

# Texte aus der Umwelt

---



## des Alten Testaments

---



In Gemeinschaft mit Wilhelmus C. Delsman, Manfred Dietrich,  
Karl Hecker, Oswald Loretz, Walter W. Müller,  
Willem H. Ph. Römer, Heike Sternberg-el Hotabi und Ahmet Ünal  
herausgegeben von Otto Kaiser

---

**Band III · Lieferung 5**

---

## Mythen und Epen III

---

**Elke Blumenthal, Friedrich Junge,  
Frank Kammerzell, Antonio Loprieno,  
Gerald Moers und Heike Sternberg-el Hotabi**

---



# Texte aus der Umwelt des Alten Testaments



# Texte aus der Umwelt des Alten Testaments

In Gemeinschaft mit Wilhelmus C. Delsman, Manfred Dietrich,  
Karl Hecker, Oswald Loretz, Walter W. Müller,  
Willem H. Ph. Römer, Heike Sternberg-el Hotabi und Ahmet Ünal  
herausgegeben von Otto Kaiser

Band III · Lieferung 5  
Gütersloher Verlagshaus

Texte aus der Umwelt des Alten Testaments  
Band III

# Weisheitstexte, Mythen und Epen

Elke Blumenthal, Friedrich Junge, Frank Kammerzell,  
Antonio Loprieno, Gerald Moers und Heike Sternberg-el Hotabi

Mythen und Epen III

1995

Gütersloher Verlagshaus



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.

Das Abkürzungsverzeichnis befindet sich in der ersten Lieferung dieses Bandes

Copyright © 1995 Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,  
in der Verlagsgruppe Random House GmbH,  
Neumarkter Str. 28, 81673 München

Der Inhalt dieses E-Books ist urheberrechtlich geschützt und enthält technische Sicherungsmaßnahmen gegen unbefugte Nutzung. Die Entfernung dieser Sicherung sowie die Nutzung durch unbefugte Verarbeitung, Vervielfältigung, Verbreitung oder öffentliche Zugänglichmachung, insbesondere in elektronischer Form, ist untersagt und kann straf- und zivilrechtliche Sanktionen nach sich ziehen.

Sollte diese Publikation Links auf Webseiten Dritter enthalten, so übernehmen wir für deren Inhalte keine Haftung, da wir uns diese nicht zu eigen machen, sondern lediglich auf deren Stand zum Zeitpunkt der Erstveröffentlichung verweisen.

Covergestaltung: Dieter Rehder, Aachen

ISBN 978-3-641-21774-7

[www.gtvh.de](http://www.gtvh.de)

Elke Blumenthal, Friedrich Junge,  
Frank Kammerzell, Antonio Loprieno,  
Gerald Moers und Heike Sternberg el-Hotabi

Mythen und Epen III

# Inhalt

## Mythen und Epen in ägyptischer Sprache

Einleitung . . . . .	872	
Gerald Moers		
Epische Texte in ägyptischer Sprache . . . . .	872	
Heike Sternberg el-Hotabi		
Ägyptische Mythen . . . . .	878	
Erzählungen . . . . .		884
Elke Blumenthal		
Die Erzählung des Sinuhe . . . . .	884	
Gerald Moers		
Die Reiseerzählung des Wenamun . . . . .	912	
Der Brief des Wermai: Der Moskauer Literarische Brief . . . . .	922	
Friedrich Junge		
Die Erzählung vom Streit der Götter Horus und Seth um die Herrschaft . . . . .	930	
Frank Kammerzell		
Vom Streit zwischen Leib und Kopf . . . . .	951	
Ein ägyptischer Gott reist nach Bachatna, um die von einem Dämonen besessene Prinzessin Bintrischji zu heilen (Bentresch-Stele) . . . . .	955	
Von der Affäre um König Nafirku'ri'a und seinen General . . . . .	965	
Die Tötung des Falkendämonen . . . . .	970	
Mi'jare' in der Unterwelt (Papyrus Vandier) . . . . .	973	

Mythen . . . . .	991
Heike Sternberg el-Hotabi	
Der Mythos von der Geburt des Gottkönigs . . . . .	991
Der Sukzessionsmythos des »Naos von el-Arisch« . . . . .	1006
Der Mythos von der Vernichtung des Menschengeschlechtes . . . . .	1018
Antonio Loprieno	
Der demotische »Mythos vom Sonnenaug« . . . . .	1038
Heike Sternberg el-Hotabi	
Die Welterschöpfung in der Esna-Tradition . . . . .	1078
Ergänzungen zum Abkürzungsverzeichnis . . . . .	1087



## Einleitung Gerald Moers

### Epische Texte in ägyptischer Sprache

Der Versuch, die durch den Titel dieses Teilbandes »Mythen und Epen« eventuell geweckten Erwartungen in bezug auf den Bereich der Epen zu erfüllen, d. h. die literarische Gattung des »Epos« auch für den ägyptischen Bereich mit Material zu füllen, stößt bereits im ersten Ansatz auf grundsätzliche Schwierigkeiten: Weder findet sich ein Gattungsbegriff »Epos« in allgemeinen ägyptologischen Nachschlagewerken, noch wird ein solcher Begriff in Kompendien und Monographien über ägyptische Literatur für das dort behandelte Material definiert.

Zum einen wird dies seine Begründung darin haben, daß sich eine Übernahme der antiken Definition(en) des Epos aus sowohl formalen als auch inhaltlichen Gründen verbietet. So ist für die hier in Frage stehenden Literaturwerke weder eine einheitliche formale Gestaltung nachweisbar, noch handelt es sich bei ihnen um Heldengeschichten oder -sagen im lexikalischen Sinn. Ebenso wenig besitzen sie Vergangenheits- oder gar ursprungsstiftende Eigenschaften und halten auch keine Antwort bereit auf die Frage nach dem »Woher« der menschlichen Existenz. Nichtsdestoweniger gibt es Ansätze, die in einer der folgenden Geschichten, der des Sinuhe, genetisch – genauer in ihrer vermuteten Entstehung aus einer mehrphasigen mündlichen Überlieferung, welcher der Text seine gattungstheoretische Uneinheitlichkeit verdankt – Analogien zum Homerischen oder »primären« Epos ausmachen wollen. Ungeachtet dieser Tatsache sollte der Begriff »Epos« für Werke der ägyptischen Literatur keine Verwendung finden; wenn dies doch der Fall sein sollte, dann nur in einem weniger spezifischen Gebrauch: in dem Sinne nämlich, daß es sich bei den hier in Frage stehenden Texten um Vertreter einer Grundgattung »Epik« aus der Trias Lyrik-Epik-Dramatik handelt, welche sich als solche erst im Verlauf des 18. Jahrhunderts entwickelte und im 19. Jahrhundert zu ihrer konstitutiven Geltung kam, um Texte also der »Erzählenden Literatur« im Allgemeinen.

Zum anderen berührt die Frage nach einer gattungstheoretischen Einordnung epischer Texte direkt den Kernbereich ägyptologischer Literaturwissenschaft. Während eine Gruppierung anderer Texte wie Märchen und verschiedener nichtepischer Texte und literarischer Zweckformen – Texte z. B. des religiösen Diskurses, der Weisheitsliteratur und Autobiographien – zu klar unterschiedenen Gattungen nicht zuletzt aufgrund des Vorhandenseins ägyptischer Gattungsbegriffe (*sbj.t* »Lehre«) recht praktikabel erscheint und weitgehend etabliert ist, gilt es, Gleiches für die ägyptische erzählende Literatur noch zu leisten. So werden die hier behandelten Werke vorerst weiter unter die allgemeine Kategorie »Erzählung« subsumiert, auch wenn an der einen oder anderen Stelle Vorschläge zu ihrer spezielleren Gattungszugehörigkeit gemacht werden.

Dieser Problematik vorgeschaltet und gleichzeitig eng mit ihr verknüpft ist die Frage nach der generellen Existenz und Definition eines eigenständigen literarischen Diskurses in Ägypten. Im allgemeinen geht die Tendenz dahin, den ägyptischen erzählenden Text und infolgedessen seine Gattungen als soziokulturelle Institutionen bzw. Konstrukte zu verstehen, die auf der einen Seite die Erwartungen ihres sozialen Umfeldes erfüllen können und auf der anderen Seite durch ihre literarische Autonomie in die Lage versetzt sind, innovative Antworten auf die Fragen dieses Umfeldes zu finden. Das Verhältnis zwischen den beiden Polen gesellschaftlicher Erwartung und individueller Erfahrung wurde von Loprieno unter dem Titel *Topos und Mimesis* anhand des Auslandsmotivs exemplarisch abgehandelt.<sup>a</sup>

Zunächst lassen sich für die ägyptische erzählende Literatur zwei grundsätzliche Erzählperspektiven unterscheiden. Der größere Teil ägyptischer Erzählungen schildert das Geschehen aus der Sicht einer dritten Person, während der geringere die Form der Ich-Erzählung »wählt«. Direkt auf diese Verhältnisse abbildbar ist die Unterscheidung zweier archaischer Grundsituationen des Erzählens: Auf der einen Seite steht der fest ansässige »Erzähler«, der in der dritten Person weniger von selbst Erlebtem als vielmehr von Erfahrungen und Geschehnissen in seiner Umwelt zu berichten weiß und somit meist nur erzählend am Erleben anderer teilhat. Demgegenüber erzählt der andere Erzählerarchetypus, der Typ des Wanderers und Seefahrers, in der ersten Person subjektiv und unvermittelt von eigenen Erlebnissen und Erfahrungen. Interessanterweise beschränkt sich dieser Erzählertyp in Ägypten auf einige Vertreter der Gattung »Reiseerzählung«, die Erzählungen des Sinuhe, die des Wenamun und die des Briefes des Wermai.

Am Beginn dieser Reihe von Reiseerzählungen steht *der* Klassiker der altägyptischen Literatur, die Erzählung des Sinuhe aus dem frühen Mittleren Reich, die gleichzeitig auch den Beginn einer »autonomen Poiesis« innerhalb der ägyptischen Literaturgeschichte markiert. Grundlos von Schuldgefühlen geplagt, flieht der Protagonist nach Vorderasien, um dort im Verlaufe mehrerer Jahre vor dem Spiegel seiner potentiellen Identität, dem Ausländerfürsten Amunenschi, einen Menschwerdungsprozeß zu durchlaufen und den Wurzeln seiner eigenen Identität auf die Spur zu kommen. Letztlich ist es die katalytische Funktion der Auslandserfahrung, die Sinuhe als Ägypter *par excellence* in sein Heimatland zurückkehren läßt.<sup>b</sup>

Dabei entspricht der Komplexität und Totalität der Selbsterkenntnis Sinuhes im Ausland auf der formalen Ebene die gattungstheoretische Uneinheitlichkeit des Werkes. Nur in dieser Hinsicht steht Sinuhe dem Epos nahe, steht sozusagen an der Schwelle vom Epos zur Epik, insofern, als in dieser Erzählung die Frage nach dem »Woher« durch die Schaffung einer »totalen Welt« sowohl auf der Inhalts- als auch

- a) A. Loprieno: *Topos und Mimesis, Zum Ausländer in der ägyptischen Literatur*, ÄA 48, Wiesbaden 1988. Vgl. weiterhin, v.a. zur Problematik der »Reiseerzählungen«, G. Moers, *Untersuchungen zur ramessidischen und postramessidischen Literatur*, Dissertation Göttingen, in Vorbereitung.
- b) Zum ägyptischen Prinzip einer »kollektiven« Identität vgl. J. Assmann, *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, in: J. Assmann/T. Hölscher: *Kultur und Gedächtnis*, stw 724, Frankfurt 1988, S. 9-19.

auf der Ausdrucksebene eine positive Beantwortung erfährt. Auf der anderen Seite ist diese Totalität des Rückblicks eines Ich-Erzählers auf sein vergangenes Leben ein hervorstechendes Merkmal des »Memoirenromans«<sup>c</sup>, der Form der Ich-Aussage, die eben aufgrund ihrer Totalität die am wenigsten subjektive Form der Ich-Erzählungen darstellt und am nächsten verwandt ist mit denjenigen epischen Texten, die in der objektiveren dritten Person erzählt werden.

Schon an diesem ersten Beispiel wird das Werkverfahren deutlich, das auch für die weitere Literaturgeschichte Ägyptens verbindlich bleiben wird: Inhalt und Intention auf der einen Seite und Form bzw. Gattung auf der anderen Seite bedingen sich wechselseitig bis zur vollständigen Korrespondenz.<sup>d</sup>

Der Motivkomplex »Auslandsreise« erfährt etwa 900 Jahre später in der Reiseerzählung des Wenamun aus der ausgehenden Ramessidenzeit eine erneute Bearbeitung, die einige Veränderungen an der vorgegebenen Thematik vornimmt. Dafür wird die Handlung weitestgehend vom Land auf das Wasser verlagert.

Diesmal bricht der Held, der Beamte Wenamun, ausgestattet mit finanziellen Mitteln und göttlichem Beistand zu einer Geschäftsreise in den Vorderen Orient auf. Im Verlauf seiner Reise macht er dann eine Reihe von Erfahrungen, die ihm die wahre Natur seines Ägypter-Seins vor Augen führen. Dabei ist es wiederum die Größe »Ausländerfürst«, die Wenamun als Spiegel seiner selbst dient. Anders aber als bei Sinuhe besteht Wenamuns Selbsterkenntnis nun darin, daß weder er der ist, der er zu sein glaubte, noch daß die Welt und damit das gesamte hinter dieser stehende Konzept »Amun« so funktioniert, wie er dachte. Von hier aus gesehen wird auch die Bedeutung ersichtlich, die der Mitnahme des Kultbildes zukommt: Die Reise des Wenamun ist gleichbedeutend mit einer Überprüfung der Funktionabilität des ägyptischen Weltbildes, die einen völligen Identitätsverlust Wenamuns nach sich zieht.

Der grundsätzliche Unterschied zwischen dem Memoirenroman des Sinuhe und der Reiseerzählung des Wenamun zeigt sich auch in weiterer Hinsicht. Sinuhe wurde aufgrund seiner integrativen Kraft zu dem Klassiker der ägyptischen Literatur, da er es vermochte, die Fragen seiner Zeit inhaltlich und formal einer positiven Beantwortung zuzuführen. Wenamun aber bleibt eine solche affirmative Rezeption vorenthalten: Sprache und Inhalt sind derart radikal, daß dieser Erzählung eine dem Memoirenroman des Sinuhe vergleichbare integrative Wirkung von vornherein abgeht. Dies wird vor allem evident beim Vergleich der Anzahl bekannter Textzeugen. Einem einzigen Exemplar der Reiseerzählung des Wenamun stehen 32 mehr oder weniger vollständige Exemplare des Memoirenromans des Sinuhe gegenüber.

Der dritte Vertreter der Gattung Reiseerzählung, der Brief des Wermai, besser bekannt unter dem Titel »Tale of Woe«, entstammt demselben Fundzusammenhang wie die Erzählung des Wenamun. Neben dieser kaum zufälligen räumlichen Nähe und der identischen Datierung dieser beiden Werke fällt vor allem ihre enge inhaltli-

c) K. Hamburger: Die Logik der Dichtung, München 1987, S. 282.

d) Dies gilt in gleicher Weise auch für die Parabel vom »Streit zwischen Kopf und Leib«, vgl. F. Kammerzell, S. 951-954.

che Übereinstimmung ins Auge: Mit dem Brief des Wermai liegt eine konsequente Übertragung der Auslandsthematik auf das ägyptische Kernland vor. Dargestellt sind die kafkaesken Entfremdungserfahrungen eines Priesters, der sich als Opfer namenlosen Übels urplötzlich als »Ausländer« im eigenen Land erfährt. Vom Unglück getrieben irrt der Protagonist durch das ägyptische Deltagebiet, um letztlich in einer ebenso vom Übel beherrschten Oase zu stranden. Somit verkörpert Wermai in seiner völligen Vereinsamung den extremen Endpunkt ägyptischer Individualitätsgeschichte.

Wie zu erwarten war, entsprechen sich auch in diesem Fall der Inhalt des Textes und seine literarische Form: Der Brief als literarische Gattung ist die am meisten subjektive und reinste Form der Ich-Erzählung und entspricht somit in geradezu erschreckender Weise der Vereinsamung seines Schreibers Wermai. In gleicher Weise liegt in diesem Brief eine Umkehrung des Verhältnisses von Topos und Mimesis vor. Der Topos (gleichzusetzen mit dem Pol gesellschaftlicher Erwartung, vgl. o.) verarmt zur formelhaften Briefeinleitung. Die Mimesis (der Pol individueller Erfahrung, vgl. o.) drängt den Topos auch formal an die Peripherie dieses Literaturwerkes. Entsprechend ist nun der Kern des Briefes keine Auseinandersetzung zwischen Topos und Mimesis mehr, wie dies zumindest noch bei Wenamun der Fall gewesen war. Thema ist eine absolute Mimesis, die Darstellung einer völligen Auflösung der ägyptischen Gesellschaft und der hinter dieser stehenden Identitätskonzepte.

Ebenfalls in diesem Kontext »wirklichkeitsbewältigender« Literatur steht die Erzählung der Bentresch-Stele aus der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends. Wiederum ist es das Reisemotiv, welches zur Auseinandersetzung mit Gegenwart und Vergangenheit literarisch bearbeitet wird. Die Stele erzählt von der Reise einer Götterstatue in ein vorderasiatisches Königreich, die unternommen wird, um eine nahe Verwandte des ägyptischen Königs von einer schweren Krankheit zu heilen. Nach erfolgter Heilung und längerem Zwangsaufenthalt im Ausland kehrt die Götterstatue wohlbehalten nach Ägypten zurück.

Bei dieser Bearbeitung des Reisemotivs treten nun einige grundsätzliche Unterschiede zu den bisher vorgestellten Vertretern der ägyptischen Reiseliteratur zum Vorschein: 1.) Die Art der Veröffentlichung dieses Textes auf einer Stele innerhalb eines Tempels deutet eher darauf hin, daß es sich bei ihm um einen Vertreter der sogenannten »Dekoramentexte« handelt. 2.) Die »erzählte Zeit« des Werkes ist komponiert aus vergangenen und zeitgenössischen Elementen. 3.) Die Erzählperspektive dieses Textes ist die Sichtweise einer dritten Person. All dies sind Anzeichen dafür, daß es sich bei diesem Text nicht um die mimetische Verarbeitung wirklicher Auslandserfahrungen handelt, sondern um einen Versuch topischer Vorstellung der zeitgenössischen Verhältnisse. Derart positive Erfahrungen im Umgang mit der Größe »Ausland« sind aufgrund der zeitgenössischen Verhältnisse, die durch einen eklatanten Einflußverlust Ägyptens gerade in Vorderasien geprägt sind, nur noch topisch darstellbar. Die Realität dieser Zeit jedoch sah anders aus: Weder wird ein ägyptischer Pharaon in Naharina Tributzahlungen in Empfang nehmen, noch wird ein ägyptisches Götterbild vonnöten sein, um in vorderasiatischen Gebieten erkrankte Personen zu heilen.

Funktional entspricht die Rolle dieses Götterbildes der des »Amun-des-Weges« in der Reiseerzählung des Wenamun. Der Unterschied zwischen beiden besteht allerdings darin, daß durch die erfolgreiche Wirkung des Götterbildes gleichzeitig die Funktionabilität ägyptischer Weltvorstellungen auf literarischem Wege bewiesen wird: Noch immer herrscht Pharao über die gesamte bis dahin bekannte Welt, noch immer ist nur ein ägyptischer Gott das beste und einzige Heilmittel für auftretende Probleme. Aus diesem drastischen Gegensatz zwischen realen Verhältnissen und ihrer literarischen Verarbeitung erklärt sich auch die Erzählperspektive des Werkes: Nur in der dritten Person läßt sich die ägyptische Umwelt in der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends noch derart positiv beschreiben. Ein subjektiver Ich-Erzähler wüßte hingegen von entschieden anderen Erfahrungen zu berichten, Erfahrungen, die denen des Wenamun oder des Wermai sehr nahe kämen. Die Ben-tresch-Stele ist somit auch ein Versuch zur Rehabilitierung ägyptischer Weltvorstellungen *nach* den Erfahrungen des Wenamun und des Wermai der »Tale of Woe« und nicht zuletzt eine Rehabilitierung des Topos.

In ganz andere Bereiche der ägyptischen Epik führen uns die Erzählungen »Von der Affäre um König Nafirku'ri'a und seinen General«, »Die Tötung des Falkendämonen« und »Mi'jare' in der Unterwelt«. Inwieweit sich jedoch diese drei Werke zu einem einheitlichen Komplex zusammenschließen lassen, muß insofern fraglich bleiben, als es ob des z. T. recht isolierten und fragmentarischen Charakters dieser Texte zum gegenwärtigen Zeitpunkt kaum möglich erscheint, ihnen ebenso ihren Ort innerhalb der ägyptischen (Literatur-)Geschichte zuzuweisen, wie dies etwa mit den oben behandelten Reiseerzählungen oder aber auch anderen Gattungen geschehen konnte. Dies ist der Grund für den eher schlaglichtartigen Charakter der folgenden Bemerkungen, weshalb der rote Faden, der sie zusammenhalten soll, sich mehr durch vorläufige Vermutungen denn durch wissenschaftliche Fundiertheit auszeichnet.

Eines jedoch haben all diese drei Werke gemein: Sie sind weniger kopflastig als die oben besprochenen und zeichnen sich vor allem dadurch aus, daß sie weniger intellektuelle Verarbeitungen jeweiliger zeitgenössischer Problemkomplexe sind als vielmehr Beispiele ägyptischer Unterhaltungsliteratur. So handelt es sich z. B. bei der »Affäre um König Nafirku'ri'a und seinen General« um eine Art Detektivgeschichte.<sup>e</sup> Des weiteren sind es bestimmte Stilistika wie Wort- oder Passagenwiederholungen (v. a. in der Erzählung »Von der Affäre um König Nafirku'ri'a und seinen General« und der »Tötung des Falkendämonen«), die eine Nähe dieser Literaturwerke zu mündlich tradierten Texten aufzeigen oder aber zumindest auf einen Verwendungszusammenhang »unterhaltendes Vorlesen« verweisen.

Der Unterhaltungscharakter wird vor allem evident in der Verarbeitung des Mi'jare'-Stoffes, von dem immerhin drei variierende Bearbeitungen innerhalb einer Zeitspanne von der Mitte der 19. Dynastie (»Die Tötung des Falkendämonen«) über die Spätzeit (»Mi'jare' in der Unterwelt«) bis hin ins zweite nachchristliche Jahrhun-

e) F. Kammerzell, S. 965-969 in diesem Band.

dert vorliegen (pTebtunis Tait Nr. 9). In diesem Zusammenhang sind es gerade die Unterschiede zwischen den jeweiligen Motivkomplexen, in denen der Protagonist auftaucht, welche auf eine relativ freie Traditionskette innerhalb der Überlieferung dieses Stoffes und somit auf eine Verwendung seiner verschiedenen Modellierungen innerhalb einer sehr konkreten Erzählsituation »öffentliches Vorlesen«, bzw. »freies Erzählen nach Vorlage« hindeutet.

In der Erzählung »Mi'jare' in der Unterwelt« tritt neben diesem gestalterischen Prinzip der »freien Motive« ein weiteres Charakteristikum ägyptischer Unterhaltungsliteratur zutage: das Erzählen absonderlicher Geschichten, die um die Personen historisch belegter oder fiktiver Könige kreisen. Zum einen wird in dieser Erzählung selbst von Problemen berichtet, mit denen ein fiktiver König Sisobek aufgrund ungewöhnlicher Eß- und Trinksitten zu kämpfen hat. Zum anderen wird in Zusammenhang damit auf einen bestimmten Prätext verwiesen, in dem ein seinerseits nun historischer König Mykerinos ähnlichen Fährnissen ausgesetzt ist.<sup>f</sup> Ein weiteres Beispiel solcher Geschichten liegt mit der Erzählung »Von der Affäre um König Nafirku'ri'a und seinen General« vor, in welcher von der homoerotischen Beziehung zwischen dem König Neferkare-Pepi II und seinem General Sisenet berichtet wird.

f) F. Kammerzell, Die Nacht zum Tage machen, GM 96, 1987, S. 45-52. Inwieweit von der Existenz weiterer solcher oder ähnlicher Geschichten ausgegangen werden kann, die im ägyptischen Material nicht überliefert sind, zeigt der Hinweis gerade auf diese Episode bei Herodot, II 133.

## Heike Sternberg-el Hotabi Ägyptische Mythen

Die Aktualität des Mythosbegriffes wird nicht nur durch die in letzter Zeit in der Religionsphilosophie, sondern auch durch die in der Ägyptologie geführte Diskussion deutlich, in der der Mythosbegriff aufgenommen und zum Gegenstand eines wissenschaftlichen Diskurses gemacht wurde.<sup>a</sup> Wenn ›Mythenschreibung‹ eine der wesentlichen religiösen Ausdrucksformen einer frühen Hochkultur ist, wie allgemein angesehen, ist es um so verwunderlicher, daß – gerade im Gegensatz zu anderen Kulturen – in Ägypten offensichtlich ein ›Mythendefizit‹ vorzuliegen scheint. Vorab ist jedoch eine begriffliche Klärung und Definition des Mythos unerlässlich, hinsichtlich derer ein Grundkonsens in der Ägyptologie völlig fehlt. Der Mythos, für den das Ägyptische selbst kein eigenes Wort besitzt, ist seiner allgemeinen formalen Definition nach eine Erzählung, der eine narrative Textstruktur zugrunde liegt und in der von Göttern, ihren Handlungen, Kämpfen, Leiden und Siegen berichtet wird. Doch niemals erzählt der Mythos lediglich Geschichten über Götter. Er macht den Sinngehalt von Glaubensgut religiöser und weltanschaulicher Natur, von Kulturen, Institutionen und Gepflogenheiten bewußt. Er erklärt, begründet und beglaubigt vor allem.<sup>b</sup> Dabei bezieht sich die Substanz des Mythos meist auf dilemmahaft strukturierte und konfliktbeladene Komplexe wie Natur versus Kultur, Individuum versus Gesellschaft, Leben/Vergänglichkeit versus Tod/Unsterblichkeit.<sup>c</sup> Im Gegensatz zu anderen Literaturgattungen transzendiert der Mythos die Grenzen der Geschichte. Die Geschehnisse, von denen er berichtet, liegen jenseits der realen Zeit, in der die Geschichte eines Volkes sich entfaltet hat.<sup>d</sup> Er hat seine eigene Zeit, die als mythische Vorzeit (*in illo tempore*) oder mythische Endzeit verankert ist.<sup>e</sup> In Ägypten, das eine reiche religiöse Literatur hinterlassen hat, ergibt sich nun ein paradoxer Befund: Einer Vielzahl von Göttern und Göttergruppen steht die fast vollkommene Abwesenheit der über sie erzählbaren Geschichten gegenüber. Zusammenhängend erzählte Mythen lassen sich erst relativ spät in der ägyptischen Geschichte, ab dem Neuen Reich (ca. 1500 v. Chr.), und auch dann nur vereinzelt, belegen. Die eigentliche narrative Entfaltung, d. h. ›Mythenschreibung‹ im engeren formalen Sinne, ist in Ägypten ein Phänomen der hellenistischen Zeit, in der vor allem an den Tempelwänden kultätologische Mythen aufgezeichnet werden.<sup>f</sup> So findet sich denn auch der in vielen Fällen in ägyptischen Hymnen und

- a) J. Baines, *Egyptian Myth and Discourse: Myth, Gods and the Early Written and Iconographic Record*, JNES 50, 1991, S. 81-105.
- b) J. Heakel, in: RGG, Bd. IV, 1960<sup>3</sup>, Sp. 1274.
- c) J. Assmann, *Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten*, GM 25, 1977, S. 13.
- d) J. Sløk, in: RGG, Bd. IV, 1960<sup>3</sup>, Sp. 1263.
- e) J. Assmann, *Die Verborgenheit des Mythos*, S. 29.
- f) H. Sternberg: *Mythische Motive und Mythenbildung in den ägyptischen Tempeln und Papyri der griechisch-römischen Zeit*, GOF IV. Reihe: Ägypten, Bd. 14, 1985.

Erzählungen unausgesprochen vorausgesetzte Osiris-Mythos als breit angelegte Erzählung erst in der Überlieferung des griechischen Schriftstellers Plutarch im 1. Jhdt. n. Chr., der das Schicksal des Gottes – Leben, Tod und Auferstehung – ausgeschmückt beschreibt und mit symbolischen Ausdeutungen versieht. Für dieses scheinbare »Mythendefizit« hat es in der ägyptologischen Diskussion unterschiedliche Deutungen gegeben. Nach herkömmlicher Ansicht erklärt es sich aus der nur bruchstückhaft erhaltenen Überlieferung. Auf bestehende – vielleicht auch nur mündlich tradierte Mythen – wird in den Texten durch eingestreute Zitate, die jeweils auf einzelne mythische Episoden zurückgreifen, »angespielt«. Eine Sammlung dieser unzähligen »mythischen Anspielungen« wäre sodann die Voraussetzung, fortlaufende Erzählzusammenhänge herzustellen und zu Mythen zu »rekonstruieren«. Von dieser Deutung wird heute im allgemeinen Abstand genommen.

Der innovativste Ansatz in der Diskussion um den Mythosbegriff ging von Jan Assmann aus.<sup>g</sup> Assmann führt die Begriffe des *mythischen Ikons* mit vorausgesetzten *Konstellationen* und Handlungsmustern ein, unter denen der Ägypter seine Beziehungen zu Göttern zur Sprache bringt, ohne der fortlaufenden Erzählung zu bedürfen. Unter dem Begriff Konstellation ist ein Zusammenspiel von handelnden Göttern mit geprägten Rollen, die fallweise zueinander in Beziehung treten können, zu verstehen. Ikon dagegen bedeutet die »Form, in der nach dem Prinzip der »sakramentalen Ausdeutung« ein Vorgang der sichtbaren Wirklichkeit, des Kultes oder des Kosmos, als ein Ereignis in der Götterwelt ausgelegt wird.«<sup>h</sup> Ikone sind gattungs- und medientranszendent, d. h. sie sind nicht an eine narrative Aufzeichnung gebunden, sondern können auch mittels Bildern zur Entfaltung kommen. Ein durch eine Götterkonstellation dargestelltes mythisches Ereignis kann nun – je nach realweltlicher Verankerung – verschiedene Sachverhalte fundieren. Diese Mehrschichtigkeit läßt sich besonders gut an dem Beispiel der Ritualhandlung »Das Horusauge Überreichen« deutlich machen, die bereits in den Pyramidentexten belegt ist, wobei die Opfergabe in den Texten als das Auge des Horus gedeutet wird, das ihm sein Bruder Seth einst entrissen hatte.<sup>i</sup> Vorausgesetzt wird dementsprechend ein mythisches Motiv mit der Konstellation der einander feindlich gesonnenen Götter Horus und Seth, die um die Herrschaft über Ägypten kämpfen, ein Motiv, das in der »Erzählung vom Streit der Götter Horus und Seth um die Herrschaft« verarbeitet ist. Da Horus der legitime Erbe des Königtums ist, erhält er sein Auge durch einen helfenden Gott zurück. Der königsideologische Bezug wird hergestellt, indem jeder regierende Pharao mit Horus gleichgesetzt wird und im Ritual dessen Rolle als Opferbringer übernimmt. Wird das Horusauge mit dem abnehmenden Mond verbunden, der wieder »gefüllt« werden muß, damit der ursprüngliche – ordnungsgemäße –

g) J. Assmann, Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten, GM 25, 1977, S. 7-43, J. Assmann: Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Urban Taschenbücher 366, Stuttgart 1984, S. 135-176.

h) Assmann, Theologie und Frömmigkeit, S. 135.

i) Vgl. K. Koch: Das Wesen altägyptischer Religion im Spiegel ägyptologischer Forschung, Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.V., Jahrgang 7, Heft 1, Hamburg 1989, S. 33.



Zustand wieder erreicht wird, tritt eine kosmologische Dimension hinzu. Und nicht zuletzt wird eine ›ewig‹ mythische Beziehung hergestellt. Jener Kampf zwischen den zwei göttlichen Brüdern hat erstmals in mythischer Zeit stattgefunden, und jede Kulthandlung wiederholt jenes anfängliche Geschehen und macht es in seiner Wirkung präsent.

Man kann also feststellen, daß es thematische Komplexe um Ereignisse, die innerhalb göttlicher Konstellationen stattfinden, bereits von Anbeginn der ägyptischen Geschichte gibt, wie etwa die Pyramidentexte (ca. 2350 v. Chr.) zeigen.<sup>j</sup> Jedoch haben jene keine narrative Aufzeichnung erfahren, während ›Mythenschreibung‹ als solche in Ägypten erst in einer relativ späten Epoche stattfindet. Und so erhebt sich generell die Frage, ob der durch die griechische Literaturrezeption geprägte Mythosbegriff dem ägyptischen Textmaterial überhaupt gerecht werden kann.

## Ägyptische Mythologeme

Der ägyptische Mythenstoff läßt sich seinen Motiven (*Mythologemen*) nach annähernd in ein Ordnungsschema bringen. Die folgenden Mythologeme sind ungeachtet der meist erst spät bezeugten Quellen, die jedoch häufig älteres Gedankengut überliefern, aufgeführt.

### *Kosmogonische Mythologeme*

Sie handeln von der Entstehung der Welt, die durch verschiedene Schöpfungsakte bzw. schöpferisches Zusammenwirken oder durch Emanationen aus einem Urwesen in Gang gesetzt wird. Der Zustand vor der Weltentstehung, das Chaos, wird durch eine Negativbeschreibung ausgedrückt: ›als der Himmel noch nicht entstanden war, als die Erde noch nicht entstanden war, als noch nichts entstanden war, als selbst das Unrecht noch nicht entstanden war‹. Es ist eine götterlose Welt, in der ›von selbst, ohne daß er geboren wurde‹, ein erster Urgott entsteht. Dieser Schöpfergott läßt die Welt – von sich aus durch einen inneren Willensakt veranlaßt als Urgrund der Schöpfung<sup>k</sup> – durch physische oder rein geistige Akte entstehen oder bedient sich irgendwie vorgegebener Materie. Den Mythologemvarianten gemeinsam ist die Vorstellung einer weiteren Potenzierung und Differenzierung des Schöpfergottes, der die Lebenswelt aus sich heraus entstehen läßt. An den verschiedenen

j) Vgl. J. Zeidler, Zur Frage der Spätentstehung des Mythos in Ägypten, GM 132, 1993, S. 85-109.

k) Vgl. Ph. Derchain, in: LÄ III, 1980, s. v. Kosmogonie, Sp. 751.

theologischen Zentren und Kultstätten Ägyptens wurden unterschiedlich ausgeprägte Motive formuliert.<sup>l)</sup>

In *Heliopolis*, dem theologischen Zentrum des Alten Reiches, ist der Urhügel angesiedelt, auf dem der selbstentstandene Schöpfergott Atum, der ›Undifferenzierte‹, sich in die Welt verwandelt. In einem Akt der Selbstbefruchtung erzeugt er aus sich selbst heraus die erste Göttergeneration Schu, den Luftraum, und Tefnut, die Feuchtigkeit. Die Erzeugung dieser Dualität kann auch – in bezug auf ein Wortspiel zwischen den Namen der Götter und den ausführenden Tätigkeiten des Schöpfergottes – durch Ausspeien (Schu) und Aushusten (Tefnut) vorgestellt werden. Die erste Generation erzeugt wiederum Geb, die Erde, und Nut, den Himmel. Die Himmelsgöttin wölbt sich mit ihrem Leib über die Erde, und zwischen ihren Schenkeln gebiert sie täglich die Gestirne, um diese nach abgelaufenem Tages- und Nachtzyklus wieder neu durch ihren Mund in sich aufzunehmen. An dieses System der grundlegenden kosmischen Ordnungselemente der Welt wird eine weitere Gruppe von Göttern angeschlossen, deren Mitglieder aus dem Osiris-Kreis stammen und die in ihrem götterweltlichen mythischen Zusammenspiel Abbild einer zeitlosen Darstellung von Thronfolge und Königtum, d.h. der legitimierenden Amtsübernahme, sind und letztlich die Institution des Staates schlechthin symbolisieren.

In *Memphis*, der Metropole des Alten Reiches, erschafft der Gott Ptah die Welt durch ›Tätigkeit seines Herzens‹, d.h. durch Erdenken, und ›die Tätigkeit seines Mundes‹, d.h. durch Aussprechen.

In *Hermopolis*, in Mittelägypten gelegen, verweist das Schöpfungsmythologem auf eine Urgöttergruppe von vier Paaren, die auf dem Urhügel auf der Flammeninsel anwesend sind. Deren männliche Mitglieder wurden frosch- und deren weibliche schlangengestaltig vorgestellt. Durch ihre Bezeichnungen als ›räumliche Endlosigkeit‹ (Huh/Hauhet), als ›Urgewässer‹ (Nun/Naunet), als ›Finsternis‹ (Kuk/Kauket) und ›Verborgenheit‹ (Amun/Amaunet)<sup>m)</sup> drücken sie den Zustand vor der Weltentstehung aus. Sie sind somit als Differenzierungsprinzipien anzusehen, die sich als gegenseitig abgrenzende Eigenschaften des noch aus der Urzeit stammenden Chaos – jeweils als Paare beider Geschlechtes – darstellen.

In *Theben*, dem in Oberägypten gelegenen theologischen Zentrum des Neuen Reiches, greift das Schöpfungsmythologem auf die in der Amun-Re-Theologie des Neuen Reiches (ca. 1300 v. Chr.) ausformulierten Aspekte des Gottes als Ur-, Schöpfer- und Lebensgott zurück, die in den Hymnen dieser Zeit in narrativer Form entfaltet werden und sich – paraphrasiert – wie folgt gliedern:<sup>n)</sup> 1. Selbstentstehung des Gottes im Urgewässer; 2. Erschaffung der Erde für die aus seinem Munde hervorgegangenen Götter; 3. Trennung von Himmel und Erde; 4. Schöpfung des Lich-

l) Vgl. dazu S. Sauneron/J. Yoyotte, *La naissance du monde selon l'Égypte ancienne*, in: *La naissance du monde, Sources Orientales* 1, Paris 1959, S. 17ff.

m) Wobei die letzte Stelle auch von den Varianten ›Verneinung‹ (Niau/Niauet) und ›Mangel‹ (Gereh/Gerehet) eingenommen werden kann.

n) Vgl. J. Assmann, in: *LÄ* V, 1984, s. v. Schöpfung, Sp. 683.

tes und 5. Schöpfung der Lebewesen. Gleichfalls in Theben ist auch das mythische Motiv eines schlangengestaltigen Urwesens namens ›der seine Zeit vollendet hat‹ (*Kneph*) beheimatet, das aus dem Schlamm des Urgewässers auftaucht.

In dem Schöpfungsmythologem aus *Esna*, auf das in der ›Weltschöpfung in der Esna-Tradition‹ Bezug genommen wird, nimmt die als Urgöttin vorgestellte Göttin Neith die Kuhgestalt der ›großen Urflut‹ (*Methyer*) an, die die weibliche Entsprechung zum Urgewässer Nun darstellt und aus diesem schwimmend in Esna anlandete. Sie selbst ist ungeschaffen und vereinigt in sich männliche und weibliche Eigenschaften. Aus sich selbst heraus erschafft sie die Götter und die bewohnte Welt. Deren Einrichtung geschieht durch ihre ausgesprochenen Worte, die sich als Emanationen ihrer selbst in personifizierte Schöpfungsprinzipien verwandeln.

### *Anthropogonische und theogonische Mythologeme*

Sie sind vielfach nur eine Weiterführung der Weltschöpfungsmythologeme bzw. in diese eingebettet. Den mythischen Aussagen nach stellen Menschen und Götter Emanationen des Schöpfergottes dar. So sagt der ›Allherr‹ in einem in den Sargtexten um ca. 2000 v. Chr. erhaltenen Text: ›Ich habe die Götter aus meinem Schweiß und die Menschen aus den Tränen<sup>o</sup> meines Auges entstehen lassen‹. Weitere Aussagen beschreiben, daß die Menschen aus dem Mund des Schöpfergottes hervorgetreten seien – ein Motiv, das etwa im Kontext des ›Mythos von der Vernichtung des Menschengeschlechtes‹ eingebettet ist – oder aus seinen Gliedern entstammen, während die Götter aus seinem Ausspruch oder seinem Schweiß, d. h. dem Wohlgeruch, hervorgehen.

### *Eschatologische Mythologeme*

Der Gedanke vom Weltende war in Ägypten nicht fremd und wird – wie auch der Weltbeginn – in negativer Beschreibung als götterlose Zeit angesehen, in der die Schöpfung aufgehoben sein und die Welt sich wieder in die ursprüngliche Nicht-Existenz verwandelt haben wird. Textliche Aussagen über diese Vorstellung sind allerdings sehr selten. Die eindringlichste Beschreibung des Endzustandes der Welt ohne Götter und Menschen gibt der Spruch 175 des Totenbuches aus dem Neuen Reich, der in TUAT II/4, S. 518f., aufgenommen wurde.

o) Dies ist wahrscheinlich auf ein Wortspiel zwischen *rm.t* ›Mensch‹ und *rmj.t* ›Träne‹ zurückzuführen.

## Ätiologische Mythen

*Kultätiologische* Mythen, wie sie vor allem aus der griechisch-römischen Zeit belegt sind<sup>p</sup>, erklären das Entstehen gewisser Eigentümlichkeiten bei Menschen, Tieren, Pflanzen. Sie betreffen Orts- und Personennamen und umfassen das Gebiet von Kultgegenständen. Die in den fortlaufenden Text eingeschobenen Ätiologien vermitteln und tradieren auf diese Weise kultisches bzw. kulttopographisches Wissen, das auf einen bestimmten Tempel und seine Örtlichkeit zugeschnitten ist. Befreit man die Mythen von diesen erklärenden Einschüben, so bleibt als Kern eine mythische Erzählung übrig, die nicht nur zur kultischen Fundierung dient, sondern primär das Wesen der Wirklichkeit kodifiziert. Dieses Modell der ›Weltfunktion‹, das man abstrakt als den ›Mythos von der Kontinuität der geschaffenen Ordnung durch zyklische Verjüngung‹ bezeichnen könnte, ist die Verarbeitung der Kernfrage ägyptischen Daseinsverständnisses.

Der ›Sukzessionsmythos des Naos von El-Arisch‹ fällt insoweit in diese Kategorie des Mythos, als er durch seine eingefügten Ätiologien die Kulttopographie des 20. unterägyptischen Gaus tradiert. Filtert man diese jedoch heraus, bleibt als Kern ein kratogonisches Mythologem der Göttersukzession im Königsamt übrig, in dem durch die Protagonisten der heliopolitanischen Neunheit gleichzeitig die nach ägyptischer Vorstellung dreifache Gliederung der Zeitebene zum Ausdruck gebracht wird.

Auch der ›Mythos von der Vernichtung des Menschengeschlechtes‹ tradiert kulttopographisches Gedankengut und ist somit unter die ätiologischen Mythen einzuordnen. Gleichzeitig geht er jedoch in seinem Anspruch weit über rein kultätiologische Fragestellungen hinaus, indem er als explanatorischer Mythos die die Menschheit umgebende Wirklichkeit, die *conditio humana*, deutet und auslegt<sup>q</sup>.

Der ›Mythos von der Geburt des Gottkönigs‹ ist zwar nicht narrativ formuliert, wird jedoch als Bilderzyklus zusammenhängend präsentiert. Als legitimierender Mythos fundiert er mythisch die Konzeption von der Gottessohnschaft Pharaos und erklärt dessen göttlich-menschliche Natur.

Eines der wenigen Zeugnisse ägyptischer ›Mythenschreibung‹ im engeren Sinn ist der erst aus dem 2. Jhdt. n. Chr. stammende ›Mythos vom Sonnenauge‹, eine breit angelegte Erzählung, die von der Heimholung der Göttin Hathor-Tefnut nach Ägypten berichtet und viele ältere mythische Motive verarbeitet.

p) Vgl. dazu Sternberg, a. a. O.

q) Assmann, *Theologie und Frömmigkeit*, S. 137f.

# Erzählungen

## Elke Blumenthal Die Erzählung des Sinuhe

Die Erzählung des Sinuhe gehört zu den bedeutendsten Werken der ägyptischen Literatur; sie ist wohl überhaupt das bedeutendste. Dies Urteil der modernen Ägyptologie wird durch die reiche Überlieferung aus alter Zeit bestätigt. Vier Papyri stammen aus dem Mittleren Reich (ca. 1991-1650), zwei von ihnen, *R* (Berlin P 104999 vso) und *B* (Berlin P 3022) bieten zusammen den gesamten Text. Zwei weitere Papyrushandschriften und 26 Ostraka<sup>a</sup> beweisen die bleibende Beliebtheit vor allem im Schulgebrauch des Neuen Reiches (ca. 1554-1080), unter ihnen die in Umfang und Qualität singuläre Kalksteinscherbe des Ashmolean Museum Oxford (1945.40; *oAshm*) aus der Ramessidenzeit, die etwa 90% der Geschichte enthält. Zitate und Anspielungen in königlichen und privaten Inschriften des 2. und 1. Jtsd. v. Chr. zeigen, daß diese Beliebtheit weder auf den Schreiberstand noch auf das Neue Reich beschränkt war.<sup>b</sup>

Die Haupthandschrift *B*, der älteste Textzeuge, wird aus paläographischen Gründen in die zweite Hälfte der 12. Dyn. (ca. 1800 v. Chr.) datiert,<sup>c</sup> also 100 bis 150 Jahre später als die Zeit Sesostri's I, in der die Handlung sich abspielt. Bisher gibt es aber kein überzeugendes Argument gegen die *communis opinio*, daß das Werk damals oder wenig später entstanden ist.<sup>d</sup> Textkritische Beobachtungen lassen jedenfalls vermuten, daß *B* und *R* auf einen älteren Urtext zurückgehen.

Die Kenntnis des Werkes reicht in die Frühzeit der Ägyptologie zurück (LD VI, 1849-1859, Bl. 104-107). Die erste Edition wurde von G. Maspero besorgt: *Les Mémoires de Sinouhît*, BdE 1, Le Caire 1908, die erste synoptische Textwiedergabe von A. M. Blackman: *Middle-Egyptian Stories*, BAe 2, Bruxelles 1932, S. 1-41. Weitere hieroglyphische Transkriptionen der hieratischen Originaltexte: H. Grapow: *Der stilistische Bau der Geschichte des Sinuhe*, VIO 10, Berlin 1952 (Kontamination von *B* und *R*); R. Bullock: *The Story of Sinuhe*, London 1978 (Studienausgabe); J. L. Foster: *Thought Couplets in The Tale Of Sinuhe. Verse, Text and Translation*, MÄU 3, Frankfurt/M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1993 (eklektischer

- a) Den von Koch, *Erzählung*, benutzten 25 Ostraka ist das unpublizierte oBrit. Mus 5632 vso mit Textspuren von B 77-87 hinzuzufügen, das G. Posener, *RdE* 9, 1952, S. 118, A. 4, erwähnt hat.
- b) Vgl. J. Baines, *JEA* 68, 1982, S. 32, A. 12; N.-C. Grimal: *La stèle triomphale de Pi(nkh)y au Musée du Caire*, MIFAO 105, Le Caire 1981, S. 284; W. Guglielmi, *SAK* 11, 1984, S. 352 f., 357-360.
- c) G. Möller: *Hieratische Paläographie I*, Leipzig 1927, S. 15.
- d) Nach dem Wortlaut von § 1,4 könnte der König (oder die Königin) zur Abfassungszeit bereits verstorben sein.

Text, stichisch geschrieben). Neueste kritische Ausgabe aller derzeit publizierten Handschriften: R. Koch: Die Erzählung des Sinuhe, BAe 17, Bruxelles 1990.

Die Mehrzahl der Editionen, auch derer von einzelnen Handschriften, enthält Übersetzung und Erläuterungen; der grundlegende Kommentar stammt von A. H. Gardiner: Notes on the Story of Sinuhe, Paris 1916. Für die kaum überschaubare Menge der vollständigen oder teilweisen Übersetzungen und Einzelbearbeitungen sei auf die Bibliographie von W. K. Simpson, LÄ V, 1984, Sp. 952-955, verwiesen. Neuere, dort nicht genannte Übersetzungen (oder Auflagen): M. Lichtheim: Ancient Egyptian Literature I, Paperback Edition, Berkeley 1975, S. 222-235; E. Hornung: Meisterwerke altägyptischer Dichtung, Zürich-München 1978, S. 23-39; E. Blumenthal: Altägyptische Reiseerzählungen, 2. Aufl., Leipzig 1984, S. 5-27.42-48.54-66. Übersetzungen in Anthologien zum AT: J. A. Wilson, in: ANET<sup>2-3</sup>, S. 18-22; E. Edel, in: TGI<sup>2-3</sup>, S. 1-12; S. Herrmann, bei: A. Jepsen, Von Sinuhe bis Nebukadnezar, Berlin 1975, S. 71-82.

Die Erzählung ist in mittelägyptischer Sprache abgefaßt und von außergewöhnlichem syntaktischen, lexikalischen und stilistischen Reichtum.<sup>e</sup> Sie bildet daher eine Basis für Untersuchungen des Mittelägyptischen als Literatursprache<sup>f</sup> und darüber hinaus für die strukturelle Beschreibung dieser Sprachstufe.<sup>g</sup>

Weitgehende Übereinstimmung besteht heute darüber, daß die Geschichte nicht in Prosa, sondern in Versen geschrieben ist, deren Charakter allerdings unterschiedlich beurteilt wird. G. Fecht hat vornehmlich den Mittelteil (B 106-149 = § 18,1-22,13) nach den von ihm gefundenen Regeln der Metrik gegliedert,<sup>h</sup> I. Shirun eine Variante dieses Regelwerks nicht zuletzt aus den poetischen Partien ermittelt.<sup>i</sup> Nach J. L. Foster handelt es sich um eine spezielle Spielart der »Thought Couplets«, nämlich den Typus »Narrative Verse«, von ihm zuerst an Einzelabschnitten, jetzt auch am Gesamtwerk demonstriert.<sup>j</sup>

Solchen unterschiedlichen Ansätzen entsprechend werden auch Binnengliederung und Aufbau der Geschichte von der Forschung unterschiedlich beurteilt. Doch ist es J. Assmann gelungen, anhand der in mehreren Handschriften überlieferten Rubren das originale Einteilungsprinzip herauszuarbeiten.<sup>k</sup> Danach besteht der

e) Grapow, Der stilistische Bau; W. Schenkel, GM 5, S. 21-24; F. Hintze, ZÄS 102, 1975, S. 100-122; 103, 1976, S. 22-29.

f) F. Junge: Syntax der mittelägyptischen Literatursprache, Mainz 1978.

g) W. Schenkel: Grundformen mittelägyptischer Sätze anhand der Sinuhe-Erzählung, Berlin, MÄS 7, 1965; vgl. auch ders.: Einführung in die klassisch-ägyptische Sprache und Schrift, 2. Aufl., Tübingen 1990; Einführung in die altägyptische Sprachwissenschaft, Darmstadt 1990. – Kontroverse um die tragenden narrativen Verbalformen zwischen J. L. Foster, RdE 34, 1982-1983, S. 27-52, und G. S. Greig, in: Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim, Jerusalem 1990, S. 264-348.

h) In: Studien zu Sprache und Religion Ägyptens zu Ehren von Wolfhart Westendorf, Göttingen 1984, S. 465-484.

i) In: GS Otto, S. 463-492.

j) JNES 39, 1980, S. 89-117; Thought Couplets in The Tale Of Sinuhe.

k) In: Fontes atque Pontes. Eine Festgabe für Hellmut Brunner, ÄAT 5, Wiesbaden 1983, S. 18-41.

Text aus 40 Kapiteln wechselnder Länge, von denen jeweils acht einen Sinnabschnitt bilden. Der dritte, mittlere, markiert mit der Schilderung von Sinuhes Erfolgen in der Fremde – gipfelnd im siegreichen Duell, und der danach einsetzenden Verlassenheit, die sich in Flüchtlingslied und Gebet ausspricht – Höhepunkt und Umschwung des Geschehens (§ 17-24).

Die Erzählung des Sinuhe ist als Autobiographie gestaltet. Wie die authentischen ägyptischen Autobiographien hat sie andere Formen in das Grundmuster einbezogen (Königshymnus, Königsbrief), geht aber mit weiteren Gattungen (Klagelied, Privatbrief, Kulthymnus) und in Umfang, Stil und Intention erheblich darüber hinaus. Dennoch wird ihre Einheitlichkeit nicht bezweifelt,<sup>l</sup> und auch ihr fiktionaler Charakter steht kaum mehr in Frage.<sup>m</sup>

Umstritten ist dagegen der Gehalt des Kunstwerks. Die einen Interpretieren betonen seine politische Absicht, um Loyalität für das Königshaus zu werben und dessen neugewonnene Stabilität zu propagieren.<sup>n</sup> Für andere bietet die Flucht des Helden ins Ausland den Schlüssel zum Verständnis. Sie wird als Folge eines staatspolitischen Verbrechens<sup>o</sup> oder als Angriff auf die ägyptische Identität<sup>p</sup> bewertet oder als Auslöser für die Frage nach dem Verhältnis von göttlicher Schicksalsmacht und Willensfreiheit des Individuums angesehen. So betrachtet, gehört der Text in den weltanschaulichen Diskurs der »Auseinandersetzungsliteratur« aus der Krisenzeit nach dem Alten Reich, erhebt aber nicht den »Vorwurf an Gott«, sondern führt paradigmatisch vor, wie sich der einzelne (Beamte) in dem ihm zugeteilten Geschick bewähren und es in unmittelbarer Hinwendung zur Gottheit beeinflussen kann.<sup>r</sup>

Der historische Informationswert der Dichtung sollte daher nicht überschätzt werden. Sie löst weder die Probleme um die Koregenz von Amenemhet I und Sesostri I und um die mutmaßliche Ermordung Amenemhets I,<sup>s</sup> noch entwirft sie ein vorderasiatisches Itinerar, ein verlässliches Bild der Verhältnisse in Palästina-Syrien und der Beziehungen zwischen Ägypten und dieser Region.<sup>t</sup> Außerdem ist neben dem Darstellungsinteresse des Literaturwerks generell die ideologische Prägung bei der Behandlung von Königtum und Ausland zu berücksichtigen. Doch auch bei quellenkritischer Behutsamkeit lassen die neue Rolle des Königs, der als Werkzeug

l) Für die zweistufige Textgeschichte, die S. Purdy, ZÄS 104, 1977, S. 112-127, rekonstruiert hat, fehlen literarkritische Anhaltspunkte.

m) Skeptisch neuerdings Greig, a. a. O., S. 336-342.

n) G. Posener: *Littérature et politique dans l'Égypte de la XII<sup>e</sup> dynastie*, Paris 1956, S. 87-115; W. Helck, in: *Ägypten. Dauer und Wandel*, Sonderschrift des DAI, Abt. Kairo, Bd. 18, Mainz 1985, S. 52.

o) R. Parant: *L'Affaire Sinouhé*, Aurillac 1982.

p) Baines, a. a. O., S. 31-44.

q) So W. Barta, in: *Festschrift Jürgen von Beckerath*, Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 30, Hildesheim 1990, S. 21-27.

r) E. Otto, ZÄS 93, 1966, S. 100-111; Blumenthal, *Reiseerzählungen*<sup>2</sup>, S. 54-60.

s) Vgl. BiOr 50, 1993 Sp. 586-591.

t) Vgl. u. zu § 5,5-6,8; 7,2-8,10; 31,2-7; weitere Literatur bei D.E. Redford: *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton 1992.