

GIBT ES EINE „KLASSIK“ IN DER ÄGYPTISCHEN LITERATURGESCHICHTE? EIN BEITRAG ZUR GEISTESGESCHICHTE DER RAMESSIDENZEIT.

Von Jan Assmann, Heidelberg

I

Wenn man die diachrone Perspektive, die Wolfgang Schenkel dieser Tagung als Rahmenthema vorgegeben hat, auf das Gebiet der ägyptischen Literaturgeschichte anzuwenden versucht, erhebt sich zuerst die Frage, ob und in welchem Sinne überhaupt in Ägypten von einer Literaturgeschichte die Rede sein kann. Daß es so etwas wie eine ägyptische Literatur gibt, bestreitet wohl niemand, wenn auch über den Umfang dieser Literatur, was dazu gehört und was nicht, in welchem Sinne also der Begriff Literatur auf altägyptische Texte angewendet werden darf, die Meinungen auseinandergehen dürften¹. Ob diese Literatur aber eine einheitliche Geschichte hat, das erscheint doch sehr fraglich. Bisher hat es auch noch niemand unternommen, die Geschichte dieser Literatur zu schreiben. Mit gutem Grund beschränken sich alle Behandlungen dieses Themas im Grunde auf eine Bestandsaufnahme und Charakterisierung derjenigen Texte, die nach Meinung der Autoren dem Bestand einer ägyptischen Literatur zugerechnet werden können².

Wenn man eine Geschichte bestimmter menschlicher Erzeugnisse schreiben will, und dazu gehören Texte ja ebenso wie Statuen, Tempel, Gräber aber auch Geräte, Tongefäße usw., dann genügt es nicht, diese Werke in eine zeitlich geordnete Reihe zu bringen. Vielmehr geht es darum, in dieser chronologischen Sequenz die Ausprägung einer evolutiven Logik zu ermitteln. Die Ausprägtheit der chronologischen Struktur — „die Form der Zeit“³ — d. h. die Datierbarkeit des einzelnen Werkes muß als spezifische Differenz des Neuen gegenüber dem Älteren interpretierbar sein. Sein geschichtlicher Ort darf nicht nur durch extra-literarische Bezüge bestimmbar sein wie im *Sinuhe* und im *Gedicht von der Kadesch-*

¹ JAN ASSMANN: *Der literarische Text im alten Ägypten. Versuch einer Begriffsbestimmung*. In: OLZ 69 (1974), Sp. 117–126; HELLMUT BRUNNER: *Literatur*. In: *Lexikon der Ägyptologie* III (1979), Sp. 1067–72, mit weiteren Literaturangaben.

² An Literaturgeschichten vgl. SERGIO DONADONI: *Storia della letteratura egiziana antica*. Mailand 1957; HELLMUT BRUNNER: *Grundzüge einer Geschichte der altägyptischen Literatur*. Darmstadt ²1978; EMMA BRUNNER-TRAUT: *Altägyptische Literatur*. In: WOLFGANG RÖLLIG (Hrsg.): *Altorientalische Literaturen, Neues Handbuch der Literaturwissenschaft* 1. Frankfurt 1978, S. 25–99. Für ein reines Inventar s. die grundlegenden Arbeiten von GEORGES POSENER: *Les richesses inconnues de la littérature égyptienne*. In: RE 6 (1951), S. 27–48; 9 (1952), S. 118–123. Eine Bestandsaufnahme gibt auch der Band I 2 (²1970) des *Handbuchs der Orientalistik*.

³ GEORGE KUBLER: *Die Form der Zeit. Anmerkungen zur Geschichte der Dinge*. Frankfurt 1982 (amer. 1962).

Schlacht, sondern vor allem durch spezifisch inner-literarische Formen einer Bezugnahme der Texte aufeinander. In diesem Sinne werden wir aus guten Gründen nie zu einer die gesamte ägyptische Kultur umfassenden Literaturgeschichte kommen. Was allenfalls möglich sein müßte, ist die Herausarbeitung begrenzter evolutiver Prozesse, z. B. die Entstehung von Literatur in einem vorher nicht greifbaren Sinne in der 1. Zz. und im MR⁴, oder die Geschichte einer einzelnen Gattung, die durch besonders ausgeprägte Bezugnahme ihrer Exemplare aufeinander gekennzeichnet ist, wie etwa die Lebenslehren⁵.

Geschichte hat aber auch noch einen anderen Sinn. Ich meine die Rezeptionsgeschichte eines einzelnen Werkes, sein spezifisches „Schicksal“. Texte können in Vergessenheit geraten oder immer wieder abgeschrieben werden. Sie können in dieser Reproduktion in ihrem Sinngehalt bewahrt bleiben oder bis zur Unverständlichkeit verstümmelt werden. Sie können schließlich, nach einer langen Phase der Vergessenheit, wieder ans Licht gebracht werden und in der literarischen Kultur einer späteren Epoche zur Wirkung gelangen. In diesen Zusammenhang gehört das Problem der ägyptischen Klassik.

Wenn in der Ägyptologie von „Klassik“ und „Klassikern“ die Rede ist, dann meint man das Mittlere Reich und seine „Autoren“, allen voran den „Dichter Cheti“. Mit dieser Apostrophierung beziehen wir uns bekanntlich nicht auf unsere eigene Einschätzung der entsprechenden Texte, sondern auf deren Einschätzung durch die Schreiber der Ramessidenzeit. Obwohl es ein ägyptisches Wort, das sich mit unserem Begriff der Klassik zusammenbringen ließe, nicht gibt, glauben wir damit doch das Eigenverständnis der Ramessidenzeit zu treffen, wie es sich in ihrer literarischen Praxis ausprägt. Dabei handelt es sich natürlich nicht um das Eigenverständnis der produktiven Epoche, des Mittleren Reiches, sondern um das Verständnis dieser Zeit in der Epoche der Rezeption. Erst diese, die Ramessidenzeit, hat sich vom Mittleren Reich einen Begriff gemacht, den wir mit dem Wort „Klassik“ bezeichnen. Der Begriff „Klassik“ ist also dem Phänomen, das damit bezeichnet wird, ungleichzeitig. Das gilt wohl für alle Phänomene, die wir mit dem Begriff der Klassik in Verbindung bringen. Immer handelt

⁴ Zum Problem der Entstehung der ägyptischen Literatur s. WOLFGANG HELCK: *Zur Frage der Entstehung der ägyptischen Literatur*. In: WZKM 63/64 (1972), S. 6–26 und JAN ASSMANN: *Schrift, Tod und Identität. Das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten*. In: ALEIDA UND JAN ASSMANN, CHRISTOF HARDMEIER (Hrsg.): *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation I*. München 1983.

⁵ Einen ausgezeichneten Überblick über Bezugnahmen einzelner Lebenslehren aufeinander vermittelt die weit darüber hinausgehende, sämtliche Zitate aus Lebenslehren zusammenstellende Arbeit von HELLMUT BRUNNER in: ERIK HORNUNG, OTHMAR KEEL (Hrsg.): *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*. 1979. (OBO. 28.), S. 105–171. Viele im engeren Sinne literaturgeschichtliche Analysen ergeben sich auch in IRENE GRUMACHS *Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope*. München 1972. (MÄS. 23.).

es sich um eine Form der Präsenz des Alten im Neuen⁶. Diese Präsenz ergibt sich aber nicht von selbst, als „Nachleben“ im Sinne einer spontanen Langlebigkeit des Alten, sondern entspringt einem bewußten Akt der Repräsentation, der Wieder-vergegenwärtigung, der Aneignung des Älteren durch das Neue. Eine Vergangenheit bleibt nicht lebendig, es sei denn, sie wird am Leben erhalten oder wiederbelebt. Klassik ist ein dialogisches Phänomen, das immer zwei Partner voraussetzt: eine Zeit, die die Werke hervorbringt, und eine andere Zeit, die diese Werke kanonisiert, dadurch, daß sie sie als vorbildlich und schlechthin gültig erachtet. In diesem Sinne ist das Thema des folgenden Beitrags zu verstehen. Es geht nicht um die Literatur des Mittleren Reichs und die Frage, ob sie „klassisch“ ist oder nicht, sondern um die Spezifik des Dialoges, den die Ramessidenzeit mit dieser Literatur geführt hat, um die Form der Präsenz des Mittleren Reiches im Neuen.

Bevor ich mich jedoch der Frage zuwenden kann, ob und wie das allgemeine Phänomen „Klassik“ sich im besonderen Fall der altägyptischen Kultur ausgeprägt hat, gilt es, sich vor allem an zwei Grundstrukturen dieser Kultur zu erinnern, die hier auf jeden Fall die Spezifik jeder wie immer gearteten Ausprägung bestimmen.

1. In Ägypten gilt der Satz von der Präsenz des Alten im Neuen nicht nur in dem Sinne, daß das Alte das Objekt eines bewußten Aktes der Aneignung durch die Nachwelt wird, sondern auch umgekehrt: die Nachwelt wird zum Objekt oder vielmehr Adressaten eines Aktes der Selbstverewigung und Selbstmonumentalisierung, durch den in Ägypten jede Epoche ihre Nachfolger gleichsam zu Erben einsetzt. Jede Epoche ist auf das Erbe ihrer Vergangenheit verpflichtet. Dieses institutionalisierte Gedächtnis der Kultur materialisiert sich nicht nur in Schriften, die in den Archiven bewahrt werden, sondern auch in den Monumenten, von denen die Ägypter in einer im Laufe der Zeit immer erdrückender anwachsenden Fülle umgeben waren. Die Ägypter konnten gar nicht umhin, diese Botschaft zu rezipieren. Das Phänomen einer literarischen Klassik wird daher in Ägypten immer eingeschrieben sein in das umfassendere Phänomen solcher Rezeption einer Vergangenheit, die in ihren Monumenten stets gegenwärtig blieb und die nie aufgehört hat, eine „Rolle“ zu spielen „im Bewußtsein ihrer Nachwelt“⁷.

2. Der Traditionalismus der ägyptischen Kultur ergibt sich aber nicht nur aus ihrer verehrenden Zuwendung zu den Werken der Vergangenheit.

⁶ „Klassik“ war das Thema des Romanistischen Kolloquiums in Düsseldorf 20. 9.–24. 9. 1982. Wichtige Anregungen verdanke ich der mir freundlicher Weise überlassenen Vorlage von HANS ULRICH GUMBRECHT, die in den Akten dieses Kongresses erscheinen wird.

⁷ DIETRICH WILDUNG: *Die Rolle ägyptischer Könige im Bewußtsein ihrer Nachwelt*. Berlin 1968. (MÄS. 17.). Zur Spezifik des ägyptischen Zeit- und Geschichtsbeußtseins vgl. auch Ders.: *Geschichtsauffassung, Geschichtsbild, Geschichtsdarstellung*. In: *Lexikon der Ägyptologie II* (1976), Sp. 560–566, sowie JAN ASSMANN: *Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken*. In: *Die Zeit*. Schriften der Carl-Friedrich von Siemens-Stiftung 6 (1983). München und Wien, S. 189–223.

Lange bevor es die Kanonisierung konkreter Werke gibt, existiert die Kanonisierung abstrakter Regeln. Das pharaonische Ägypten gilt mit Recht als der klassische Fall einer Regelkultur. Sehr treffend hat Platon an einer vielzitierten Stelle seiner *Gesetze*, wo es um das Problem des Individualismus in der Ästhetik geht, an der altägyptischen Kunst gerühmt, daß sie es verstanden habe, das einmal für schön Erkannte in die Form gültiger und verbindlicher Regeln zu bringen, so daß es möglich wurde, die Erzeugnisse aller späterer Epochen (die für Platon „Zehntausend Jahre“ umgreifen) auf derselben Höhe des anfangs gefundenen Stils zu halten⁸. Platon bezieht sich dabei auf den Proportionskanon und das, was seine ägyptischen Informanten ihm dazu erklärt haben mögen. Ohne Zweifel spiegelt sein Bericht das genuine Eigenverständnis der ägyptischen Spätzeit wider, betrifft aber, was den Proportionskanon angeht, einen Grundzug der pharaonischen Kultur überhaupt. Dieser Grundzug läßt sich als eine „Ästhetik der Identität“⁹ bezeichnen. Ihr zufolge besteht Schönheit, d. h. die Vollen dung des künstlerischen Objekts, in der Reinheit, in der es die Regeln eines vorgegebenen Formenkanons vergegenwärtigt.

Diese beiden Grundstrukturen schwingen in einer weniger ausgeprägten Form auch in unserem Begriff des Klassischen mit. Auch wir denken dabei einerseits an eine dem kanonisierten Werk inhärente Monumentalität, die schon von sich aus auf Unvergänglichkeit angelegt ist, und verbinden andererseits solche unvergängliche Monumentalität mit der Vorstellung einer zeitlos gültigen Norm bzw. Schönheit, die diese Werke in besonderer Reinheit vergegenwärtigen. In Ägypten gilt das alles aber in einem viel spezifischeren und handgreiflicheren Sinne. Monumentalität bedeutet Pyramiden, Steinbau, Totenkult, zeitlos gültige Normen bedeutet Proportionskanon und strikt ritualisierter Herstellungsprozeß. Diese Normen sind für den Ägypter in der Schöpfungsordnung verankert. Nach einer vor allem im Neuen Reich und in der Spätzeit verbreiteten Konzeption hat der Künstler/Handwerkergott Ptah die Welt „durch das Herz“ geschaffen, d. h. durch die Konzeption, den Entwurf der Modelle, deren unendliche Replika-

⁸ PLATON: *Gesetze* 656 d. Aus den ungezählten Bezugnahmen auf diese Stelle möchte ich vor allem ERNST H. GOMBRICH: *Kunst und Illusion*. Stuttgart und Zürich 1978, S. 151 f. herausgreifen. PLATONS Argumentation betrifft nicht nur die bildende Kunst, sondern ebenso auch die Literatur, denn es ist ganz ausdrücklich die Rede von „allem, was zur Musenkunst gehört“.

⁹ Auf diesen Begriff JURIJ M. LOTMANS machte mich der Bielefelder Slavist HANS GÜNTHER aufmerksam, der in einer in Vorbereitung befindlichen Arbeit den sozialistischen Realismus und die altägyptische Kunst als verschiedene Ausprägungen staatlicher Kanonbildung vergleicht. Lotman versteht unter „Ästhetik der Identität“ das Prinzip künstlerischer Produktion auf der Grundlage von Regeln, Normen und Stereotypen, im Gegensatz zu einer „Ästhetik der Gegenüberstellung“, die das künstlerisch Bedeutsame als Originalität und Normverletzung bestimmt. Diese anachronistische Opposition ist für das alte Ägypten natürlich irrelevant; trotzdem vermag ein Begriff wie „Ästhetik der Identität“ genau die platonische Interpretation der ägyptischen Kunst zu treffen.

tion dann die Wirklichkeit ausmacht¹⁰. Schon daraus folgt für den Ägypter, daß in den menschlichen Erzeugnissen diese Normen sich dort am reinsten ausprägen müssen, wo diese Werke der Schöpfung am nächsten stehen. Je älter also die Werke, desto reiner tritt der Kanon des zeitlos Gültigen in ihnen in Erscheinung. In diesem Punkt treffen sich also die beiden Grundstrukturen: die Verehrung des Alten und die Ästhetik der Identität.

Dem scheint nun allerdings ein Phänomen zu widersprechen, auf das vor allem DIETRICH WILDUNG aufmerksam gemacht hat. Die Verehrung des Alten drückt sich auch in der Vergöttlichung von Personen aus, in denen sich die monumentalen Hochleistungen vergangener Epochen verkörpern. Die Klasse solcher vergöttlichter Personen ist aber durchaus offen. Im Laufe der ägyptischen Geschichte kommen immer wieder neue Mitglieder hinzu, bis weit in das Neue Reich hinein. Das Kriterium solcher Vergöttlichung ist nun gerade ein Prinzip, das den genannten Grundstrukturen diametral entgegensteht. Dem ägyptischen Kunstbegriff einer Ästhetik der Identität, wie etwa Platon ihn überliefert, kommt es auf Ent-individualisierung der künstlerischen Produktion mit dem Ideal der vollkommenen Serienfabrikation an. Im genauen Gegensatz dazu äußert sich in dem von WILDUNG analysierten Prozeß der Gottwerdung in Ägypten die Apotheose der individuellen und innovatorischen Leistung¹¹. Der Widerspruch läßt sich jedoch vermitteln, wenn man zwischen dem Innovativen und dem Inaugurativen unterscheidet. Nicht das schlechthin Neuartige an der hochkulturellen Leistung wird als göttlich verehrt, sondern das spezifisch Erstmalige, Vorbildliche, Modellhafte in Bezug auf die nachfolgenden imitativen Serienproduktionen, das Neue also insofern, als es den Anfang einer Tradition bildet.

An dieses Prinzip knüpfen nun auch die beiden Denkmäler an, die man — cum grano salis — als Ansätze zu einer ägyptischen Literaturgeschichte einstufen könnte: pChester Beatty IV vso¹² und das „Fragment Daressy“¹³. Das Vso des pChester Beatty IV enthält eine Lebenslehre, diese wieder-

¹⁰ Zur Konzeption der „Schöpfung durch das Herz“ und ihrer traditionellen Assoziation mit Ptah s. mein Buch *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds*. Fribourg 1983. (OBO. 51.), S. 238–241.

¹¹ DIETRICH WILDUNG: a.a.O. (Anm. 7), sowie v.a. *Imhotep und Amenhotep. Gottwerdung im alten Ägypten*. München 1977. (MÄS. 36.).

¹² 2.5–3.11, vgl. zu diesem als „Enkomium der alten Weisen“ bekannten Abschnitt die Literatur bei D. WILDUNG: *Imhotep und Amenhotep*, S. 25–27, bes. den Aufsatz von HELLMUT BRUNNER in: ZÄS 93 (1966), S. 29–35; dazu JAN BERGMAN in: *Sagesse et religion*. Colloque de Strasbourg oct. 1976. CESS 1979, S. 40–45; Ders., in: E. HORNUNG, O. KEEL (Hrsg.): *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, S. 93–102; HERMAN TE VELDE in: *Visible Religion 1, Commemorative Figures*. 1982. S. 143 f.

¹³ Bibliographie: WILDUNG, a.a.O., 28f., va. JEAN YOYOTTE in: BSFE 11 (1952), S. 67–72. Die beiden Blöcke sind inzwischen auch in Photographie publiziert bei WILLIAM KELLY SIMPSON (Hrsg.): *The Literature of Ancient Egypt*. New Haven und London 1972, Tf. VI und HENRY GEORGE FISCHER: *Egyptian Studies I, Varia*. New York 1976, S. 64f. Tf. XVIII.

um eine sehr ausführliche Paränese zur Erlernung des Schreiberberufs. Bücher, so wird dort argumentiert, eröffnen einen wesentlich sichereren Weg zur Unsterblichkeit als bronzene Pyramiden und eiserne Grabstelen. Acht Namen alter Autoren, paarweise angeordnet, sollen diese These einer literarischen Unsterblichkeit belegen:

Gibt es hier einen wie Djedefhor,
gibt es einen anderen wie Imhotep?
Unter unseren Zeitgenossen lebt keiner wie Neferti
oder Cheti, ihr Oberhaupt.
Ich nenne dir die Namen des Ptahemdjehuti und Chacheperresenb.
Gibt es einen anderen wie Ptahhotep oder Kaires¹⁴

Diese Achttheit, deren Namen der ägyptische Schüler bei der Gelegenheit auswendig lernen mußte, nennt vermutlich die Gründungsheroen der ägyptischen Literatur. Es wäre schön, wir könnten jeden einer bestimmten Gattung oder einem literarischen Typus zuordnen, aber das ist derzeit nicht möglich¹⁵. Neferti steht für die politische Prophezeiung, die mit seinem Namen verbunden ist, Chacheperresenb für die Gattung der Klage, Cheti vermutlich für die Berufssatire; Djedefhor und Ptahhotep dagegen haben beide Lebenslehren geschrieben, und von den übrigen drei wissen wir nichts Näheres. Trotzdem meine ich, daß auch hier das Inaugurative der kulturellen Leistung für die Kanonisierung ausschlaggebend gewesen ist: die Acht sind unsterblich, weil sie Vorbilder gesetzt haben, die man noch immer imitiert. Was an dieser literaturgeschichtlichen Konzeption – wenn man es so nennen darf – frappiert ist dreierlei:

1. die scharfe Kontrastierung des Alten und des Neuen. Die Verehrung des Alten ist zwar für die ägyptische Kultur typisch. Wenn irgendetwas Neues begonnen werden soll, orientiert man sich zunächst einmal in den Archiven, um an möglichst alte, der Schöpfung nahestehende Vorbilder und Modelle heranzukommen¹⁶. Hier aber wird das Alte in die Distanz einer uneinholbaren Vergangenheit gerückt, mit der das Neue dem Vergleich nicht stand hält. Darin äußert sich ein neuartiges Epochenbewußtsein, das uns noch beschäftigen wird.
2. die ausgeprägte Individualisierung der literarischen Überlieferung in „Werke“ und „Autoren“, die der grundsätzlichen Anonymität der ägyptischen Literatur und Kunst kraß entgegensteht. Zwar bilden schon immer die Lehren hier eine scheinbare Ausnahme, weil sie traditionellerweise einer namentlich genannten Lehrautorität zugeordnet werden; dabei handelt es sich aber wohl stets um literarische Fiktionen¹⁷. Überdies betonen

¹⁴ pChester Beatty IV vso 3.5–7 s. WILDUNG, a.a.O., 27.

¹⁵ Jedenfalls bezieht sich die Liste auf einen eingeschränkten Begriff von Literatur, den BRUNNER in: ZÄS 93 (1966), S. 29–35 als „Spruchliteratur“ bestimmt.

¹⁶ Vgl. z. B. die Stele des Königs Neferhotep (13. Dyn.) ed. WOLFGANG HELCK: *Historisch-biographische Texte der zweiten Zwischenzeit und neue Texte der 18. Dynastie*. Wiesbaden 1975 (KÄT), S. 21–29.

¹⁷ S. hierzu bes. die beiden in Anm. 12 zitierten Artikel von JAN BERGMAN.

gerade die Lebenslehren, nicht die Weisheit eines Einzelnen, sondern die ganzer Generationen wiederzugeben¹⁸.

3. die Denkmalfunktion des Werkes, das seinem Autor ein Denkmal setzen und ihn unsterblich machen soll, das „aere perennius“-Motiv, das uns aus Horaz vertraut ist, aber in einem ägyptischen Text doch verblüfft¹⁹. Die Präsenz des Alten im Neuen wird hier als „Unsterblichkeit“ interpretiert. Ganz im Sinne der typisch ägyptischen Verehrung des Alten und Heroisierung der Anfänge verkörpert sich die Tradition in Gestalten vergöttlichter Weiser. Das hat nichts mit horazischem individuellen Unsterblichkeitsstreben zu tun. In Ägypten setzt man sich nicht in „Werken“, d. h. kulturellen Hochleistungen, ein Denkmal, sondern in Gräbern, in deren Inschriften man von solchen Werken berichtet²⁰.

Immerhin erinnern uns die Gräber daran, daß der Gedanke einer Unsterblichkeit kraft individueller Denkmal-Setzung in der ägyptischen Kultur von Anfang an und in sehr ausgeprägter Form angelegt ist. Mehr noch: Auch die herausragende Leistung gehört, zwar nicht von Anfang an, aber seit der späten 5. Dyn. in fortschreitendem Maße, zu diesem Unsterblichkeitsbegriff dazu²¹. Das Grab allein verbürgt noch keine Fortdauer: Entscheidend ist die Erinnerungswürdigkeit der Leistung, von der man in seinem Grab berichten konnte²². An diese Vorstellung knüpft der pChester Beatty an: Er zeigt, daß von allen denkbaren kulturellen Hochleistungen das literarische Werk die erinnerungswürdigste ist, die sogar das Grab ganz überflüssig macht. Die Literatur eröffnet den sichersten Weg zur Unsterblichkeit. Ein stärkeres Argument, den Schreiberberuf zu ergreifen, läßt sich in Ägypten kaum denken. Das Unsterblichkeitsthema ergibt sich hier also aus der paränetischen Tendenz der Schrift. Der Eintritt in eine Tradition wird zu diesem Zwecke dargestellt als Nachfolge eines Weisen, der mit der Inauguration dieser Tradition unsterblich geworden ist. Das Streben nach Unsterblichkeit wird in diese alte Tradition hineinprojiziert, weil man es beim Hörer voraussetzt.

¹⁸ Vgl. Ptahhotep 37 ed. ŽÁBA S. 18: „Unterrichte ihn nach den Worten der Vorfahren“; Lehre für Merikare ed. HELCK S. 18: „Die Wahrheit kommt zu ihm (sc. dem unterwiesenen König) durchgesehen wie die Pläne, die die Vorfahren gesagt haben“.

¹⁹ Vgl. dazu SIEGFRIED MORENZ: *Die Begegnung Europas mit Ägypten*. Zürich und Stuttgart 1969, S. 93 mit weiterer Lit. auf S. 206 Anm. 136.

²⁰ Vgl. hierzu meinen Beitrag in dem Band *Schrift und Gedächtnis* (s. Anm. 4). So gehen z. B. die Baumeister Suti und Hor in der bekannten Inschrift ihrer Londoner Stele auf ihre Funktionen in der thebanischen Bautätigkeit Amenophis' III. ein, während weder im Luxortempel noch sonst einem Bauwerk dieses Königs ein Hinweis auf deren eigentliche Erbauer greifbar (und überhaupt zu erwarten) ist.

²¹ Vgl. ERIKA SCHOTT in: *Fragen an die altägyptische Literatur*, Gedenkschrift Eberhard Otto. Wiesbaden 1977, S. 443–461.

²² Im Mittleren Reich wird dann die Vorstellung von der Denkmalhaftigkeit der Leistung „verinnerlicht“ in dem Sinne, daß „Tugend“ (*nfrw*) und „guter Charakter“ (*qd nfr, bj; nfr*) als „Denkmal“ (*mnw*) des Menschen gelten, vgl. zu dieser Topik meinen Beitrag *Vergeltung und Erinnerung* zur Festschrift Westendorf.

Totenkult und Unsterblichkeit sind auch die dominierenden Motive in der anderen Quelle zur ramessidischen Literaturgeschichte, dem Fragment Daressy. Hier stehen sie aber in einem ganz anderen Funktionszusammenhang. Das Fragment stammt, ebenso wie die berühmte Königsliste, aus einem Grab in Saqqara und zeugt ebenso wie diese von dem kodifikatorischen Geschichtsinteresse der 19. Dynastie. Hier hat ein Grabherr auf einer Wand seines Grabes in mehreren Registern untereinander Personen dargestellt, die durch die Mumienhaftigkeit ihrer Gestalt als Verstorbene gekennzeichnet und durch Namensbeischriften als bedeutende Persönlichkeiten der Vergangenheit ausgewiesen sind. Das oder die obersten Register nahmen, nach den Resten zu schließen, Könige ein. Erhalten sind die beiden unteren Register: oben 13 Wesire und Hohepriester des Ptah, unten 13 Priester niederen Ranges. Unter den Wesiren finden sich die Namen von Kaires und Imhotep, unter den anderen die von Chacheperresenb und Cheti, die wir aus dem pChester Beatty als 4 der 8 dort aufgeführten unsterblichen Autoren kennen²³. Dazu kommt hier noch in einer horizontalen Trennzeile der Name des Sängervorstehers Ipu-Wer, des Sprechers der Admonitions. In zweierlei Hinsicht unterscheidet sich diese Liste von der des pChester Beatty IV: Sie enthält nicht nur die Namen von Autoren, sondern auch anderer bedeutender Persönlichkeiten, offenbar mit Beschränkung auf die memphitische Region; und sie enthält Namen auch der jüngeren Vergangenheit, der 18. Dyn. Der Skopus dieser Liste ist offenbar nicht ausschließlich literaturgeschichtlicher, sondern allgemein geschichtlicher Art. Das besondere Interesse dieser Liste liegt darin, daß hier nicht nur Könige, sondern auch Beamte als Personifikationen der geschichtlichen Überlieferung erscheinen, und daß auch die „Autorschaft“ an einem literarischen Werk zu den Leistungen gehört, die in diesem Sinne Geschichte machen. In dieser Quelle, im Unterschied zum pChester Beatty, erscheinen auch die „Literaten“ als Beamte und tragen Titel.

Was in diesen beiden Quellen, dem pChester Beatty IV und dem Fragment Daressy, zum Ausdruck kommt, ist die spezifische Form, in der sich die 19. Dynastie der Vergangenheit bemächtigt: Kodifikation und Kanonisierung. Kodifikation ist die spezifisch schriftliche Form der Wissensverwaltung, die gegliederte Liste²⁴; Kanonisierung ist die selektive Konzentration dieses Wissens und seine Personalisierung in Gestalt eines Pantheons von Unsterblichen, die es verkörpern. Dadurch wird die Tradition nicht einfach weitergeführt, sondern gleichsam auf einen Sockel gestellt. In

²³ DIETRICH WILDUNG hat in *Imhotep und Amenhotep*, S. 29 die beiden Listen des pChester Beatty und des fr Daressy gegenübergestellt und die einleuchtende These vertreten, daß die im fr Daressy fehlenden Namen auf dessen fragmentarischen Zustand zurückzuführen, also wahrscheinlich dort zu ergänzen sind.

²⁴ Mit „Kodifizierung“ meine ich nicht die Explizierung eines Regelsystems („Code“), sondern die exhaustive und normative Erfassung eines Wissensgebiets, meist in listenhafter Form, vgl. dazu bes. JACK GOODY: *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge 1977, S. 74–111.

der Verehrung, mit der diese Zeit sich der Vergangenheit zuwendet, äußert sich zugleich das Bewußtsein des Abstands²⁵. Die Präsenz des Vergangenen ist nicht eine Folge ungebrochener Weiterführung und Fortsetzung²⁶, sondern einer bewußten, selektiven Wiederaufnahme und Nachfolge. Daher sprechen wir von einer Klassik. Eine Epoche wird zur Klassik, wenn eine spätere Zeit sie sich zum Vorbild nimmt. Der Klassizismus der Späteren hebt das Ältere auf das Piedestal der Klassik.

II

Im zweiten Teil dieses Beitrags möchte ich klären, in welcher Form die Präsenz des Alten, die wir mit dem Begriff der Klassik in Verbindung gebracht haben, in der Ramessidenzeit in Erscheinung tritt, und d. h. zugleich, in welchem Sinne – und ob überhaupt – die Ramessidenzeit als eine klassizistische Epoche verstanden werden kann. Schauen wir zunächst, wie es mit der Präsenz der alten Texte in der Ramessidenzeit tatsächlich bestellt ist.

Zwei Formen solcher Präsenz müssen wir unterscheiden:

1. das vereinzelte, wenn auch nicht notwendig einmalige Vorkommen eines alten Textes auf einem Papyrus oder einer Schreibtafel des NR, und
2. das mehr oder weniger massenweise Vorkommen eines alten Textes auf Papyrus und vor allem Ostraka der Ramessidenzeit. Die erste Form ist schon für die 18. Dyn. bezeugt, während die zweite auf die 19. und 20. Dyn. beschränkt ist.

Die erste Form liegt z. B. bei den „Admonitions“ vor, die wir nur aus dem PLeiden J 344 aus der 19. Dyn. kennen und deren angeblicher Verfasser Ipuwer unter den Unsterblichen des Saqqara-Grabes (fr Daressy) erscheint²⁷. Ähnlich steht es mit der Lehre für Merikare, die zwar auf nicht weniger als drei Papyri der mittleren und späten 18. Dyn. belegt ist, aber bislang auf keinem einzigen Ostrakon²⁸. Die Klagen des Chacheperresenb – dieser Name kommt sowohl im pChester Beatty IV als auch im fr Daressy vor – kennen wir durch die Schreibtafel tBM 5645 aus der frühen

²⁵ In diesen Zusammenhang gehören nicht nur die Königslisten und der Turiner Königspapyrus, sondern vor allem auch die Restaurierungstätigkeit des memphitischen Hohenpriesters und Sohnes Ramses' II., Chaemwese, s. dazu FAROUK GOMAA: *Chaemwese, Sohn Ramses' II. und Hoherpriester von Memphis*. 1973. (Ägyptologische Abhandlungen. 27.), S. 61–69. Allgemein kommt diese ramessidische Zuwendung zur Vergangenheit auch in den „Besucherinschriften“ zum Ausdruck, s. dazu W. HELCK in: ZDMG 102 (1952), S. 39 ff.

²⁶ Die Vorstellung eines „klassizistischen Traditionsbruchs“ ist aber nur auf den pChester Beatty, nicht auf das fr. Daressy anwendbar. Hier wird die Liste von Großen der Vergangenheit bruchlos bis an die Gegenwart herangeführt.

²⁷ Auch der Leidener Papyrus J 344 soll aus Saqqara stammen, vgl. ALAN H. GARDINER: *The Admonitions of an Egyptian Sage* Leipzig 1909, S. 1. Das Verso enthält Sonnen- und Amun-Re-Hymnen des Neuen Reichs.

²⁸ Edition und Bibliographie: WOLFGANG HELCK: *Die Lehre für Merikare*. Wiesbaden 1977. (KAT).

bis mittleren 18. Dyn., sowie von einem vereinzelt Ostrakon in Kairo, das den Anfang enthält²⁹. Zwei Texte sind in beiden Überlieferungsformen bezeugt: die Prophezeiungen des Neferti im pE 1116B und die Lehre Amenemhets I. im pMillingen, beide aus der 18. Dyn.

Charakteristisch für diese Form ist die überdurchschnittliche Qualität des Textes, die auf recht getreue Kopie einer schriftlichen Vorlage schließen läßt; das erstreckt sich oft sogar bis in ortho- und paläographische Details, die zeigen, daß die benutzte Vorlage Jahrhunderte älter gewesen sein muß (pLeiden J 344, pMillingen, pErmitage 1116A vso)³⁰. Man hat hier den Eindruck einer *ungebrochenen Tradition*. Vom Zustand des Textes käme für alle diese Werke eine Datierung in die 18. Dyn. ebensogut in Frage wie in die 12. Dyn.; für Neferti hat GOEDICKE eine solche Datierung unlängst befürwortet³¹, die bloße Möglichkeit solchen Schwankens verweist auf die Kontinuität der Tradition. Literaturgeschichtlich gesehen ist die 18. Dyn. die Fortsetzung des MR.

Die zweite Überlieferungsform wird in ihrer extremsten Ausprägung von den drei gerne zusammen überlieferten und offenbar als „Werke des Cheti“ geführten Texten Lehre Amenemhets I., Berufssatire und Nilhymnus, vertreten³². Den Rekord hält sowohl quantitativ wie qualitativ die Lehre des Cheti mit 4 Papyri, 2 Schreiftafeln und ca. 150 Ostraka von durchwegs schlechter bis hoffnungsloser Textqualität³³, gefolgt von der Lehre Amenemhets I. mit 5 Pap., 1 Lederrolle, 3 Holztafeln und ca. 140 Ostraca³⁴ und dem Nilhymnus mit 4 Papyri, 2 Schreiftafeln und 64 Ostraca³⁵. Der Traditionsbruch ist hier unübersehbar. Wir haben es mit Schreibübungen im

²⁹ Die Londoner Schreiftafel ist ediert von A. H. GARDINER als Anhang zu den Admonitions (s. Anm. 27) und bearbeitet von GERALD E. KADISH in: JEA 59 (1973), S. 77–90. Das Kairener Ostrakon ist unpubliziert.

³⁰ Zu pLeiden J 344 s. GARDINER, a.a.O., S. 2. Für diesen Text gilt allerdings das Kriterium der Textqualität nicht („extreme corruption“ – GARDINER, S. 3) Bemerkungen über archaisierende, aus einer offenbar sehr viel älteren Vorlage übernommene Zeichenformen finden sich oft in den Editionen und Bearbeitungen, vgl. zu Merikare pLeningrad 1116A und pMoskau 4658 HELCK a.a.O., S. 1, zu pPrisse GERHARD FECHT: *Der Habgierige und die Maat*. ADIK 1 (1958), S. 49f.

³¹ HANS GOEDICKE: *The Protocol of Neferyt*. Baltimore 1977. Ich halte Goedickes Argumentation nicht für zwingend. Vgl. zuletzt ELKE BLUMENTHAL: *Die Prophezeiung des Neferti*. In: ZÄS 109 (1982), S. 1–27.

³² Die Überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhänge wurden zuerst herausgearbeitet von BAUDOIN VAN DE WALLE: *La transmission des textes littéraires égyptiens*. Brüssel 1948, bes. S. 33–35, vgl. jetzt GEORGES POSENER: *L'auteur de la satire des métiers*. In: *Livre du Centenaire de l'IFAO*, S. 55–59.

³³ Textzusammenstellung von WOLFGANG HELCK: *Die Lehre des Dua-Cheti*. 1970. (KÄT). 2 Bde.

³⁴ Textzusammenstellung von WOLFGANG HELCK: *Der Text der „Lehre Amenemhets I. für seinen Sohn“*. 1969. (KÄT).

³⁵ Textzusammenstellung von WOLFGANG HELCK: *Der Text des Nilhymnus*. 1972. (KÄT). vgl. auch DIRK VAN DER PLAS: *De hymne aan de Overstroming van de Nijl*. Diss. Utrecht 1980.

Schulunterricht zu tun. Die Vorlagen waren unter Absehung von Sinnzusammenhang und Logik auf diese praktische Verwendung hin redigiert worden. Der Schüler hatte diese bereits weitgehend unverständliche Vorlage abschnittsweise auswendig zu lernen und aus dem Gedächtnis niederzuschreiben. „Diese Methode“, schreibt G. BURKARD, „scheint chronologisch abgrenzbar: Seit der Ramessidenzeit sind uns nur noch so bearbeitete Texte erhalten, deren literarische Bestimmung daher bezweifelt werden muß zugunsten ihrer praktischen Benutzung im Schreibunterricht“³⁶. Sonstige ältere Texte, die an dieser Überlieferungsform teilhaben, sind die Loyalistische Lehre (2 Pap., 1 Schreibtafel, 65 Ostraka)³⁷, die Lehre eines Mannes an seinen Sohn (4 Pap., 1 Lederhs., 80 Ostraka)³⁸ und die Prophezeiungen des Neferti (1 Pap., 2 Schreibtafeln, 23 Ostraka)³⁹. Deutlich seltener bezeugt sind die Lehre des Djedefhor⁴⁰, die Geschichte des Sinuhe⁴¹ und die Lehre des Ptahhotep⁴². In diesen Fällen beweisen auch die Fülle der Zitate und sonstige Indizien eine lebendige, weniger mechanische Form der Präsenz.

Der Traditionsbruch, den die Ramessidenzeit in der Überlieferung der alten Literaturwerke bedeutet, läßt sich nun genauer bestimmen: Er besteht in der Umfunktionierung dieser Texte zur praktischen Verwendung im Schreibunterricht. Der ramessidische Schulbetrieb ist ein Phänomen *sui generis*. Vermutlich haben in dieser Epoche sehr viel mehr Kinder schreiben gelernt als sonst; nur so erklärt sich die Distribution des 2. Überlieferungstyps, der auf die Ramessidenzeit beschränkt ist. Man hat an diesen Texten aber vermutlich nicht nur schreiben, sondern auch Mittelägyptisch gelernt. Die Ramessidenzeit ist die erste Epoche in der ägyptischen Kulturgeschichte, die bewußt zweisprachig ist. Die Diskrepanz zwischen Schriftsprache und Umgangssprache ist zwar langsam gewachsen und war vermutlich schon vor der Amarnazeit nicht wesentlich geringer als zu Beginn der 19. Dyn. Bis zur Amarnazeit ist dieser Abstand nicht als Zweisprachigkeit realisiert worden. Die Umgangssprache – das Neuägyptische – galt als Dialekt, als vulgäre Variante („P₃-Sagerei“⁴³) der Schriftsprache,

³⁶ GÜNTER BURKARD: *Textkritische Untersuchungen zu ägyptischen Weisheitslehren des Alten und Mittleren Reichs*. 1977. (Äg. Abh. 34.), S. 321.

³⁷ Edition von GEORGES POSENER: *L'enseignement loyaliste. Sagesse égyptienne du Moyen Empire*. Genf 1976.

³⁸ Zum Stand der Bearbeitung s. GEORGES POSENER in: E. HORNUNG/O. KEEL (Hrsg.): *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*. 1977. (OBO. 28.), S. 307–316.

³⁹ Textzusammenstellung WOLFGANG HELCK: *Die Prophezeiung des Neferti*. 1970. (KÄT). Vgl. Anm. 31 für neuere Literatur.

⁴⁰ s. G. POSENER in: *Lex. d. Äg.* III, Sp. 978–980.

⁴¹ Zur Überlieferung des Sinuhe im NR vgl. meinen Beitrag in MANFRED GÖRG (Hrsg.): *Fontes atque pontes*. Fs. Hellmut Brunner (Ägypten und Altes Testament 5, 1983), 18–41.

⁴² Vgl. H. BRUNNER in: *Lex. d. Äg.* III, Sp. 989–991.

⁴³ „Frei von p₃-Sagerei“ (*šw m dd prw*) nennt sich *Mntw-wsr* auf seiner Stele (MR) s. SETHE: *Lesestücke*, S. 79. 17–18 und zur Interpretation dieser Stelle als Indiz für das Sprachbewußtsein des MR GERHARD FECHT: *Wortakzent und Silben-*

die als Literatur- und Inschriftensprache nach wie vor die einzig denkbare und insofern „lebendig“ war. Erst die Amarnazeit hat mit ihrem Versuch, die Umgangssprache zu verschriften, die Wende zur Zweisprachigkeit eingeleitet, die die Ramessidenzeit dann bewußt vollzogen hat. Mit der Anerkennung des Neuägyptischen als Schriftsprache neben dem Mittelägyptischen werden beide Sprachstadien als eigenständige (wenn auch natürlich verwandte) Sprachen anerkannt⁴⁴. Vor allem aber wird nun, mit der Aufhebung der Unterscheidung zwischen geschriebener und gesprochener Sprache, auch die Interpretation dieser Unterscheidung als „hoch“ und „niedrig“ (gebildet und vulgär) hinfällig. Als gleichberechtigte, wenn auch funktional differenzierte Schriftsprachen werden sie jetzt als die alte und die neue, die klassische und die moderne Sprache interpretiert, ähnlich wie Latein und Italienisch im hohen Mittelalter. Nicht durch einen langsamen Verknöcherungsprozeß, sondern durch die Schaffung einer neuen Literatursprache, durch einen reformatorischen Eingriff des Schul- und Bildungswesens also, wird das Mittelägyptische zur Zweitsprache und der Übergang zur Zweisprachigkeit ruckartig, in der Form eines Traditionsbruchs vollzogen. Diese auf sprachlicher Ebene eingetretene und in der ramessidischen Schul- und Bildungsreform bewußt vollzogene Dichotomisierung der Kultur in das Alte und das Neue, das Klassische und das Moderne, bedingt, wie ich meine, das spezifische Epochen- und Geschichtsbewußtsein der Ramessidenzeit. Diese Epoche hat sich als ein neues Zeitalter in Gegenüberstellung zum Altertum gesehen, und es ist dieses Selbstverständnis, das das Profil dieser Epoche in allen ihren Äußerungen prägt, so daß sie sich wie ein archäologisches Stratum – objektiv und nicht nach Maßgabe selektiver Kriterien – vom Älteren abhebt.

struktur. 1960. (Ägyptologische Forschungen. 21), S. 205 Anm. 580; BURKHART KROEBER: *Die Neuägyptizismen vor der Amarnazeit*. Diss. Tübingen 1970, S. 21.

⁴⁴ Diese im Rahmen der vorliegenden Argumentation sehr verkürzte Wiedergabe des Sachverhalts findet ihre notwendigen Ergänzungen und Korrekturen in der detaillierten Darstellung, die FRIEDRICH JUNGE ihm in seinem Beitrag gewidmet hat. Wichtig erscheint mir vor allem JUNGE's Unterscheidung von Sprachstufe und Normgrammatik. Im Lichte dieser Unterscheidung wäre meine Darstellung vor allem dahingehend zu präzisieren, daß bis in die Ramessidenzeit mittelägyptisch und neuägyptisch – bzw. die drei von Junge unterschiedenen Typen – Normgrammatiken innerhalb des umgreifenden Sprachsystems sind, während dann in der Ramessidenzeit sich das „Neo-mittelägyptische“ als Zweitsprache, d. h. als System sui generis etabliert.

Für JUNGE ist das entscheidende Symptom des eingetretenen Wandels nicht die Verschriftung der Umgangssprache, sondern das Auftauchen neuer Texte in reinem Mittelägyptisch. Hierfür gilt ihm ein Hymnus im Grabe des dritten Amunpropheten Tjanefer, Theben Nr. 158 (Zeit: Ramses III.) als der früheste Beleg (= Nr. 156 in meiner Edition *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*. Mainz 1983). Soviel ich beurteilen kann, treffen diese Kriterien aber bereits auf Texte wie Nr. 54 aus Grab 41 (Zeit: Ende 18. Dyn.) zu, dessen sprachliche Differenz zu Amarna-Hymnen umso auffallender ist, als er diesen inhaltlich sehr nahe steht.

Für unsere Frage nach dem „Klassizismus“ der Ramessidenzeit ist das jedoch ein eher negativer Befund. Die Umfunktionierung alter Texte zu Schreib- und Sprachübungen hat mit der Form, in der eine Klassik in einem Klassizismus präsent ist bzw. re-präsentiert wird, nichts zu tun. Schauen wir nun, wie die eigene literarische Produktion der Ramessidenzeit aussieht. Folgt sie dem Vorbild der literarischen Gründungsheroen oder geht sie eher eigene Wege?

Die Literatur der Ramessidenzeit läßt sich grob einteilen in edukative, unterhaltende und lyrische Texte. Zu den edukativen Texten gehören die Lehre des Ani sowie eine Reihe kleinerer Lebenslehren⁴⁵, die sog. Miscellaneen oder Schülerhandschriften⁴⁶ und die literarische Streitschrift des pAnastasi I⁴⁷, die Unterhaltungsliteratur vertritt das Korpus der Neuägyptischen Erzählungen⁴⁸ und zur Lyrik gehören die Liebeslieder⁴⁹, Harfnerlieder⁵⁰, die sehr persönlich gefärbten literarischen Hymnen und Gebete⁵¹ und andere Kleinformen (z. B. das Thema „Heimweh“)⁵². Eine Vorbildhaftigkeit der älteren Literatur ist nur auf dem edukativen Sektor spürbar, und auch hier eigentlich nur bei den Berufssprüchen, die sich in den Schülerhss. finden: Hier ist das Vorbild des Cheti unverkennbar. Dieser Text hat demnach wirklich klassische Geltung gehabt, woraus sich wohl auch die Hervorhebung dieses Autors im pChester Beatty IV als „ihrer aller Oberhaupt“ erklärt⁵³. Die Lehren des Ani und des pChester Beatty IV (Amennachte?)⁵⁴ setzen die alte Tradition nicht ohne erhebliche Modifikationen fort: Neuar-

⁴⁵ Davon ist die bedeutendste die Lehre auf dem Verso des pChester Beatty IV, aus der das oben zitierte „Enkomium der alten Weisen“ stammt und die vielleicht identisch ist mit der „Lehre des Amennacht“, s. G. POSENER in: RE 10 (1953), S. 61 ff. Zu weiteren Lehren der Ramessidenzeit s. W. HELCK in: *Lex. d. Äg.* III, Sp. 991 f.

⁴⁶ ALAN H. GARDINER: *Late Egyptian Miscellanies*. 1937. (Bibliotheca Aegyptiaca. VII.); RICARDO A. CAMINOS: *Late Egyptian Miscellanies*. Oxford 1954.

⁴⁷ A. H. GARDINER: *Egyptian Hieratic Texts I*. Leipzig 1911. Nachdr. Hildesheim 1964; H. W. FISCHER-ELFERT: *Die satirische Streitschrift des Pap. Anastasi I*. 1983. (KÄT).

⁴⁸ A. H. GARDINER: *Late Egyptian Stories* 1932. (Bibliotheca Aeg. I.); FRITZ HINTZE: *Untersuchungen zu Stil und Sprache neuägyptischer Erzählungen*. 2 Bde., Berlin 1950 und 1952.

⁴⁹ ALFRED HERMANN: *Altägyptische Liebesdichtung*. Wiesbaden 1959; DIMITRI MEEKS in: *Lex. d. Äg.* III, Sp. 1048–1052.

⁵⁰ JAN ASSMANN in: *Lex. d. Äg.* II, Sp. 972–982 und *Gedenkschrift E. Otto*, S. 55–84.

⁵¹ JAN ASSMANN: *Ägyptische Hymnen und Gebete*. Zürich und München 1975, S. 379–408 Nr. 174–195. GERHARD FECHT: *Literarische Zeugnisse zur »Persönlichen Frömmigkeit« in Ägypten*. Heidelberg 1965.

⁵² Zu dieser literarischen Kleinform vgl. GEORGES POSENER in: *Gs. Otto*, S. 385–397.

⁵³ Vso 3,6 und dazu die Huldigung an Cheti, die den Schluß der ganzen Lehre bildet, Vso 6.11–7.2.

⁵⁴ Vgl. Anm. 45.

tig ist vor allem die beiden gemeinsame Reflexion auf die Möglichkeit von Erziehung überhaupt⁵⁵. Die Miszellaneen haben vielleicht einen Vorläufer im Buch Kemit⁵⁶: Dieser Vergleich veranschaulicht aber vor allem die Größe des Unterschieds. Die Analogie ist höchstens funktional, keinesfalls ist das Buch Kemit als Vorbild der ramessidischen Miszellaneen anzusprechen. Die literarische Streitschrift des pAnastasi I, der einzige zeitgenössische Text übrigens, der es an Verbreitung mit den „Klassikern“ aufnehmen kann (5 Pap., 73 Ostraca) folgt wohl sicher keinem älteren Vorbild⁵⁷.

Wirklich eklatant ist aber der Unterschied zwischen der älteren und der ramessidischen Literatur auf dem Gebiet der Unterhaltung. Bis zum Ende des MR, d. h. bis zu den Erzählungen des pWestcar, kann von einer reinen Unterhaltungsliteratur eigentlich gar nicht die Rede sein⁵⁸. Die erzählende Literatur der 18. Dyn. ist leider noch immer kaum greifbar; aber vielleicht gehören hierher die „Pleasures of Fishing and Fowling“⁵⁹, „The Sporting King“⁶⁰, Neferkare und Sisense⁶¹, die Frühform der Tefnutlegende⁶². Die Ramessidenzeit bedeutet in jedem Fall eine explosionsartige Entfaltung dieser Gattung. Das charakteristischste Merkmal der ramessidischen Texte dieser Gattung scheint mir ihre unverkennbare Nähe zur mündlichen Überlieferung, zur Folklore⁶³. Das äußert sich m. E. vor allem in folgenden Punkten:

1. Das Vorherrschen typisch oraler Gattungen wie Mythos und Märchen, damit zusammenhängend:
2. die Ubiquität der Motive und Stoffe⁶⁴;
3. Die Kongruenz von Handlungschronologie und Erzählabfolge⁶⁵;
4. Die Sorglosigkeit der Ausformulierung (vgl. z. B. die Diskrepanz von Gliederung und Formulierung im pD'Orb.)⁶⁶

⁵⁵ Zur Lehre des Ani s. HELLMUT BRUNNER: *Altägyptische Erziehung*. Wiesbaden 1957, S. 136 ff. Im gleichen Sinne verstehe ich die Passage pChester Beatty IV vso 6.5–9. Entsprechende Argumentationen finden sich auch in den Miszellaneen.

⁵⁶ Zum Buch Kemit s. zuletzt WINFRIED BARTA: Das ägyptische Schulbuch Kemit. In: ZÄS 105 (1978), S. 7–14.

⁵⁷ Vgl. Anm. 47.

⁵⁸ Zum lehrhaften Charakter der mittelägyptischen Erzählungen s. EBERHARD OTTO in: ZÄS 93 (1966), S. 100 ff.

⁵⁹ RICARDO A. CAMINOS: *Literary Fragments in the Hieratic Script*. Oxford 1956, S. 1–7.

⁶⁰ CAMINOS: a. a. O., S. 8–16.

⁶¹ pLouvre E 25351 ed. GEORGES POSENER in: RE 11 (1957), S. 119–137.

⁶² So möchte ich die bislang unidentifizierte Erzählung deuten, die fragmentarisch überliefert ist im pMoskau Puschkina Nr. 167 ed. R. A. CAMINOS: a. a. O., S. 40–50 und M. A. KOROSTOVTSJEV in *Drevnij Egiptet*. Moskau 1960, S. 119–133.

⁶³ Zur Kriteriologie mündlicher Dichtung s. WALTER J. ONG: *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London 1982, S. 37–57 und PAUL ZUMTHOR: *Introduction à la poésie orale*. Paris 1983.

⁶⁴ Vgl. ZÄS 104 (1977), S. 2–3 (am Beispiel des Brüdermärchens).

⁶⁵ ZDMG Suppl. III. 1 (1977), S. 4–6 (Brüdermärchen).

⁶⁶ Ebda., S. 2–4 sowie ZÄS 104, S. 4–5.

5. die Schlichtheit der Sprache⁶⁷;
6. Formelhaftigkeit und Repetition.
7. Die Unbekümmertheit hinsichtlich der zeit-räumlichen Lokalisierung, vgl. etwa die Rolle der vergehenden Zeit im d'Orb mit Sinuhe und dem Schiffbrüchigen, oder die Veranschaulichung des durchmessenen Raumes, etwa im verwunschenen Prinzen, der sich unvermittelt im Reich von Mitanni findet, mit der ausdetaillierten Fluchtbeschreibung im Sinuhe.
8. das Fehlen von Paralleltexten (Ausnahme: Chonsemheb)⁶⁸: diese Erzählungen wurden gewiß nicht nach Vorlagen abgeschrieben, sondern von Leuten, die sie aus der Gedächtnisüberlieferung im Kopf hatten, ad hoc niedergeschrieben.
9. die Existenz von Illustrationen zu Stoffen, die nicht als sprachlich fixierte Texte vorliegen (ostraca figurés und Bilderpapyri)

In evidentem Gegensatz hierzu ist die Literatur des MR aus dem Geist der Schrift geboren⁶⁹. Ich kann das hier nicht eingehend erörtern und verweise nur auf einige charakteristische Merkmale:

1. Kunstvolle Rahmen, die den Text dramatisch situieren und sein Zursprache-kommen, teilweise sogar seine schriftliche Aufzeichnung motivieren⁷⁰.
2. Wortschatz und Formenreichtum⁷¹
3. Realistische, zumindest detaillierte Lokalisierung der Vorgänge in Raum und Zeit
4. Das daseins-reflektive Niveau, die Zugehörigkeit sämtlicher, auch der erzählenden Texte zur Weisheitsliteratur im weiteren Sinne⁷².

Auch für die dritte Gruppe der ramessidischen Literatur, die Lyrik, gilt die Verankerung in Sprechsitten und Brauchtumsgestalten der Folklore. Liebeslieder und Harfnerlieder gehören wahrscheinlich beide zur ägyptischen Gelagepoesie⁷³, wenn auch die Form des Zyklus bei den Liebesliedern Ansätze einer Literarisierung erkennen läßt. Auch die Gebetslyrik,

⁶⁷ Vgl. F. HINTZE: *Untersuchungen zu Stil und Sprache neuägyptischer Erzählungen*. Bd. I (1950), S. 3: „Diese neuägyptischen Erzählungen haben . . . vor allem gemeinsam, daß sie in natürlicher schlichter Prosa abgefaßt und in ihrer Sprache viel anspruchsloser und ungeformter sind als etwa eine so einfache Erzählung wie das mittelägyptische Märchen vom Schiffbrüchigen oder der koptische Kambysesroman“. Diese Charakterisierung behält ihren Wert, auch wenn man Begriffe wie „Prosa“ und „Märchen“ in diesem Zusammenhang nicht übernehmen möchte.

⁶⁸ Vgl. dazu GEORGES POSENER in: *Mélanges Korostovtsev*. Moskau 1975, S. 105–112.

⁶⁹ Der Begründung dieser These gilt mein Beitrag in: ALEIDA und JAN ASSMANN, CHRISTOF HARDMEIER (Hrsg.): *Schrift und Gedächtnis*. München 1983.

⁷⁰ Rahmenbildung betrifft alle Literaturwerke des MR, Motivation der Aufzeichnung die Bauernerzählung, die Prophezeiung des Neferti und den Sinuhe (als „Grabinschrift“).

⁷¹ Vgl. hierzu F. HINTZE in: ZÄS 102.2 (1975), S. 100–122.

⁷² Vgl. hierzu die in Anm. 58 und 69 zitierten Arbeiten.

⁷³ Vgl. J. ASSMANN in: *Gedenkschrift E. Otto*, S. 62f. und S. 83 mit Anm. 61.

die den als „Persönliche Frömmigkeit“ bekannten Inschriften nahesteht, muß auf eine orale Gattung zurückgehen⁷⁴.

Allgemein und zusammenfassend läßt sich feststellen, daß die Literatur der Ramessidenzeit sich in gleichem Maße stilistisch und thematisch der Volksüberlieferung annähert, wie sie sprachlich der Umgangssprache nahesteht. Wichtiger aber als diese wohl allgemein akzeptierte und nicht weiter überraschende Feststellung erscheint mir die noch nicht ausreichend gewürdigte Sonderstellung, die die Ramessidenzeit dadurch in der ägyptischen Literaturgeschichte einnimmt, ganz besonders in Bezug auf das Mittlere Reich. Dieselbe Epoche, die die traditionelle Literatur kanonisierend auf das Piedestal einer Klassik hebt, verhält sich in ihrer eigenen Produktion keineswegs klassizistisch, sondern geht entschieden eigene Wege. Dasselbe gilt bekanntlich für die bildende Kunst. Die Statuen des MR werden zwar mit Vorliebe usurpiert, die eigene Produktion der Ramessidenzeit aber markiert das äußerste Extrem, bis zu dem sich – die Amarnazeit vielleicht ausgeschlossen – die offizielle ägyptische Kunst jemals vom ikonographischen und metrischen Kanon entfernt hat. Auch in der bildenden Kunst ist die Ramessidenzeit die am wenigsten klassizistische, oder positiv ausgedrückt: die modernistischste Periode der ägyptischen Geschichte.

Der Modernismus der Ramessidenzeit wird erst dann ganz deutlich, wenn man die folgende Entwicklung einbezieht. Das kann hier natürlich nur andeutungsweise geschehen. Die bildende Kunst der 21. und 22. Dyn. orientiert sich am Stil Amenophis' III, kehrt jedenfalls stilistisch zur vorramessidischen Tradition zurück. Auch die Literatur führt die ramessidische Tradition nicht weiter, sondern bewegt sich wieder auf einem Niveau der gedanklichen Reflexion und des literarischen Raffinements, das an die „klassische“ Literatur anknüpft. Der Wenamun ist der erste Text, der die Realismus-Fiktion des Sinuhe aufgreift und sich als etwas anderes ausgibt als er ist: eine Fiktion im Gewand des Tatsachenberichts⁷⁵, der Moskauer Literarische Brief greift, wiederum in kunstvoller situierender Einrahmung, die Gattung der politischen Klage auf⁷⁶, und die Lehre des Amenemope kann zwar an eine auch in der Ramessidenzeit nicht abgerissene Tradition anknüpfen, steht aber durch die im Rahmen dieser Gat-

⁷⁴ Vgl. dazu J. ASSMANN: *Ägyptische Hymnen und Gebete*, S. 14–16.

⁷⁵ Pap. Moskau 120 ed. M. A. KOROSTOVTSSEV: *Puteshestvie Un-amuna v Bibl.* Moskau 1960; HANS GOEDICKE: *The Report of Wenamun*. Baltimore 1975. JAROSLAV ČERNÝ hielt den Text bekanntlich für einen tatsächlichen, nichtliterarischen Report: *Papers and Books in Ancient Egypt*. London 1952, S. 22. Vgl. ferner MIRIAM LICHTHEIM: *Ancient Egyptian Literature II*. Berkely 1976, S. 224–230; ELKE BLUMENTHAL: *Altägyptische Reiseerzählungen*. Leipzig 1982, S. 27–40, 47–52 und 59–64.

⁷⁶ RICARDO A. CAMINOS: *A Tale of Woe*. Oxford 1977; GEORGES POSENER in: *Journal des Savants* (1979), S. 199–205. Zur gattungsgeschichtlichen Einordnung als politische Tendenzschrift s. EBERHARD OTTO in: *Handbuch der Orientalistik I. 2* (1970), S. 146.

tung neuartige religiöse Sinndimension seiner Lebensdeutung auf einem signifikant höheren gedanklichen Niveau⁷⁷. Daß alle drei Texte ausgeprägt literale Erzeugnisse sind und der Struktur volkstümlichen Überlieferungsgutes fernstehen, ist evident⁷⁸. Sie bedienen sich aber nicht des gelehrten Mittelägyptisch und auch nicht des literarischen Neuägyptisch der Ramesidenzeit, sondern eines Idioms, das in der Annäherung an die Umgangssprache noch weit über die ramesidische Literatursprache hinausgeht und mit der nichtliterarischen Schriftsprache der Zeit, wie sie etwa in Briefen, Protokollen und Urkunden greifbar ist, identisch ist. Auch dies weist auf einen Traditionsbruch gegenüber der Ramesidenzeit hin. Die Ramesidenzeit, die sich nun sehr deutlich als eine eigenständige Epoche aus der altägyptischen Literaturgeschichte heraushebt, ist einerseits gekennzeichnet durch eine kanonisierende Hinwendung zur Vergangenheit, andererseits aber alles andere als ein „Klassizismus“. Im Gegenteil versucht diese Epoche sich soweit wie möglich von den gewissermaßen einprogrammierten Traditionsbindungen der ägyptischen Kultur freizumachen, sich nach außen zu öffnen und sich auf Einflüsse und Wandlungen einzulassen. Wie kühn ihre Neuerungen sind, ergibt sich nicht nur aus dem Vergleich mit dem Älteren, sondern vor allem auch aus der Tatsache, daß die Folgezeit sie nicht weiterführt. In der Bildenden Kunst ist es der Typus des Historienbildes und eine moderne, expressive Stilrichtung in der Flachbildkunst⁷⁹, in der Dichtung etwa die Liebes- und Gebetslyrik sowie die Harfnerlieder, die nach der 20. Dyn. nicht mehr vorkommen, also innovativ, aber nicht inauguratив gewirkt haben. Soweit ich sehe, nimmt der eklektizistische Archaismus späterer Epochen sich nie den Zeitstil der Ramesidenzeit zum Vorbild, sondern macht bei Amenophis III. halt⁸⁰.

Um abschließend auf die Frage zurückzukommen, der dieser Beitrag gewidmet ist, läßt sich feststellen, daß das Begriffspaar „Klassik“ und „Klassizismus“ dem ägyptischen Befund nicht angemessen ist. Womit wir es zu tun haben, ist ein Traditionsbruch, der, ausgehend vom neuartigen Bewußtsein einer Zweisprachigkeit, zu einer Aufspaltung der Kultur in das Alte und das Neue geführt und dadurch sowohl den ausgeprägten Moder-

⁷⁷ IRENE GRUMACH: *Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope*. 1972. (MÄS 23).

⁷⁸ Dazu kommt noch als weiterer Text dieser Epoche das Onomastikon des Amenope, s. ALAN H. GARDINER: *Ancient Egyptian Onomastica* I. Oxford 1947, S. 24–63.

⁷⁹ Vgl. hierzu meine Beiträge in CLAUDE VANDERSLEYEN: *Das alte Ägypten*. Propyläen-Kunstgeschichte 15, Berlin 1975, S. 292–325 und JAN ASSMANN/GÜNTER BURKARD (Hrsg.): *5000 Jahre Ägypten. Permanenz und Genese der pharaonischen Kunst*. Heidelberg 1983.

⁸⁰ Zu einem besonders eindrucksvollen Beispiel eines archaisierenden Rückgriffs auf die Zeit Amenophis' III. s. ELISABETH STAEHELIN: *Zu einem ägyptischen Reliefkopf in Riggisberg*. In: *Antike Kunst* 12 (1969) S. 88–90. Wenn H. A. SCHÖGLS Vorschlag zur Datierung des Denkmals memphitischer Theologie, in: *Der Gott Tatenen*. 1980. (OBO. 29.), S. 110 ff., zutrifft, läge hier der Fall der Wiederaufnahme eines (seinerseits archaisierenden) Textes der Ramesidenzeit vor.

nismus der Ramessidenzeit, als auch die archaisierenden Tendenzen der Spätzeit⁸¹ möglich gemacht hat. Mit der Ramessidenzeit beginnt das spezifisch ägyptische Kulturbewußtsein unermeßlich hohen Alters, das die Griechen so beeindruckt hat⁸² und das in dem für die geistige Kultur der Ramessidenzeit maßgeblichen „memphitischen Milieu“ beheimatet ist⁸³. Der Ägypter der Spätzeit, dem drückende Eroberungen und Fremdherrschaften oft genug die Gegenwart verleideten, hatte die Möglichkeit, geistig auszuwandern in eine Vergangenheit, die in der Überlieferung immer deutlicher die Züge eines Goldenen Zeitalters annahm⁸⁴. Die Ramessidenzeit hat als erste Epoche der ägyptischen Geschichte die Tradition nicht bruch- und fraglos fortgesetzt, sondern sie in der Form kanonisierender und kodifizierender Aufarbeitung als Vergangenheit, „Altertum“ bewußt gemacht. Ihr Interesse gilt nicht dem Mittleren Reich, sondern alten Texten, die das zur Zweitsprache ausdifferenzierte Idiom des literarischen Mittelägyptisch aufweisen.

⁸¹ HELLMUT BRUNNER: *Zum Verständnis der archaisierenden Tendenzen der ägyptischen Spätzeit*. In: *Saeculum* 21 (1970), S. 151–161.

⁸² Bes. PLATON: *Timaios* 22.

⁸³ Vgl. JAN BERGMAN: *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isis-Aretalogie*. Uppsala 1968, S. 44 ff.

⁸⁴ LÁSZLÓ KÁKOSY: *Ideas About the Fallen State of the World in Egyptian Religion: Decline of the Golden Age*. In: *AO* 17 (1964), S. 205 ff.; Ders.: *Urzeitmythen und Historiographie im alten Ägypten*. In: *Neue Beiträge zur Geschichte der Alten Welt*. Berlin 1964, S. 57 ff.; E. OTTO: *Das „Goldene Zeitalter“ in einem ägyptischen Text*. In: *Religions en Egypte hellénistique et romaine*. Colloque de Strasbourg 1967, Bibl. CESS, Paris 1969, S. 93–108.