

Erinnerung und Identität – der ägyptische Weg

Jan Assmann

Die altägyptische Kultur ist von unserer Gegenwart weit entfernt. Sie ist nicht nur durch Jahrtausende geschichtlicher Entwicklung und schleichenden Wandels von uns getrennt, in denen die Menschheit – und insbesondere die westliche Welt – Erfahrungen und Erfindungen gemacht haben, die uns geprägt und dadurch den Ägyptern wie allen anderen von dieser Geschichte unberührten Kulturen entfremdet haben. Sie ist darüber hinaus und vor allem von uns getrennt durch gewisse kontradistinktive Weichenstellungen und Epochenbildungen, in denen sich das Abendland über seine eigene Herkunft und Vergangenheit Rechenschaft abgelegt hat und weiterhin abzulegen pflegt. Das Abendland rekonstruiert sich seine Geschichte als einen Weg, auf dem es sich entschlossen losgesagt hat von überwundenen Stufen und ausgegrenzten Gegenwelten. Solche Verabschiedungen und Ausgrenzungen skandieren die Geschichte und erwecken den Anschein eines Sonderweges und einer stufenweisen Evolution. Eine typische Station dieses Weges mit ausgrenzender Wirkung ist vor allem der biblische Monotheismus, durch den die übrige Welt ins Abseits des Heidentums gedrängt wurde. Für dieses Heidentum stehen paradigmatisch die Ägypter, weil die Bibel selbst diese Weichenstellung als Auszug aus Ägypten inszeniert. Das ist einer der Schritte, die uns Ägypten ferngerückt, fremd gemacht haben. Den „Polytheismus“ können wir nicht verstehen; bis heute gibt es keine einleuchtende Theorie der polytheistischen Religion. Das ist kein Wunder, denn der Polytheismus ist nichts als das polemische Gegenbild des Monotheismus. Andere Stationen sind die sogenannte alphabetische Revolution in Griechenland sowie, ebenfalls bei den Griechen und mit der alphabetischen Revolution zusammenhängend, die Demokratie und der wissenschaftliche Rationalismus, d. h. Philosophie, Logik, theoretische Neugierde, wissenschaftliches Denken. Dadurch wurde alles Vor- und Außergriechische ins Abseits der Bilderschrift, des prälogischen Denkens, der Despotie und der im rein Anwendungsbezogenen steckengebliebenen Wissenschaft abgedrängt.

Manche dieser Weichenstellungen und Ausgrenzungen sind Sache der Antike selbst, so vor allem die Konstruktion des Heidentums und der orientalischen Despotie. Andere jedoch sind erst die Sache moderner retrospektiver und kontradistinktiver Mythenbildung. Als ganz besonders problematisch und folgenreich möchte ich hier nur den Mythos von der Achsenzeit hervorheben, der auf den Iranisten Anquetil Duperron im 18. Jahrhundert zurückgeht und den Jaspers – ohne seine vielen Vorgänger zu erwähnen – berühmt gemacht hat.¹ Dieser Theorie zufolge entstand um 500 v. Chr. in China, Indien, Persien, Israel und Griechenland „der Mensch, mit dem wir bis heute leben“. Entscheidende Eigenschaften dieses Menschen sind Reflexivität, Subjektivität, Autonomie und Normativität (die Vorstellung, daß Wahrheit und Wirklichkeit nicht im Gegebenen aufgehen, sondern daß das Gegebene im Licht einer höheren Wahrheit fortwährend gestaltet und umgestaltet werden muß), um nur das Wichtigste zu nennen. Diese Theorie hat den von Jaspers nicht mitbedachten Nebeneffekt, die vorachsenzeitliche Welt unserem Verstehen zu entziehen. Waren die Griechen und Israeliten Menschen, mit denen wir noch heute leben, dann waren die Ägypter und Babylonier grundsätzlich andere Menschen.

Es scheint mir nun evident, daß wir es hier mit säkularisierten Transformationen letztlich theologischer Modelle zu tun haben. Im Achsenzeit-Modell scheint mir die theologische Unterscheidung zwischen heiliger und profaner Geschichte weiter zu leben. Diese Unterscheidung, so wie sie von Augustinus bis Vico das abendländische Geschichtsdnken bestimmt hat, arbeitet mit den Begriffen der zyklischen und der linearen Zeit. Die profane oder heidnische Geschichte ist von der zyklischen Zeit bestimmt.² Die Heiden wandeln im Kreis umher, wie Augustin sagt, woraus bei Vico dann die Lehre vom kreisläufigen Verlauf, den „corsi e ricorsi“, der Geschichte der Nationen wird, während die heilige Geschichte einen linearen „Procursus“ auf die Erlösung hin beschreibt. Diese Unterscheidung zwischen einer zyklischen heidnischen und einer linearen heiligen Geschichte setzt sich ziemlich bruchlos fort in der Unterscheidung zwischen Völkern mit und ohne Geschichte, wie sie im 19. Jahrhundert aufkam, in die Unterscheidung zwischen kalten und heißen Gesellschaften, die Lévi-Strauss an deren Stelle setzen wollte,³ und an Eliades Unterscheidung zwischen Kosmos und Geschichte.⁴ Die Theologie hatte das Heidentum negativ defi-

niert durch das Fehlen von Offenbarung. Dadurch fehlte den Heiden die orientierungsgebende Zielsetzung, die ihrer Geschichte eine Richtung gegeben hätte. Lévi-Strauss und Eliade ersetzten die negative durch eine positive Bestimmung. Anstelle der linearen Geschichte hatten diese Völker etwas anderes: Kälte, Mythos, Kosmos, die zyklische Zeit als eine kulturelle Konstruktion *sui generis*, und nicht als orientierungslose Kontingenz. Ansonsten bleiben die theologischen Ursprünge dieser kulturevolutionistischen und kulturtypologischen Theoriebildung noch durchaus evident.

Das gleiche gilt für die bekannten Drei-Stadien-Modelle der Kulturentwicklung, von Comtes Drei-Stadien-Modell – die Zeitalter der Religion, der Metaphysik, der Wissenschaft – bis zu der modernen Unterscheidung von Hochkulturen, traditionellen und modernen Kulturen. Die heilige Geschichte gliedert sich typischerweise in drei Phasen: *ante legem*, *sub lege* und *sub gratia*.⁵ Das entscheidende Kriterium der Epochentrennung liefert das Gesetz, einmal durch seinen Anfang in Mose und ein andermal durch sein Ende in Christo. Das Gesetz aber hängt aufs engste mit Ägypten zusammen. Der Auszug aus Ägypten bedeutet einen Einzug ins Gesetz, so daß Ägypten den Zustand *ante legem* in paradigmatischer Weise vertritt. Das Ende des Gesetzes bedeutet andererseits die Abkehr vom Judentum, das den Zustand *sub lege* darstellt. So wird in der christlichen Geschichtskonstruktion des Abendlandes Ägypten als die überwundene Vergangenheit der Juden und das Judentum als die überwundene Vergangenheit der Christen dargestellt.

Der Pariser Gräzist und Arabist Rémi Brague hat darum Europa eine „exzentrische Identität“ attestiert, exzentrisch, weil sie sich an anderen Kulturen orientiert.⁶ Brague sieht diese Orientierung aber ganz anders: nicht als kontradistinktive Abgrenzung, sondern im Gegenteil als *Mimesis*, bewundernde Aufnahme und Nachahmung. So blickten die Griechen auf den Orient, die Römer auf die Griechen und das christliche Abendland auf Rom. Auch diese Sicht hat ihre Berechtigung, gerade auch, was Ägypten betrifft. Die kontradistinktive Ausgrenzung Ägyptens bestimmt das biblische Bild, während die griechischen Texte, insbesondere die platonische Tradition, in Ägypten das Vorbild von Weisheit, Wissenschaft und Theologie erblickten. Die europäische Identität ist in ihrer Exzentrizität zutiefst ambivalent: die Orientierung am Frühe-

ren und Fremden ist ebenso von bewundernder Mimesis wie von kontradistinktiver Ausgrenzung bestimmt.

Wenn wir nun nach diesen Vorbemerkungen zu Ägypten selbst übergehen, müssen wir als erstes feststellen, daß wir damit vom Exzentrischen zum Konzentrischen und vom Sekundären, Abgeleiteten zum Primären, Ursprünglichen übergehen. Rémi Brague hat Europa aufgrund dieser immer sekundären Position ein „Sohnland“ genannt,⁷ weil es sich als abkünftig empfindet von ursprünglichen Vaterländern — Athen und Jerusalem, aber auch Athen und Jerusalem sind Sohnländer, die sich ihrer Abkünftigkeit aus Ägypten und Vorderasien bewußt waren. Selbst die Babylonier blickten in gleicher Weise auf die Sumerer vor ihnen. Nur die Ägypter bildeten in der alten Welt eine Kultur, die bruchlos aus der Steinzeit hervorgewachsen sich bis in ihre Jahrtausende zurückliegenden Wurzeln als eine konzentrische Identität bewußt war und insofern zu Recht als Vaterland bezeichnet werden darf, das nichts Sohnhaftes, nichts Abkünftiges und Abgeleitetes in seinem Selbstbild kennt. Wie tief auch immer die Ägypter in den Brunnen der Vergangenheit blickten, blickten sie ins Eigene und erkannten sich selbst. Das ist etwas Besonderes, das unser Interesse verdient und die Frage nach der besonderen Organisation dieses kulturellen Gedächtnisses aufwirft. Wie haben es die Ägypter geschafft, sich über drei Jahrtausende kulturell identisch zu reproduzieren, d. h. im kulturellen Sinne Ägypter zu bleiben? Daß das nichts Natürliches und Selbstverständliches ist, zeigen die Jahrhunderte der Spätantike, in denen diese kulturelle Identität geradezu von heute auf morgen verschwand.⁸

Ich möchte im Folgenden vier Medien und Institutionen des kulturellen Gedächtnisses namhaft machen, in denen sich die ägyptische Identität durch die Jahrtausende reproduzierte: die Monumente, die Riten, die Archive und die Schule. Alle vier sind, wie sich zeigen wird, in intensivster Weise schriftgestützt und schriftbezogen, sogar die Riten, so daß man geradezu von vier verschiedenen Ausprägungen von Schriftkultur sprechen kann. Beginnen wir mit den Monumenten, denn sie sind zweifellos der auffälligste und absonderliche Aspekt der ägyptischen Kultur. Es dürfte auf der Welt keine andere Kultur geben, die soviel in Kunst- und Bauwerke investiert hat, die nicht für den Gebrauch der Lebenden,

sondern für die Ewigkeit gedacht waren. Diese Aktivität nahm industrielle und militärische Ausmaße an; ein stehendes Heer von Handwerkern wurde ständig durch Aushebungen großer Bevölkerungsgruppen ergänzt, ganz Ägypten war von den Zeiten des Imhotep bis zu den römischen Kaisern eine einzige große Baustelle. Dieses Riesenprojekt hat viele Aspekte; vor allem aber hat es sehr viel mit Zeit und Gedächtnis zu tun. Es geht um die Herstellung von Dauer, um die Konstruktion eines Zeit-Raumes oder Chronotops, in dem Wandel, Verfall, Verwesung und Vergehen ausgeschlossen sind, um die Verwirklichung eines Zeitorts jenseits von Tod und Vergänglichkeit.⁹

Das Besondere dieses Projekts liegt darin, daß dieses „Jenseits“ so konkret, massiv und materiell, so anschaulich, handgreiflich und zugänglich verstanden wurde. Natürlich bilden auch andere Kulturen Vorstellungen eines Jenseits und eines Lebens nach dem Tode aus. Aber sie investieren nicht so intensiv in diese Vorstellungen und sehen nicht in der steinernen Realisierung dieser Jenseitsbilder das oberste Ziel aller Bemühungen. Diese Sehnsucht nach Dauer mutet uns einseitig an. Wir verbinden mit der Sehnsucht nach Unsterblichkeit und Todesüberwindung, die ja auch uns nicht ganz fremd ist, eher die Vorstellung der Verwandlung, Verklärung, Auferstehung in einer ganz anderen Welt, als die eines schieren Dableibens. Heiligkeit ist für uns nicht Dauerhaftigkeit, sondern Geistigkeit. Ähnliche Vorstellungen sind aber auch den Ägyptern keineswegs fremd. Sie kommen in den Riten zum Ausdruck, und zwar in den unzähligen umfangreichen Rezitationen, die zu diesen Riten gehörten und in denen sowohl die steinernen Kulissen der Monumente als auch die rituellen Handlungen eine hochkomplexe und geheimnisvolle Ausdeutung erfuhren. Die Riten realisieren einen ganz anderen Zeitbegriff als die Monumente: nicht das unverrückbare Dableiben, das unwandelbare Fortdauern, sondern die Verwandlung, Bewegung und kreisläufige Erneuerung durch den Tod hindurch; nicht das Steinernes, Feste, Unangreifbare, Unverrückbar-Ruhende, sondern das Lichthafte, Himmlische, Immer-Bewegte machen hier den Inbegriff todüberwindender Heiligkeit aus. Beide Aspekte, die unwandelbare Dauer und die unendliche Erneuerung ergänzen sich zu einem Begriff von Zeit, den wir auch als Ewigkeit übersetzen können. Es handelt sich um die heilige, todenthobene Zeit, die in ihrem Aspekt der Dauer das Verschwinden und ihrem Aspekt der ewigen Wiederkehr das Aufhören negiert.

Aus diesem Ansatz oder Grundimpuls ergeben sich zwei Felder kultureller Praxis: die Riten und die Denkmäler. Die Denkmäler erzeugen Unwandelbarkeit, die Riten Unaufhörlichkeit, beides zusammen erst garantiert das Heil, das in der Überwindung des Todes gesehen wird.¹⁰

Beide Medien lassen sich als Medien des kulturellen Gedächtnisses verstehen. Das monumentale Gedächtnis, das Gedächtnis der Denkmäler ist prospektiv, es ist ein Diskurs der Selbstverewigung, gerichtet an die Nachwelt, der dieses Gedächtnis aufgebürdet wird. Worauf es hier in erster Linie ankommt, ist Gewährleistung andauernder Lesbarkeit. Die Denkmäler verlören ihre Gedächtnisfunktion, wenn sie infolge drastischer kultureller Wandlungen zukünftigen Geschlechtern unlesbar würden. Hier darf kein Traditionsbruch, keine Entfremdung eintreten, die eine spätere Identifikation blockieren würde. Der Nexus von Erinnerung und Identität gelingt nur, wenn die Denkmäler als Botschaften der eigenen Ahnen lesbar bleiben, wenn, mit anderen Worten, der heilige Raum der Dauer, den sie konstruieren, bewohnt bleibt. Das ist eine ungemein voraussetzungsreiche Aufgabe. Es genügt nicht, gewaltige Steinmassen aufzuhäufen, Kolossalstatuen zu errichten und der monumentalen Memoria eine massive, eindrucksvolle Sichtbarkeit zu verleihen. Das alles muß darüber hinaus in einer vor Wandlung geschützten Formensprache realisiert werden. Zu diesem Zweck wird ein Schriftsystem entwickelt, das diese beiden Aufgaben einer stillgestellten künstlerischen Formensprache und einer lesbaren Sprachaufzeichnung in geradezu idealer Weise erfüllt: die Hieroglyphen. Wir müssen uns bewußt machen, daß die Hieroglyphenschrift in der vollen, uneingeschränkten Bildlichkeit ihrer Zeichen nur für die Beschriftung der Denkmäler verwendet wird und daß andererseits so gut wie alle Denkmäler beschriftet sind. Hieroglyphen und Denkmäler – Statuen, Stelen, Pyramiden, Obelisken, Felsgräber, Sphingen usw. – gehören zusammen. Schriftsystem und künstlerische Formensprache bilden komplementäre Codes im Rahmen ein und desselben Diskurses und erfüllen ihre Gedächtnisfunktion durch Kanonisierung, Stillstellung, Ausschaltung von Veränderung.

Das rituelle Gedächtnis ist von einer genau entsprechenden Tendenz der Stillstellung und der Ausblendung von Wandel ge-

prägt, und auch hier geht es um die Aufrechterhaltung von Lesbarkeit, Kommunikation und Identität. Das wird dadurch erreicht, daß man die Rezitationstexte über die Jahrhunderte und Jahrtausende hinweg unverändert beibehält und daß man, wo neue Texte verfaßt werden müssen, die Sprache der alten Texte verwendet. Das ist ein weltweit zu beobachtendes Phänomen. In vielen Stammesgesellschaften sind die heiligen Texte in der Sprache der Vorfahren verfaßt. Auch Schamanen kommunizieren in Trance mit Geistern und Göttern in der Ahnensprache. Für Ägypten sehen wir dieses Prinzip in der Praxis wirksam, besitzen darüber hinaus aber auch eine explizite Beschreibung und Begründung, die dem Griechen und Neuplatoniker Jamblichos verdankt wird.¹¹ Jamblichos schreibt, daß die Ägypter ihre altehrwürdigen Gebetstexte wie „heilige Asyle“ betrachtet und keinerlei Änderungen zugelassen hätten. Er begründet das mit der Unveränderbarkeit der Götter.¹² Das Heilige verändert sich nicht, also darf auch in den symbolischen Formen, die es zur Gegenwart bringen, keine Veränderung zugelassen werden. Auch das rituelle Gedächtnis steht also im Dienst der Aufrechterhaltung einer bestimmten Identität, d. h. Zugehörigkeitsstruktur. Hier geht es aber um die Idee einer Gemeinschaft, die nicht die Nachwelt, sondern die Götter und Toten einbegreift. Um die Verbindung zu dieser Welt nicht abreißen zu lassen, folgt man streng dem Vorbild der Götter und den von ihnen instituierten rituellen Vorschriften. Das Vorbild der Götter artikuliert sich den Ägyptern im Kosmos. 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 halten und die Zeit in ihrer kalendari-schen Ordnung nicht nur zu beobachten, sondern zuallererst zu erzeugen. Der rituelle Kalender ist nicht einfach ein Abbild des Kosmos, sondern eine kulturelle Form, die stabilisierend auf den Kosmos zurückwirkt. Dahinter steht nicht nur, wie Jamblichos

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.

Im Bereich der Riten äußert sich das Streben nach Stillstellung in der Fixierung der Texte. In Ägypten hat man sich hier sehr früh der Schrift bedient.¹³ Daher spielt der Mann mit der Buchrolle, der „Vorlesepriester“ oder Hierogrammateus, wie ihn die Griechen nannten, die Hauptrolle im Kult und am Hof, als Priester, Zauberer, Traumdeuter, Ratgeber und Wahrsager. Manche dieser Buchrollen haben sich erhalten. Es sind Erinnerungsstützen des Vorlesepriesters. Die Schrift spielt im Kult eine ganz andere Rolle als im Rahmen der monumentalen Memoria. Dort *spricht* die Schrift aus eigener Kraft, sie ist Trägerin der Erinnerung, die über die Jahrtausende wachgehalten werden soll. Daher darf am Schriftsystem nichts geändert werden. Im Ritus kommt es dagegen nur auf das gesprochene Wort an. Die Schrift hat hier eine ausschließlich dienende Funktion als Speichermedium und Gedächtnisstütze. Sie sorgt dafür, daß das Ritual ordentlich abläuft und keine Abweichungen durch Vergessen auftreten. Die erhaltenen Texte zeigen nun, welche Kräfte oder Tendenzen der Stillstellung hier wirksam sind. Zum einen bildet sich eine bestimmte Sprachvarietät heraus, an der man bis zuletzt festhält, auch wenn der Abstand zur gesprochenen Sprache immer größer wird. Zum anderen werden auch die Texte selbst über die Jahrtausende mitgeführt, auch wenn gelegentlich neue, aber in der alten Kultsprache, hinzukommen.

Beide Diskurse, der rituelle und der monumentale, sind geprägt vom Streben nach Stillstellung, nach Ausblendung von Wandel und Veränderung, und damit nach Identität. Es ist dasselbe Streben, daß sich in Israel als Kanonisierung äußert. Auch Kanonisierung ist Stillstellung, Ausblendung von Wandel, Blockierung von Veränderung. Nichts hinzufügen, nichts wegnehmen, nichts verändern.

Jamblichos' Charakterisierung des ägyptischen Innovationsverbots im Bereich des sprachlichen Umgangs mit den Göttern ist als Kommentar jener berühmten Stelle in den „Gesetzen“ von Platon zu verstehen, in der dieser sehr viel allgemeiner auf ein generelles, gesetzlich verankertes Innovationsverbot im Bereich der gesamten „Musenkunst“ zu sprechen kommt. Platon denkt hier nicht an Kult und Riten, sondern an Erziehung durch Tänze, als Einübung schöner Stellungen oder „schemata“. Wie Jamblichos Ritus und Sprache, so verbindet Platon Tänze und Ikonographie. Diese Stelle zeigt vielleicht am deutlichsten, wie die Griechen Ägypten als einen Ort eigener Zeitordnung, als Chronotop erfahren haben und welche Rolle das Prinzip Kanon dabei spielt – nichts wegnehmen, nichts hinzufügen, nichts verändern.

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, 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.

Neben diesen beiden zentralen Medien der Erinnerung, auf denen die Identität der ägyptischen Kultur basiert und in denen sie sich über mehr als drei Jahrtausende allen Wandlungen zum Trotz als dieselbe reproduziert hat, möchte ich noch zwei andere erwähnen, die vielleicht nicht ganz so zentral, aber für den Bestand der ägyptischen Kultur kaum weniger bestimmend waren: das Archiv und die Schule. Das Archiv ist ein Ort, an dem über die Geschehnisse Buch geführt wird. Einerseits bestimmt sich daraus, was als Geschehnis und damit Geschichte zu gelten hat, d. h. wodurch vergehende Zeit aufzeichnungswürdig und bedeutsam wird. Andererseits ermöglicht das Archiv durch sein wichtigstes Produkt, die

Königsliste, die vollständige Kontrolle und Orientierung in der Vergangenheit. Ein Archiv gehört zu jedem ägyptischen Betrieb. Uns interessiert hier aber allein das Archiv des Palastes, wo in Form der Annalen über die Staatsaktionen des Königtums Buch geführt wird.¹⁴ Die Führung von Annalen reicht bis ans Ende des 4. Jahrtausend zurück. Damals wurden die Jahre nicht gezählt, sondern anhand herausragender Ereignisse identifiziert, die man in einer Art Bilderschrift auf hölzernen oder elfenbeinernen Täfelchen einritzte. Solche Täfelchen wurden zum Zweck der Datierung an Waren angebracht, aber wohl auch zum Zweck chronologischer Orientierung archiviert, woraus sich dann später die Annalistik entwickelte. Zwar hat sich kein einziger Papyrus mit derartigen Jahresdaten erhalten, aber mehrere Umsetzungen in monumentaler Form, die auf solchen Quellen beruhen. Dazu gehört vor allem der Palermo-Stein mit den Annalen von der Vorzeit bis zur 5. Dynastie.¹⁵ Aus diesen Quellen läßt sich zumindest für das Alte Reich eine Vorstellung von Form und Inhalt der Annalen gewinnen. Jedes Jahr bildet eine Rubrik, in die Ereignisse wie Riten, Prozessionen, Apis-Läufe, Herstellung von Kultbildern, Errichtung von Heiligtümern, Steuerveranlagungen, kriegerische Aktionen, Beutezüge, Erbauung von Schiffen, Opferstiftungen u. ä. eingetragen werden. Diese Täfelchen, im Verein mit den späteren Annalen, implizieren und illustrieren einen Begriff von Geschichte, der sich als das Insgesamt der für die Jahreszählung bedeutungsvollen und erinnerungswürdigen königlichen Handlungen definieren läßt. Diese umfassen vor allem drei Bereiche: die Götter (Heiligtümer, Statuen, Opfer), die Menschen (Steuer) und die Feinde. Nicht auf den Täfelchen, aber auf den späteren Annalen kommen dazu noch Angaben über die Höhe der jährlichen Nilüberschwemmung. Die Annalen wurden vorzugsweise konsultiert, wenn es galt, theologische Informationen zu erhalten, z. B. über die Herstellung von Kultbildern (Neferhotep, 13. Dynastie), sowie die theologische Bedeutung von Theben (Ramses II.), die Theologie des Osiris (Ramses IV., 20. Dynastie) oder auch die göttliche Zuständigkeit für die Nilüberschwemmung (sog. Hungersnot-Stele), vor allem aber, um festzustellen, ob es für ein bestimmtes Ereignis Präzedenzfälle gibt. Seit Beginn des Neuen Reiches ist die Beteuerung, daß nichts einem bestimmten Ereignis Vergleichbares in den Annalen der Vorfahren gefunden werden konnte, ein fester Topos, um die historische

Erstmaligkeit königlicher bzw. den Wunder-Charakter göttlicher Handlungen hervorzuheben. Die Annalen verkörpern das Gedächtnis des Königtums. Sie sichern die Kontinuität dieser Institution, indem sie jede Regierungszeit an alle vorhergehenden anknüpfen und in bruchloser Kette bis in die mythische Zeit zurückführen, in der die Götter selbst auf der Erde regierten.

Diese Kette, die Königsliste, wurde aus den Annalen zusammengestellt, die ein exaktes chronologisches Gerüst bereitstellten vom regierenden König rückwärts bis zum Reichsgründer Menes, und von diesem weiter zurück über die Könige der Vorzeit, die „verklärten Toten“ (von Manetho als „Heroen“ wiedergegeben), die Götter der „kleinen Neunheit“ (Manethos „Halbgötter“) und Götter der „Großen Neunheit“ (Manethos „Götter“) bis zum Anfang der Welt. Ein stärkeres Band, eine unauflöslichere Verbindung zwischen der Institution des Königtums und der kosmischen Dimension der Zeit, als sie durch das Institut der Königsliste geschaffen wurde, läßt sich kaum vorstellen. Zeit war Königszeit. Das Königtum entstand zugleich mit der Welt, es ging von den Göttern auf die Menschen über, und die Weltzeit ist gleichbedeutend mit seiner Geschichte. Jahre des Interregnums wurden in der Königsliste mit dem Vermerk „müßig“ oder „vakant“ geführt. Wenn das Königtum ausfiel, unbesetzt blieb, blieben die Jahre leer; sie konnten gezählt, aber nicht mit Inhalt und Erinnerung gefüllt werden. Nur das Königtum konnte sie füllen und zu einer Geschichte formen, auf deren Erinnerung die Identität der ägyptischen Kultur basierte.

Die Königsliste ist uns in ihrer archivalischen Form erhalten in Gestalt des berühmten Turiner Königspapyrus aus der Zeit Ramses' II. Zweifellos hat es zahlreiche derartige Dokumente in den Palast- und Tempelarchiven gegeben. Auf ihnen beruht die Geschichte Ägyptens, die der ägyptische Priester Manetho von Sebennytos um 275 v. Chr. in griechischer Sprache geschrieben hat und aus der verschiedene christliche Chronographen die Königsliste exzerpiert haben.¹⁶ Die Archive waren natürlich nur befugten Beamten zugänglich. Es gibt aber auch zahlreiche monumentale Umsetzungen der Königsliste, die breiteren Schichten zugänglich waren. Im thebanischen Min-Fest wurden Statuen der königlichen Vorgänger in einer Prozession getragen. Man darf also davon ausgehen, daß die Königsliste eine breite, das Geschichtsbild weiterer Schichten bestimmende, mentalitätsbildende Idee darstellte. Die Griechen waren

von dieser Form archivalischer Erinnerung tief beeindruckt, die von Jahrtausenden und Jahrzehntausenden vergangener Zeit, Jahr für Jahr, bis in die kosmogonische Urzeit zurück Rechenschaft abzulegen vermochte. Die Ägypter galten ihnen daher als Spezialisten der Geschichtswissenschaft (Herodot II 77). Besonders beeindruckte sie die Periodisierung der Geschichte in die Epochen göttlicher, halb-göttlicher und menschlicher Herrschaft. Diese Dreiteilung findet sich schon im Turiner Königspapyrus und wird von Herodot, Diodor, Manetho und anderen erwähnt. Im 18. Jahrhundert greift Giambattista Vico diese Dreiteilung auf und verbindet sie mit den drei Medien Bild, Symbol und Alphabetschrift. Im Zeitalter der Götter kommunizierte man in Bildern und in Poesie, im Zeitalter der Heroen in Symbolen und Epik und im Zeitalter der Menschen in Buchstaben und Prosa.¹⁷ Man ist also berechtigt, auch die archivalische Erinnerung der Ägypter zu den großen Ideen der Menschheitsgeschichte zu rechnen, die nicht nur das ägyptische Denken bestimmt hat, sondern durch die Vermittlung der Griechen bis in die Neuzeit hinein einflußreich geblieben ist.

Die Einbeziehung mythischer Regierungszeiten und den Rückgang bis zur Entstehung der Welt hat die ägyptische mit der sumerischen Königsliste gemein; sobald aber mit Menes die Schwelle erreicht ist, die auch nach heutiger Begrifflichkeit „Vorgeschichte“ von „Geschichte“ trennt, verliert die ägyptische Königsliste alle mythischen Elemente und wird zur präzisen Aufzeichnung geschichtlicher Daten. Die Archive erschließen die Vergangenheit bis Menes und ermöglichen die exakte chronologische Einordnung der zahllosen Denkmäler, mit denen sich Ägypten in einer in der Kulturgeschichte beispiellosen Dichte anfüllte. So stand dem gebildeten Ägypter die Vergangenheit seiner Kultur bis zu deren Anfängen vor Augen, und der Spott, mit dem sie nach einer bei Herodot (II, 143) berichteten Anekdote einen vornehmen griechischen Reisenden abfertigten, der in der 16. Generation von einem Gott abstammen behauptete, ist völlig verständlich. Für den Ägypter lag die Zeit, in der Götter auf Erden wandelten und sich mit Menschen vermischten, viele Jahrtausende zurück. Diese Mythenferne ihres Geschichtsbildes war eine unmittelbare Folge ihrer Form geschichtlichen Wissens.

Wir haben das monumentale, rituelle und archivalische Gedächtnis der Ägypter behandelt und sind dabei auf jeweils andere Formen des Zusammenhangs von Erinnerung und Identität gestoßen. Das monumentale Gedächtnis zielt auf eine Identität, die wesentlich dem einzelnen und seiner Fortdauer in der Gemeinschaft gilt. Das rituelle Gedächtnis zielt auf eine ganz andere Identität. Hier geht es um die Verbindung der Gemeinschaft insgesamt zur anderen Welt, zu Göttern und Geistern, um die Integration der gesellschaftlichen Ordnungen in das kosmische Leben. Das Gedächtnis der Archive schließlich zielt auf die Identität der Herrschaft, und zwar als Kontinuität des Königtums und seiner Geschichte. Das Ideal der Kontinuität tritt hier an die Stelle der Invarianz oder Stillstellung, die in den anderen beiden Gedächtnisformen wirksam ist.

Unser Bild der ägyptischen Erinnerungskultur wäre unvollständig, wenn wir nicht abschließend wenigstens noch einen kurzen Blick auf die Schule werfen würden, die spätestens vom Mittleren Reich an als vierte Gedächtnisform neben das monumentale, rituelle und archivalische Gedächtnis tritt. Die Schule ist der Ort der Bildung, der literarischen Tradition und der weisheitlichen Unterweisung. Auch hier geht es in hohem Maße um Erinnerung und Identität. Vieles Einschlägige wäre hierzu anzumerken; ich möchte hier nur einen einzigen Punkt hervorheben: die Erfindung der Klassik. Im 13. Jahrhundert v. Chr. bildet sich ein Kanon klassischer Schriften heraus, die die Ideale der klassischen Sprache sowie der klassischen Weisheit in vorbildlicher und maßgeblicher Weise verkörpern. Damit verbindet sich zugleich die Vorstellung einer fernen und unwiederbringlichen Vergangenheit. An die Größe der klassischen Autoren kommen die heutigen nicht mehr heran. In der Ausbildung einer Klassik gewinnt eine Schriftkultur gewissermaßen einen höheren Aggregatzustand. Erst jetzt wird die Kulturtechnik des Schreibens kulturtypologisch relevant und bestimmt Erinnerung und Identität einer Gesellschaft. Andererseits läßt sich schwer eine Schriftkultur denken, in der es nicht über kurz oder lang zur Ausbildung einer Klassik kommt. Diese kulturelle Struktur liegt also in einer evolutionistischen Entwicklungslinie, die im Schriftgebrauch angelegt ist. Unter Klassik sei hier die Ausbildung einer Tradition innerhalb des Gesamtbestandes mündlicher und schriftlicher Überlieferung verstanden, die als schlechthin und zeitlos maßgeblich gilt. Sie ist zugleich vergangen und zeitlos. Die

Texte sind in Sprache, Form, Vorstellungswelt und Thema der Gegenwart entrückt und bilden daher einen Gegenstand des Lernens und der Auslegung. Eine klassische Tradition ist zugleich Vorbildlich und unfortsetzbar. Sie ist immer durch einen Traditionsbruch, einen Schlußstrich von der Gegenwart getrennt. Eine Kultur wird dadurch komplex, polysystemisch und ungleichzeitig. Sie teilt sich in das Alte und das Neue.

Das Besondere an der ägyptischen Klassik ist, daß sie sich in der Vorstellung der Ägypter mit der monumentalen Erinnerung verknüpft. Die klassischen Autoren sind Grabherren, die sich zu ihrer Verewigung eines noch dauerhafteren Mediums als des Monumentalgrabs bedient haben. So heißt es von den großen Klassikern der Vergangenheit in einer Weisheitslehre, die uns auf dem Verso des Papyros Chester Beatty IV aus der Ramessidenzeit (13. Jh. v. Chr.) erhalten ist:

„Sie haben sich keine Pyramiden aus Erz geschaffen
und keine Stelen dazu aus Eisen;
sie haben es nicht verstanden, Erben zu hinterlassen in Gestalt von
Kindern,
ihre Namen lebendig zu erhalten.
Doch sie schufen sich Bücher als Erben
und Lehren, die sie verfaßt haben.
Sie setzten sich die Schriftrolle als Vorlesepriester ein
und die Schreibtafel zum „Liebenden Sohn“.
Lehren sind ihre Pyramiden,
die Binse ihr Sohn,
die geglättete Steinfläche ihre Ehefrau.
Groß und Klein
wurden ihnen zu Kindern gegeben;
der Schreiber, er ist der Oberste von allen.
Man machte ihnen Tore und Kapellen - sie sind zerfallen.
Ihre Totenpriester sind davongegangen,
ihre Altäre sind erdverschmutzt,
ihre Grabkapellen vergessen.
Aber man nennt ihre Namen auf ihren Schriften, die sie geschaffen
haben,
da sie kraft ihrer Vollkommenheit fort dauern.
Man gedenkt ihrer Schöpfer in Ewigkeit.“¹⁸

Die Literatur empfiehlt sich hier als eine Überbietung des monumentalischen Gedächtnisses. Noch Horaz wird sich 1300 Jahre später desselben Vergleichs bedienen und seine Dichtung ein „Monument, dauerhafter als Erz und höher als die Pyramiden“ nennen.

Denkmäler, Riten, Königslisten und klassische Texte strukturieren, was ich das „kulturelle Gedächtnis“ der Ägypter nennen möchte. Alle vier Formen und Institutionen des kulturellen Gedächtnisses greifen über den Horizont der sozialen Zeit und der Geschichte hinaus in ein Jenseits vergänglichkeitsenthoener, zeitloser Gültigkeit und Fortdauer, eine Art Ewigkeit. Was den Ägyptern zu fehlen scheint, ist eine Erinnerungskultur, die von einem Differenzbewußtsein gegenüber der Vergangenheit getragen ist. Vielleicht ist dies auch der Grund, warum es in Ägypten nie zu einer Geschichtsschreibung gekommen ist, die weit in die Vergangenheit zurückgreift. Solche Erinnerungskultur entsteht, wo immer sie sich ausbildet, auf den Trümmern einer untergegangenen Welt oder doch zumindest im Gefolge starker Traditionsbrüche und Krisenerfahrungen. Beispiele sind etwa das Griechenland der Perserkriege, das Israel bzw. Juda des babylonischen Exils, das eisenzeitliche Mesopotamien, um nur Weniges zu nennen. Solche Traditionsbrüche und Krisenerfahrungen können den Ägyptern nicht gut erspart geblieben sein. Es sieht aber so aus, als habe die massive Präsenz der Denkmäler und die fortdauernde kultische Nutzung und Wiederverwendung alter Monumente eine Ruinenerfahrung im eigentlichen Sinne nicht aufkommen lassen. Die Ägypter saßen wohl nie auf den Trümmern einer untergegangenen Zeit und suchten ihr Heil in der Erinnerung.

In der Spätzeit aber stoßen wir auf ein Ritual, das nicht nur eine Inszenierung des kulturellen Gedächtnisses darstellt, sondern im wörtlichsten Sinne als ein Akt des „Re-membering“, der Wiedervereinigung verstreuter Glieder zu einem lebendigen Körper, begangen wird. Es wird zu Ende des Monats Choiak gefeiert und stellt in der Spätzeit das höchste ägyptische Fest dar. Die Festperiode beginnt mit der Auffindung und Einbalsamierung der zerstreuten Glieder des erschlagenen Osiris, die rituell vereint und belebt werden, und endet mit der Auferstehung des Osiris (das Fest der „Aufrichtung des Djedpfeilers“) und der Thronbesteigung des Horus, seines Sohnes und Rächers. Der Mythos, der diesem Fest zugrundeliegt und den aber erst Plutarch in zusammenhängender

Form erzählt, ist eine Transposition der Totenriten ins Makrokosmische und Politische. So wie das Balsamierungsritual die „*membra disiecta*“ des leblosen Körpers zu einer neuen beseelten und lebensfähigen Ganzheit reintegriert, so reintegrieren die Khoiakriten die „*membra disiecta*“ des erschlagenen Osiris zu einer Ganzheit, die das Land Ägypten darstellt. Noch einmal wird hier deutlich, wie sehr die ägyptischen Formen von Erinnerungskultur und Identitätskonstitution von der Erfahrung des Todes und der Sehnsucht nach seiner Überwindung geprägt sind. Der wiedervereinigte und zu einer beseelten Ganzheit reorganisierte Leib des erschlagenen Gottes bildet das Symbol für die rituell verwirklichte Zielgestalt Ägyptens als politischer und kultureller Einheit. Die 42 Glieder des Osiris, die in diesem Fest gesammelt, vereinigt und belebt werden, entsprechen den 42 Gauen des Landes.¹⁹ Der Mythos erzählt, daß Seth-Typhon Osiris nicht nur erschlagen, sondern seinen Leichnam zerstückelt und die einzelnen Gliedmaßen über das ganze Land hin verstreut hat. Von jedem Gau nahm man an, daß er ein besonderes Körperteil des Osiris als zentrales Geheimnis und Heiligtum aufbewahre. Zum Khoiak-Fest gehört die „Kanopen-Prozession“, in der die personifizierten einzelnen Gawe in feierlicher Prozession das ihnen eigentümliche Körperteil in einer „Kanope“ (einer Vase mit figürlichem Deckel) herbeibringen, um den Gottesleib wieder zusammensetzen.²⁰ In den zugehörigen Texten heißt es dann: „Ich bringe dir die 42 Städte und Gawe, die deine Glieder sind, das ganze Land ist für dich als Ort deines Körpers gegründet“, oder: „die 42 Gawe sind deine Glieder“.²¹

So bildeten die Ägypter den zergliederten Körper des Osiris auf die Vielheit der Gawe ab, um im Ritual der Gliedervereinigung die Einheit des Landes dar- und herzustellen. So wird im Ritual der Gliedervereinigung und Einbalsamierung des Osiris zugleich die Einheit, Ganzheit und Unversehrtheit des Landes Ägypten begangen. Diese Wendung ins Politische ist, wie gesagt, für die Endsituation der ägyptischen Kultur charakteristisch, als das Land seine politische Eigenständigkeit verlor und unter die Fremdherrschaft erst der Perser und dann der Griechen und Römer geriet. In dieser Zeit wird die Einheit, Heiligkeit und Permanenz des Landes in vielen Texten und Riten beschworen. Dieses Suchen, Sammeln und Zusammenfügen, das nicht nur alljährlich in den Khoiakriten begangen, sondern auch noch allen möglichen anderen Ritualen als

Sinn unterlegt wird und in dem sich die Ägypter unablässig der gefährdeten Identität und Integrität ihrer Kultur vergewissern, möchte man mit den englischen Begriffen „re-collection“ und „remembering“ zusammenbringen, die unserem Wort „Erinnerung“ und „sich erinnern“ entsprechen, aber in ihrer etymologischen Grundbedeutung nichts anderes als „wieder einsammeln“ und „wieder zusammenfügen“ heißen. Bei diesem soziopolitischen Körperbild handelt es sich um ein Symbol der religiösen, geschichtlichen und politischen Identität Ägyptens. Der Körper des Osiris ist ein Körper mit Geschichte, und es ist diese Geschichte, an die mit dem Ritual seiner Zusammenfügung (re-memberment) erinnert (remembered) wird. Der Tod des Osiris und die Thronbesteigung des Horus ist ein politischer Mythos. Der Gott Seth verkörpert nicht nur die kosmischen, sondern auch die politischen Chaosmächte, die Assyrer, die Perser, die Griechen und zuletzt die Römer.

Es scheint mir ein Irrtum, zu meinen, daß es hier nur um eine Variante des verbreiteten Vegetationsmythos vom sterbenden und auferstehenden Saatkorn geht. Natürlich gehört auch dieses Motiv zum Urbestand des Osiris-Mythos. Aber es ist ganz sicher nicht die Sorge um das Keimen der Saat und die Wiederkehr der Vegetation, die diesen Mythos und seine Semantik des Zerreißens und Wiederzusammenfügens in den Mittelpunkt der spätägyptischen Kultur rückt. Dahinter steht vielmehr die Sorge um den Fortbestand dieser Kultur selbst, und zwar über eine Krise hinweg, die als Zerrissenheit gedeutet und begangen wird. Im Osiris-Mythos geht es von Anfang an eher um Geschichte als um Vegetation. Von allen ägyptischen Mythen ist der Osiris-Mythos der geschichtlichste oder politischste, und das geschichtliche Handeln der Könige deutet und spiegelt sich unausgesetzt in den verschiedenen Motiven und Episoden dieses Mythos. Die Riten, die auf diesen Mythos Bezug nehmen, befördern in erster Linie die politisch-geschichtliche Ordnung. So heißt es im Papyrus Jumilhac, einem kulttheologischen Traktat der Spätzeit:

„Wenn man die Osiris-Zeremonien vernachlässigt zu ihrer Zeit an diesem Ort ..., dann wird das Land seiner Gesetze beraubt sein, die Geringen werden ihre Herren im Stich lassen und es gibt keine Befehle für die Menge ...“.

In der griechisch-römischen Zeit erscheint die ägyptische Kultur als ein Sinnzusammenhang, der immer stärker von Vergessen und Zerreißen bedroht ist. Am Ende dieser Kultur steht ein Text, der den Untergang dieser Kultur, das endgültige Vergessen und Zerreißen dieses officium memoriae als Weltuntergang schildert. So wie man heute vom Ende der Geschichte redet, so spricht dieser Text vom Ende der Riten und vom Ende der kosmogonischen memoria, die den Zusammenhang von Kosmos, Ordnung und Geschichte gewährleistete. Der Text steht im Corpus Hermeticum. Voraus geht eine Beschreibung des Kults und seiner abbildenden Funktion, die himmlischen Vorgänge auf Erden nachzuvollziehen und auf diese Weise die kosmischen Segenskräfte auf die Erde herunterzuziehen:

„Und doch wird eine Zeit kommen, wenn es so aussieht, als hätten die Ägypter vergeblich die Gottheit verehrt mit frommem Herzen und unablässiger Hingabe und alle heilige Hinwendung zu den Göttern wird vergeblich und ihrer Früchte beraubt sein. Denn die Gottheit wird von der Erde wieder zum Himmel aufsteigen und Ägypten verlassen. Dieses Land, einst der Sitz der Religion, wird nun der göttlichen Gegenwart beraubt sein. Fremde werden dieses Land bevölkern, und die alten Kulte werden nicht nur vernachlässigt, sondern geradezu verboten werden. Von der ägyptischen Religion werden nur Fabeln übrig bleiben und beschriftete Steine. < ... > In jenen Tagen werden die Menschen des Lebens überdrüssig sein und aufhören, den Kosmos (*mundus*) zu bewundern und zu verehren. Dieses Ganze, so gut, daß es nie etwas Besseres gab, gibt noch geben wird, wird in Gefahr sein, unterzugehen, die Menschen werden es für eine Last ansehen und es verachten. Sie werden diese Welt, das unvergleichliche Werk Gottes, nicht länger lieben, diesen glorreichen Bau, gefügt aus einer unendlichen Vielfalt von Formen, Instrument (*machina*) des göttlichen Willens, der seine Gunst rückhaltlos in sein Werk verströmt, wo sich in harmonischer Vielfalt alles, was der Anbetung, Lobpreisung und Liebe wert ist, als Eines und Alles zeigt. Finsternis wird man dem Licht vorziehen und Tod dem Leben. Niemand wird seine Augen zum Himmel erheben. Den Frommen wird man für verrückt halten, den Gottlosen für weise und den Bösen für gut.

< ... > Die Götter werden sich von den Menschen trennen – o schmerzliche Trennung! – und nur die bösen Dämonen werden zurückbleiben, die sich mit den Menschen vermischen und die Elenden mit Gewalt in alle Arten von Verbrechen treiben, in Krieg, Raub und Betrug und alles, was der Natur der Seele zuwider ist.

In jenen Zeiten wird die Erde nicht länger fest sein und das Meer nicht mehr schiffbar, der Himmel wird die Sterne nicht in ihren Umläufen halten noch werden die Sterne ihre Bahn im Himmel einhalten; jede göttliche Stimme wird notwendig zum Schweigen kommen. Die Früchte der Erde werden verfaulen, der Boden wird unfruchtbar werden und die Luft selbst wird stickig und schwer sein. Das ist das Greisenalter der Welt: das Fehlen von Religion (*inreligio*), Ordnung (*inordinatio*) und Sinn (*inrationabilitas*).⁴²²

Jede Kultur basiert im innersten Kern auf dem Imperativ "Erinnere dich!". Die Formen aber, die solche Erinnerung annehmen kann, und die Gegenstände, auf die sie sich bezieht, sind von Kultur zu Kultur denkbar verschieden. Diese Erinnerung hält sie als Gruppe zusammen und gibt ihr durch die Jahrhunderte hindurch eine für sich selbst und für andere erkennbare Identität. Das kulturelle Gedächtnis wirkt konnektiv in der Sozial- wie in der Zeitdimension. Es gibt keine Gemeinschaft unter den Menschen, die nicht in irgendeiner Weise die Toten einbezieht und dadurch erinnernd in die Zeittiefe zurückgreift.

¹ Vgl. Jaspers, Karl: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1949; hierzu: Eisenstadt, Shmuel N. (Hg.): Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt, 2 Bde, Frankfurt 1987; Ders. (Hg.): Kulturen der Achsenzeit II. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik, 3 Bde., Frankfurt (M) 1992; Assmann, Aleida: Einheit und Vielheit in der Geschichte. Jaspers' Achsenzeit-Konzept, neu betrachtet, in: Eisenstadt, Kulturen II, Bd.3, 330ff.; Dies.: Jaspers' Achsenzeit, oder Schwierigkeiten mit der Zentralperspektive in der Geschichte, in: Harth, Dietrich (Hg.): Karl Jaspers. Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie, Stuttgart 1989, S.187-205. Zu Anquetil Duperron s. Stausberg, Michael: Faszination Zarathustra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit, Berlin / New York 1998, S. 790-813, bes. S. 800f..

² Augustinus: De Civitate Dei XII. 14; vgl. Kemp, Wolfgang: Christliche Kunst. Ihre Anfänge, ihre Strukturen, München 1994, S. 75-79.

- ³ Vgl. Lévi-Strauss, Claude: *Strukturelle Anthropologie*, Bd. 2, Frankfurt (M) 1975; Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, S.66-86.
- ⁴ *Eliade, Mircea: Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949 [1966 dt. u. d. T.: *Kosmos und Geschichte*].
- ⁵ Etwas Entsprechendes gibt es auch im Judentum. Die These von den drei Zeitaltern der Welt geht auf das „Apokryphon Eliae“ zurück, das bei Luther eine große Rolle spielt und im Talmud als Ausspruch des Elias zitiert wird (bSanh 97ab, Aboda zara 9a): 2000 Jahre vor der Tora, 2000 Jahre unter der Tora, 2000 Jahre messianische Zeit. Joachim von Fiore unterscheidet bekanntlich die Zeitalter des Vaters (die alttestamentliche Zeit), des Sohnes (der mit Jesus beginnende, gegenwärtige Äon) und des Geistes (das kommende Zeitalter). Bei ihm entfällt das Zeitalter vor dem Gesetz.
- ⁶ Brague, Rémi: *Europa. Eine exzentrische Identität*, Frankfurt 1993.
- ⁷ Brague, Rémi: *Sohnland Europa*, in: Ders. / Koslowski, Peter: *Vaterland Europa. Europäische und nationale Identität im Konflikt*, Wien 1997, S. 19-40.
- ⁸ Für die Einzelheiten s. Assmann, Jan: *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, München 1996 [TB Frankfurt (M) 1999].
- ⁹ S. hierzu meinen Aufsatz "Stein und Zeit. Das monumentale Gedächtnis der altägyptischen Kultur", in: Assmann, Jan / Hölscher, Tonio (Hg.): *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt (M) 1988, S. 87-114.
- ¹⁰ S. hierzu Assmann, Jan: *Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Totenriten im Alten Ägypten*, Frankfurt 2000.
- ¹¹ *Iamblichus: De Mysteriis*, hg. v. Edouard des Places, Paris 1989 [= *Collection Budé*].
- ¹² Ebd., VII 4-5.
- ¹³ S. hierzu Assmann, Jan: *Schrift und Kult*, in: Faßler, Manfred / Halbach Wulf (Hg.): *Geschichte der Medien*, München 1998, S. 55-82.
- ¹⁴ Zum Folgenden s. vor allem das grundlegende Werk von Redford, Donald B.: *Pharaonic Kinglists, Annals and Daybooks. A Contribution to the Egyptian Sense of History*, Mississauga 1986.
- ¹⁵ Dazu der unlängst publizierte Annalen-Stein aus Saqqara Süd mit den Annalen der 6. Dynastie: Baud, Michel / Bobrev, Vassil: *De nouvelles annales de l'ancien Empire égyptien. Une 'Pierre de Palerme' pour la Vie dynastie*, in: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale (BIFAO)* 95 (1995), S. 23-69.
- ¹⁶ *Manetho*, hg. v. William G. Waddell, Cambridge (Mass.) 1940 [= *Loeb Classics*].
- ¹⁷ Vgl. Vico, Giambattista: *La Scienza Nuova Seconda*, Neapel 1744, II. 2.4; Rossi, Paolo: *La religione dei geroglifi e le origini della scrittura*, in: Ders.: *Le terminate antichità. Studi vichiani*. Pisa 1969, S. 81-131; Burke, Peter: *Vico, Giambattista. Philosoph, Historiker, Denker einer neuen Wissenschaft*, Frankfurt (M) 1990 [engl. 1985], S. 36, 39, 50-54, 67-70, 88; Eco, Umberto: *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*, München 1993, 100f.
- ¹⁸ pChester Beatty IV vso 2.5ff.; vgl. te Velde, H: *Commemoration in Ancient Egypt*, in: *Visible Religion* 1, Leiden 1982, S. 135-153, hier S. 143f.
- ¹⁹ Grundlegend hierzu Beinlich, Horst: *Die Osirisreliquien. Zum Motiv der Körpergliederung in der altägyptischen Religion*. Wiesbaden 1984; s. ferner

Pantalacci, Laure: Une conception originale de la survie osirienne d'après les textes de Basse Epoque", in: Göttinger Miscellen (GM) 52 (1981), S. 57-66; Ders.: Sur quelques termes d'anatomie sacrée dans les listes ptolémaïques de reliques osiriennes, in: GM 58 (1982), S. 65-72; Ders.: Sur les méthodes de travail des décorateurs tentyrites", in: BIFAO 86 (1986), S. 267-275; Ders.: Décor de la 2e chapelle osirienne de l'est (sud) sur le toit du temple de Dendara, in: Akten des Vierten Internationalen Ägyptologen-Kongresses, hg. v. Sylvia Schoske, Hamburg 1989, 4 Bde [= Studien zur altägyptischen Kultur, Beihefte], Bd. 3, S. 327-337; Goyon, Jean-Claude: Momification et reconstitution du corps divin: Anbus et les canopes, in: Kamstra, Jacques H. (Hg.): Funerary Symbols and Religion, Kampen 1988 [=FS. Heerma van Voss], S. 34-44; Kettel, Jeannot: Canopes, rdw.w d'Osiris et Osiris-Canope, Hommages à Jean Leclant, Kairo 1993 [= Bibliothèque d'études coptes (BE) 106/3], S. 315-330; Cauville, Sylvie: Le Temple de Dendara. Les chapelles osiriennes. Commentaire, Kairo 1997 [= BE 118], S. 33-45.

20 Beinlich, Osirisreligien (wie Anm. 18), S. 80-207 u. 272-289.

21 Ebd., S. 208f.; Cauville, Sylvie: Le Temple de Dendara. Les chapelles osiriennes. Transcription et traduction, Kairo 1997 [= BE 117], S. 46.

22 Asclepius 24-26, in: Corpus hermeticum, hg. v. Arthur D. Nock u. André-Jean Festugière, Paris 1960 [=Collection Budé], S.326-329; koptische Fassung: Nag Hammadi Codex VI, 8.65.15-78.43, in: Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI, hg. v. Martin Krause u. Pahor Labib, Glückstadt 1971, S. 194-200. Vgl. Fowden, Garth: The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind, Cambridge 1986, S.39-43; Assmann, Jan: Königsdogma und Heilserwartung, in: Ders.: Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten, München ²1995, S. 259-287, hier S. 273f.; Ders.: Magische Weisheit. Wissensformen im ägyptischen Kosmotheismus, in: ebd., S. 59-75, hier S. 75. Mahé, Jean-Pierre: Hermès en Haute-Égypte, Bd. 2, Québec 1982, S. 69-97; Frankfurter, David: Elijah in upper Egypt. The Apocalypse of Elijah an early Egyptian Christianity, Minneapolis 1993, 188f.. Dem lateinischen „inrationabilitas bonorum omnium“ entspricht im Koptischen „das Fehlen guter Worte“. Der Untergang der sprachlichen Verständigung und das Überhandnehmen der Gewalt gehört zu den Zentralmotiven der ägyptischen Chaosbeschreibungen; s. Assmann, Jan: Königsdogma.