnert werden. Das ist aber eine andere Form von Vergangenheit und eine andere Form von Erinnerung.

Maurice Halbwachs beschreibt genau diese Form als einen geradezu natürlichen und unvermeidlichen Impuls des Kollektivgedächtnisses:

*La mémoire collective . . . présente au groupe un tableau de lui même qui, sans doute, se déroule dans le temps, puisqu'il s'agit de son passé, mais de telle manière qu'il se reconnaisse toujours dans ces images successives* (Halbwachs 1950, 78).

*Le groupe sent bien qu'il est resté le même et prend conscience de son identité à travers le temps. (...) C'est alors le temps écoulé au cours duquel rien ne l'a profondément modifié qui occupe la plus grande place dans sa mémoire* (Halbwachs 1950, 77).

Halbwachs denkt bei diesen Sätzen an Familien und Berufsgruppen, deren Kollektivgedächtnis im Höchstfall einige Jahrzehnte umfaßt. Wir haben es mit jenen »Naturformen« des kollektiven Gedächtnisses zu tun, die wir unter dem Begriff des »kommunikativen Gedächtnisses« zusammengefaßt und gegen die »Kulturformen« des »kulturellen Gedächtnisses« abgegrenzt haben (vgl. o., S. 10 ff.). In Ägypten handelt es sich jedoch um Kulturformen der Erinnerung; um Kulturformen, die nun aber nicht die »natürlichen« Grundstrukturen kollektiver Erinnerung verändern, sondern sie im Gegenteil ins Kolossalische vergrößern, indem sie sie auf die Gesellschaft insgesamt und auf die dreieinhalb Jahrtausende der pharaonischen Kultur und Geschichte ausdehnen.

Gesellschaften, die eine Form der Erinnerung kultivieren, in der alles auf Identität und Wiederholung perspektiviert und jede Form von Wandel und Veränderung kunstvoll ausgeblendet ist, nennt Claude Lévi-Strauss »sociétés froides«. Sie »scheinen eine besondere Weisheit erworben oder bewahrt zu haben, die sie veranlaßt, jeder Veränderung ihrer Struktur, die ein Eindringen

der Geschichte ermöglichen würde, verzweifelt Widerstand zu leisten« (Lévi-Strauss 1973, 270). »Heiße Gesellschaften«, »sociétés chaudes«, dagegen »verinnerlichen die Geschichte, um sie zum Motor ihrer Entwicklung zu machen« (Lévi-Strauss, ebd., vgl. a. 1975, 39-42), d. h. remember the past in order *not* to relive it. Santayanas Satz ist das Credo einer »heißen« Gesellschaft.

Für Lévi-Strauss allerdings ist die Unterscheidung zwischen »kalten« und »heißen« Gesellschaften gleichbedeutend mit und lediglich eine in seinen Augen angemessenere Bezeichnung für das, was man gewöhnlich als »Naturvölker« und »Kulturvölker«, »primitive« und »zivilisierte Kulturen«, »schriftlose« und »Schriftkulturen« bezeichnet. Für ihn gehört das pharaonische Ägypten als eine staatlich organisierte, gesellschaftlich stratifizierte Schriftkultur selbstverständlich auf die Seite der sociétés chaudes. Was uns demgegenüber die genauere Analyse der ägyptischen Kultur und insbesondere der Kunst als des zentralen Mediums ihres kulturellen Gedächtnisses lehren kann, ist ein Einblick in spezifisch hochkulturelle Mittel zur Erzeugung kultureller Kälte. »Hitze« und »Kälte« sind nicht Stufen in einem evolutiven Prozeß, sondern Optionen, die sich auf jeder evolutiven Stufe neu stellen. So ist auch die Schrift nicht eo ipso gleichbedeutend mit »Hitze«, d. h. Veränderung, Kritik, Ideenevolution. Sie kann auch in genau umgekehrter Richtung ein Prinzip der Fixierung, Stillstellung, Kanonisierung, also kultureller »Kälte« sein. Genau dies leistet in Ägypten die »Riesenschrift« des Monumentalen Diskurses. In ihr organisiert sich eine Erinnerung, die jeder Veränderung der geheiligten Sinnwelt, »die ein Eindringen der Geschichte ermöglichen würde, verzweifelt Widerstand leistet«.

»Hitze« und »Kälte« sind Optionen des kulturellen Gedächtnisses. Die ägyptische Option für »Kälte« ergibt sich aus der ägyptischen Konzeption von Unsterblichkeit als Fortdauer im sozialen Gedächtnis. Hier darf sich nichts ändern, wenn das Band zwischen Göttern, Toten und Lebenden nicht zerreißen soll. Daher unterwirft man sich einer »Disziplin der Ewigkeit«, die sich einmal in »hieratischer Stillstellung«, in der Kanonisierung der symbolischen Formen ausdrückt und zum anderen in der Solidarität und Pietät, mit der sich die Gesellschaft über Jahrtausende an diesen Kanon bindet und das Heil in der Wiederholung sucht.<sup>14</sup> So erklärt sich die bemerkenswerte Tatsache, daß Ägypten als

einzig der alten Mittelmeerkulturen (nicht politisch, aber kulturell) dem Hellenismus Widerstand leisten konnte. Die Formsprache der ptolemäischen und römischen Kunst in Ägypten steht der des Alten Reichs (einer um mehr als zwei Jahrtausende zurückliegenden Epoche) wesentlich näher als der der zeitgenössischen hellenistischen Welt. Aufgrund seiner kanonisierten Organisationsform überdauerte das kulturelle Gedächtnis der Ägypter bis zur Heraufkunft einer neuen Vision von Unsterblichkeit und einer neuen Verheißung der Dauer und des Heils: des Christentums.

### Anmerkungen

- 1 Friedrich Tamms, »Das Große in der Baukunst«, in: *Die Kunst im deutschen Reich*, hrsg. v. Beauftragten des Führers für die Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP (1944).
- 2 S. Werner Durth, *Deutsche Architekten. Biographische Verflechtungen 1900-1970*, 240-245 sowie 385 der Hinweis auf F. Tamms, *Von Menschen, Städten und Brücken* (1974), worin »Das Große in der Baukunst« wieder abgedruckt wurde. Ich verdanke den Hinweis auf das Buch von W. Durth und damit auf den Text von F. Tamms meinem Vater Dipl.-Ing. Hans Assmann.
- 3 Der Gedanke einer literarischen Spiritualisierung und Überbietung des Monumentalen (das Buch als das wahre Monument) findet sich bereits im Ägyptischen, vgl. dazu Assmann (1983 a), bes. 67-71.
- 4 Durkheim (1925/1981) sowie neuerdings besonders Hans Mol (1976).
- 5 Monumentalität ist (so meine These) die Ausdrucksform einer kollektiven Identität, die über die naturwüchsigen Größenordnungen von Stämmen und Siedlungsgemeinschaften hinausgeht und auf der Ebene politischer Organisationsformen neue Verbände ganz anderer Größenordnung stiftet (»Staaten«, »Reiche«; vgl. Tenbruck 1986). Diesen qualitativen Sprung von den »lokalen« Verbänden der Vorgeschichte zu den »interlokalen« der Geschichte hat Ägypten zuerst und am radikalsten (ohne Zwischenstufen wie Stadtstaaten oder rivalisierende Fürstentümer) getan. Der Gedanke liegt daher nahe, diese beiden typisch ägyptischen Phänomene: Großreichgründung und Monumentalarchitektur, miteinander zu verbinden. Der gemeinsame Nenner liegt jeweils in der übernatürlichen Größenordnung. Der Tübinger Latinist und Religionswissenschaftler Hubert Cancik hat ähnliche Probleme in einem Vortrag über »Kolossalität« behan-

- delt, der als Beitrag zu einer Tagung über »Bild-Genres« in einem der nächsten Bände der Zeitschrift *Visible Religion* erscheinen soll.
- 6 Überliefert bei Diodor, *Bibl. Hist.* 1, 51; vgl. Morenz (1969), 46 f. und 53.
  - 7 Bauer B1, 307 f., zitiert (ebenso wie alle anderen mir bekannten einschlägigen Stellen) bei Assmann (1984), hier: S. 695.
  - 8 Stele des Mentuhotep, 20. Jahrhundert v. Chr., London UC 14333, zit. bei Assmann (1984), 690.
  - 9 Merikare P 127-128, s. Assmann (1984), 699.
  - 10 Vgl. hierzu v. a. die Monographie von Redford (1986) sowie Hornung (1982) und Gundlach (1984).
  - 11 In: Franz Kugler, *Handbuch der Kunstgeschichte*, 2. Auflage mit Zusätzen von Dr. Jac. Burckhardt. Ich verdanke den Hinweis auf diese Stelle Reinhold Hohl.
  - 12 Hier tritt allerdings in der Ramessidenzeit ein Wandel ein. Jetzt verschmilzt im kulturellen Bewußtsein nicht mehr die Vergangenheit bruchlos mit der Gegenwart zu einem Raum wandlungsloser Wiederholung und Fortdauer, sondern tritt als das »Altertum« in Distanz zur Gegenwart. Dadurch gewinnen die »zwei Kulturen« eine zusätzliche Akzentuierung als alt (= ewig) und neu (= vergänglich). Am Beispiel der Literaturgeschichte habe ich diesen Wandel dargestellt in Assmann (1985), vgl. auch Redford (1986), 318 ff., der diese neue Einstellung zur Vergangenheit als »Altertum« an den Beginn der 3. Zwischenzeit setzt und mit den »archaisierenden Tendenzen« der ägyptischen Spätzeit korreliert.
  - 13 S. bes. Redford (1986), XIII-XXI. Zum Zusammenhang zwischen Geschichte und Erzählung s. Koselleck/Stempel (1973) sowie Bubner (1984). Für eine zusammenfassende Darstellung der Anfänge narrativer Geschichtsschreibung in Griechenland, Israel und im Vorderen Orient s. van Seters (1983).
  - 14 Vom »Segen der Repetition« spricht Alfred Weber mit Bezug auf die staatliche und gesellschaftliche »Konstruktion« der ägyptischen (und babylonischen) Kultur: »Die besondere Note der beiden so weit vorgehenden historischen Urkulturen am Nil und im Zweistromland ist diese: sie sind in ihrer Konstruktion, einmal entstanden, wie aus Stein gemauerte, zeitweise zerfallende, dann immer wieder mit fanatischem Glauben an den Segen der Repetition ebenso zusammengemauerte Formationen, gewissermaßen steinerne Hieroglyphengebilde; dies Wort als der extremste Ausdruck einer unveränderlichen Formart genommen. Sie brechen durch Auflösung ihrer Konstruktion von innen her oder durch äußere Schicksale einmal, ja mehrmals auseinander und sinken zusammen, aber nur, um alsbald mit heiligem Eifer von einem anderen Vorort her – am Nil wandert er von Memphis hinauf nach Theben – oder vielleicht durch eine andere herrschende Schicht,

in Babylonien: Sumerer, Akkader, Kanaanäer, Kossäer, Chaldäer – all das ist gleichgiltig – immer in grundsätzlich derselben Form wieder zusammengefügt zu werden. Kanonisch ist vom ersten Tage an, wo wir sie historisch belichtet sehen, ihre soziale, politische, gesellschaftliche Konstruktion und deren Gliederung; durch diesen Kanon segenspendend und nur durch ihn« (1935, 33). Webers Diagnose trifft den Kern nicht der historischen Wirklichkeit, die in Ägypten wie anderswo das übliche Maß an Wandel und Veränderung aufweist, sondern des ägyptischen (und möglicherweise auch babylonischen) Selbstbildes und Geschichtsbewußtseins (also: des kulturellen Gedächtnisses), das vom Bewußtsein der identischen Fortdauer und Wiederholung geprägt war.

### Literatur

- Assmann, J. (1976), »Das Bild des Vaters im alten Ägypten«, in: H. Tellenbach (Hg.), *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte*. Stuttgart, 12-49.
- (1983 a), »Schrift, Tod und Identität. Das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten«, in: A. u. J. Assmann/Chr. Hardmeier (Hg.), *Schrift und Gedächtnis*. München, 64-93.
- (1983 b), »Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken«, in: A. Peisl/A. Mohler (Hg.), *Die Zeit. Schriften der C. F. v. Siemens-Stiftung VI*. München, 189-223.
- (1984), »Vergeltung und Erinnerung«, in: *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens* (Festschrift W. Westendorf). Göttingen, 687-701.
- (1985), »Die Entdeckung der Vergangenheit. Innovation und Restauration in der ägyptischen Literaturgeschichte«, in: H. U. Gumbrecht/U. Link-Heer (Hg.), *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Sprach- und Literaturgeschichte*. Frankfurt, 484-499.
- (1986), »Viel Stil am Nil? Altägypten und das Problem des Kulturstils«, in: H. U. Gumbrecht/K. L. Pfeiffer (Hg.), *Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*. Frankfurt, 518-536.
- (1987), »Sepulkrale Selbstthematisierung im alten Ägypten«, in: A. Hahn/V. Kapp (Hg.), *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Erkenntnis und Geständnis*. Frankfurt, 208-232.
- Assmann, A./Assmann, J. (Hg.) (1987), *Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II*. München.
- Brunner, H. (1970), »Zum Verständnis der archaisierenden Tendenzen in der ägyptischen Spätzeit«, in: *Saeculum* 21, 150-61.

- Bubner, R. (1984), *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie*. Frankfurt.
- Burckhardt, J. (1984), *Die Kunst der Betrachtung. Aufsätze und Vorträge zur Bildenden Kunst*. Hg. v. Henning Ritter. Köln.
- Davis, Wh. M. (1979), »Plato on Egyptian Art«, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 65, 121-127.
- Durkheim, E. (1981), *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt.
- Gehlen, A. (1961), *Anthropologische Forschung*. Reinbek b. Hamburg.
- Gladigow, B. (1976), »Unsterblichkeit und Moral. Riten der Regeneration als Modelle einer Heilsthematik«, in: B. Gladigow (Hg.), *Religion und Moral*. Düsseldorf, 99-117.
- Gundlach, R. (1984), »Geschichtsdenken und Geschichtsbild im pharaonischen Ägypten«, in: *Universitas* 40, 443-455.
- Halbwachs, M. (1950), *La mémoire collective*. Paris.
- Hornung, E. (1982), »Zum altägyptischen Geschichtsbewußtsein«, in: *Archäologie und Geschichtsbewußtsein. Kolloquien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie, Band 3*. München, 13-30.
- Kees, H. (1941), *Der Götterglaube im alten Ägypten*. Leipzig.
- Koselleck, R./Stempel, H.D. (Hg.) (1973), *Geschichte - Ereignis und Erzählung. Poetik und Hermeneutik, v*. München.
- Lévi-Strauss, Cl. (1973), *Das wilde Denken*. Frankfurt.
- (1975), *Strukturelle Anthropologie II*. Frankfurt.
- Löwith, K. (1984), *Jacob Burckhardt (Sämtliche Schriften, Bd. 7)*. Stuttgart.
- Mol, H. (1976), *Identity and the Sacred*. Oxford.
- Morenz, S. (1969), *Prestige-Wirtschaft im alten Ägypten (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften)*. München.
- Nagy, I. (1973), »Remarques sur le souci d'archaïsme en Egypte à l'époque saïte«, in: *Acta Antiqua Acad. Scient. Hungar.* 21. Budapest.
- Redford, D.B. (1986), *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books. A Contribution to the Egyptian Sense of History*. Mississauga.
- Roccati, A. (1982), *La littérature historique sous l'ancien empire égyptien*. Paris.
- Schott, R. (1968), »Das Geschichtsbewußtsein schriftloser Völker«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 12, 166-205.
- van Seters, J. (1983), *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*. New Haven and London.
- Tenbruck, F.H. (1986), *Geschichte und Gesellschaft*. Berlin.
- Vernus, P. (1985), »Des relations entre textes et représentations dans l'Égypte pharaonique«, in: A. M. Christin (Hg.), *Écritures II*. Paris.
- Voegelin, E. (1956-1974), *Order and History I-IV*. Louisiana.
- Weber, A. (1935), *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*. Amsterdam.
- Wienold, G. (1987), »Kanon und Hierarchiebildung in Sprache und Lite-

ratur. Sprachentwicklungstyp, Diglossie und Polysystem», in: A. u. J. Assmann (Hg.), *Kanon und Zensur*. München, 300-308.  
Wildung, D. (1969), *Die Rolle ägyptischer Könige im Bewußtsein ihrer Nachwelt*. Berlin.