

JAN ASSMANN

Literatur zwischen Kult und Politik: zur Geschichte des Textes vor dem Zeitalter der Literatur

"LITERATUR ist das Fragment der Fragmente", schreibt Goethe in *Wilhelm Meisters Wanderjahren*, und fährt fort: "das wenigste dessen, was geschah und gesprochen worden, ward geschrieben, vom Geschriebenen ist das wenigste übrig geblieben".¹ Diese Einsicht trifft sich mit der Erfahrung des Ägyptologen. Auch dort, wo vom Geschriebenen noch verhältnismäßig viel, vielleicht sogar das Meiste übrig geblieben ist, wie im Falle der Totenliteratur, ist der einzelne Text doch Fragment, weil er ursprünglich in eine rituelle Praxis eingebettet war, von der das wenigste dessen, was hier geschah und gesprochen worden, explizit in den Text eingegangen ist und von ihm ausgehend erschlossen werden kann. Ohne die Rekonstruktion dieses Ritualkontexts bleibt der Text jedoch in den meisten Fällen so gut wie unverständlich. Wo jedoch auch "vom Geschriebenen das wenigste übrig geblieben" ist, wie im Fall der von uns so genannten "schönen Literatur", ist noch nicht einmal klar, in welche Art von Kontext diese Texte überhaupt einmal gehört haben mögen. Da sich, anders als bei der Totenliteratur, aus den Fundumständen, der Aufzeichnungsform und aus dem Inhalt kaum Aufschlüsse über spezifische Funktionen dieser Texte gewinnen lassen, liegt es nahe, sie überhaupt als funktionslos, als "Belles-lettres" einzustufen und im "entspannten Feld" der Fiktion anzusiedeln, dem, wenn überhaupt, im Rahmen der Kultur die Funktion der Entspannung zukommt.

Diesen Stand der Dinge hat Georges Posener mit seinem 1956 erschienenen Buch *Littérature et politique dans l'Égypte de la XII^e dynastie* grundlegend in Frage gestellt, indem er auch für die "literarischen" Texte einen Funktionskontext rekonstruierte. Was für den Totentext der ursprüngliche Ritualbezug im Rahmen des Totenkults, das ist für den literarischen Text der ursprüngliche politisch-historische Bezug auf eine ganz bestimmte Situation. So wie im Fall der Totenliteratur erst "Text und Kult" zusammen den Text als Sinn Ganzes konstituieren, so ergeben im Fall der "schönen" Literatur auch erst "Literatur und Politik" zusammen das Ganze des Diskurses, von dem in den literarischen Texten "ein wenig geschrieben" wurde.

¹ J.W.GOETHE, *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, "Betrachtungen im Sinne der Wanderer".

Ein "entspanntes Feld" des rein Fiktionalen – das wäre die These Poseners – hat es im Bereich des Geschriebenen – zumindest bis zum Ende des Mittleren Reichs – nicht gegeben; die Vorstellung einer "situationsabstrakten" Allgemeingültigkeit oder Fiktionalität ist, mit Bezug auf das Ägypten des Mittleren Reichs, eine anachronistische Kategorie.

Um diese Frage nach dem Grad der Funktionsbezogenheit literarischer Texte wo nicht entscheiden, dann zumindest sinnvoll diskutieren zu können, braucht die Ägyptologie eine Literaturtheorie, die – wie ich in Anlehnung an den Kunsthistoriker Hans Belting und sein Buch *Bild und Kult. Die Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst* formulieren möchte – vor das "Zeitalter der Literatur" zurückgeht. Ihrerseits könnte sie, im Verein mit einer Menge anderer alttumswissenschaftlicher und anthropologischer Disziplinen, die *Geschichte des Textes vor dem Zeitalter der Literatur* aufhellen und die Grenze beleuchten, die dieses Zeitalter von seiner Vorgeschichte trennt. Mehr noch vielleicht als von vielen anderen Disziplinen dürfte man sich von der Ägyptologie Einblicke in die vielfältigen Eingebundenheiten von Texten in Funktionszusammenhänge kultureller Praxis versprechen (wie z.B. Tempel, Grab, Hof, Verwaltung, Recht, Wirtschaft, Schule usw.), weil die Texte hier nicht wie in Israel und Griechenland (und *mutatis mutandis* auch in Indien und China) in langen Prozessen religiöser oder literarischer Kanonisierung aus den primären Verwendungszusammenhängen der Schriftkultur ausgefiltert wurden, sondern uns – soweit erhalten – in der außerordentlichen Vielfalt ihrer primären Aufzeichnungsformen entgegentreten. Diese Aufzeichnungsformen sind so ausgeprägt und charakteristisch, daß sie die Funktion bzw. Gattung der Texte unmittelbar widerspiegeln. Totentexte stehen in Gräbern (auf Grabwänden, Särgen, Totenbüchern), Tempeltexte in Tempeln, Verwaltungs-, Wirtschafts-, Rechtstexte, magische, medizinische, liturgische und eben auch literarische Texte geben sich durch ein charakteristisches lay-out als solche zu erkennen. Gerade in diesen vielfältigen Einbettungsverhältnissen der Texte liegt aber auch das Problem, mit dem die Ägyptologie stärker vielleicht als andere Disziplinen konfrontiert ist. Ohne Kontext, d.h. ohne die Aufschlüsse, die sich aus der Aufzeichnungsform für die Funktion ergeben, ist der Text ein Fragment, auch wenn er vollständig erhalten ist. Er gibt immer nur einen mehr oder weniger zufälligen Ausschnitt dessen wieder, was im Rahmen des entsprechenden Diskurses tatsächlich "geschah und gesprochen worden".

Das Zeitalter der Literatur beginnt mit der Emanzipation des Textes aus solchen Einbettungsverhältnissen und Funktionsrahmen kultureller Praxis. Das Zeitalter der Literatur ist, genau wie das Zeitalter der Kunst (zu der die Literatur gehört) begrenzt durch die Ausdifferenzierung des Ästhetischen als eigenständiger Wertsphäre, die Konstitution des Schönen und des ihm geltenden "interesselosen Wohlgefallens" (Kant) als eines "entspannten Feldes" kultureller Praxis – ein Vorgang, der in der Renaissance beginnt und sich im 18. Jahrhundert durchsetzt. Eine ästhetische Literaturtheorie, die sich ausschließlich auf die Literatur in diesem engeren Sinne bezieht (und das gilt für die meisten neueren Angebote auf diesem Markt, insbesondere für die Begriffe und Theorien der Fiktionalität und Intertextualität) ist daher in der Tat für die Ägyptologie ungeeignet, wie sie auch umgekehrt

von der ägyptologischen Literaturforschung nicht profitieren kann. Anders steht es jedoch mit Theorien, die die Grenzen des Ästhetischen sprengen und Texten gerecht werden wollen, die vor dem Zeitalter der "schönen" Literatur entstanden und im Rahmen kultureller Einbettungsverhältnisse zu interpretieren sind, denen die Ausdifferenzierung des Ästhetischen fremd ist. Wo das Ästhetische als Funktion *sui generis* nicht in Betracht kommt, muß nach anderen Funktionen gefragt werden. Diese Frage hat Hans Belting für die bildende Kunst mit der Formel "Bild und Kult" beantwortet. Man kann sich vorstellen, daß Posener mit seiner Formel "littérature et politique" etwas Entsprechendes anstrebte, daß sein Buch also die Antwort eines Ägyptologen darstellt auf die entsprechende Frage nach der Funktion des Textes vor dem Zeitalter der Literatur, und zwar nicht "des Textes" allgemein, sondern speziell jener Texte, die die Ägyptologie traditionellerweise aufgrund ihrer ausgeprägten Aufzeichnungsform als "literarisch" einstuft. Im Unterschied zur bildenden Kunst, das wäre die implizite These Poseners, führt uns die Vorgeschichte der Literatur gerade nicht auf den Kult als ihren Ursprung zurück, sondern auf die Politik. Jedenfalls stellt sich der Befund im alten Ägypten so dar, und das wäre auch der Beitrag, den die Ägyptologie einer kulturanthropologisch orientierten Literaturtheorie zu liefern hätte. Erst in der Gegenüberstellung mit dem Kult, die Posener selbst gar nicht explizit durchführt, wird die Brisanz der These deutlich.² Poseners rein ägyptologisches Buch stellt einen potentiell bahnbrechenden Beitrag dar zu einer Literaturtheorie, die pragmatisch orientiert ist und nach den kulturellen Funktionen literarischer Texte und Traditionen fragt.

Wie weit trägt diese Analogie der Relation von "Bild und Kult" einerseits und "Literatur und Politik" andererseits? Braucht und generiert die Politik Texte, so wie der Kult Bilder braucht und generiert? Daß der Kult auch in Ägypten ein "Bildgenerator" ersten Ranges ist, unterliegt gar keinem Zweifel, insbesondere wenn man den Totenkult und die monumentalen Grabanlagen in den Begriff "Kult" einbezieht. Es gelingt kaum, Bildwerke zu benennen, die außerhalb jedes kultischen Kontexts stehen. Bei diesem Gedankenspiel springt aber andererseits sofort ins Auge, daß dieser selbe Kontext (Gräber und Tempel) in Ägypten auch ein bedeutender "Textgenerator" ist. Es lohnt sich, diesem Zusammenhang von "Text und Kult" etwas nachzugehen. Hier fällt nämlich auf, daß nur ein Teil der im kultischen Kontext aufgezeichneten Texte eine unmittelbar kultische Funktion besitzt, also zur Rezitation im Rahmen kultischer Vollzüge bestimmt ist. Für andere Texte stellen Grab und Tempel lediglich einen Aufzeichnungsrahmen und eine Präsentationsform bereit, um eine mit Grab bzw. Tempel verbundene Öffentlichkeit zu adressieren aber nicht, um im Grab- bzw. Tempelkult eine aktive Rolle zu spielen. Für den Tempel wären als Beispiel monumentale Bauinschriften zu nennen, wie die von Wolfgang Schenkel in seinem Beitrag vorgestellte Inschrift Sesostri I.

² Daß POSENER diese Gegenüberstellung durchaus im Blick hatte, erhellt z.B. daraus, daß er einen so eindeutig literarischen Text wie den *Nilhymnus* (den jedenfalls die Ägypter, nach der Rezeptionsgeschichte zu schließen, unter die literarischen Klassiker rechneten), aufgrund

seiner Gattungsbezeichnung "Hymnus" und der damit angedeuteten kultischen Funktion explizit aus seinem Repertorium ägyptischer Literaturwerke ausschloß: "Les richesses inconnues" *RdE* 6, 1951, 27-48.

aus Elephantine oder die Bauinschrift desselben Königs aus Heliopolis, die uns in der Berliner Lederhandschrift erhalten ist.³ An Grabinschriften gehören hierher natürlich insbesondere die autobiographischen Inschriften, die ebenso wenig wie Bauinschriften zur kultischen Rezitation bestimmt sind. Ein und derselbe Kontext kann also ganz verschiedene Funktionen beherbergen. Wir müssen unterscheiden zwischen Aufzeichnungs- und Funktionsrahmen. Tempel und Grab sind Funktionsrahmen für götter- bzw. totenkultliche Rezitationstexte, aber Aufzeichnungsrahmen für eine Menge anderer Texte.

Das hängt damit zusammen, daß Tempel und Grab in Ägypten auch Orte einer bestimmten Form von Öffentlichkeit darstellen und daher als Medien entsprechender Formen von "Veröffentlichung" dienen können. Beide Bauformen, Grab und Tempel, gliedern sich sehr deutlich in Innen und Außen, Privatheit und Öffentlichkeit. Die kultischen Rezitationstexte gehören nach innen, die Bauinschriften, Königsinschriften, Biographien und sonstige zur Kommunikation mit der Nach- und Außenwelt bestimmten Texte nach "außen". Wie die "Appelle an die Besucher" bzw. "die Lebenden" in den Privatgräbern und die Königsinschriften in den Tempeln zeigen, verbindet sich hier mit dem Pathos öffentlicher Verkündung eine bestimmte Rhetorik und formale Gestaltung, die ziemlich bruchlos in die Konventionen "literarischer Texte" übergeht.⁴ Auf diese "Literarizität" der Inschriften komme ich noch zurück. Entscheidend scheint mir die Tatsache, daß in Ägypten Tempel und Grab neben ihren sakralen Funktionen auch Räume einer spezifischen, wie immer symbolischen und repräsentativen, Öffentlichkeit errichten, in die hinein die Texte gestellt werden. Diese Öffentlichkeit ist an die monumentalen Formen der Architektur und der Inschrift gebunden. Darin steht sie im Gegensatz zur literarischen Öffentlichkeit, die wir uns, wie immer sie sich in den verschiedenen Kulturen und Epochen auch im einzelnen ausprägen mag, auf jeden Fall weniger ortsfest, konkret und monumental vorstellen. Zur literarischen Öffentlichkeit, davon dürfen wir wohl ausgehen, gehört die Zirkulation der Texte, in welcher Form auch immer.

Der Ort der Politik ist der königliche Hof. Sich diesen Hof als "Textgenerator" vorzustellen, macht keine Schwierigkeiten. Soweit trägt die Analogie zum Kult. Allerdings kommt der Hof nur als Funktions-, aber nicht als Aufzeichnungsrahmen in Betracht. Inschriftliche Aufzeichnung gehört in den Bereich der Steinarchitektur, aber nicht in den der Lehmziegelarchitektur, wie sie für Paläste wie für alle sonstigen Profanbauten verwendet wird. Wenn der Hof etwas "publizieren" möchte, z.B. ein Edikt, einen Sieg, eine Heirat, dann bedient er sich des Tempels, dessen Außenbereich den monumentalen Aufzeichnungsrahmen für solche Texte bereitstellt. Posener nennt das "affichage". Seine These geht nun dahin, daß auch die "Literatur" einen Aufzeichnungsrahmen für bestimmte höfische Texte darstellt, und

³ Allerdings hält Ph. DERCHAIN, *RdE* 43, 1992, 35-47 diesen Text für eine historisierende Komposition des Neuen Reichs, s. dagegen jetzt Aldo PICCATO, "The Berlin Leather Roll and the Egyptian Sense of History", *LingAeg* 5, 1997, 137-159.

⁴ Vgl. hierzu insbesondere Chr. EYRE, "The Semna stela: quotation, genre, and functions of literature", in *Studies Lichtheim*, Jerusalem, 1990, 134-165.

daß dies die große Neuerung und Eigentümlichkeit des Mittleren Reichs ist. In der Tat geben sich in Ägypten sogenannte literarische Texte durch ihre Aufzeichnungsform als solche zu erkennen. "Literatur" ist in erster Linie eine Präsentationsform: auf Papyrus, in einer gepflegten Kursivschrift, in der Regel unter Verwendung schwarzer Tusche für den Haupttext und roter Tusche für Gliederungsindikatoren (Verspunkte, Perikopenanfänge).⁵ Diese Präsentationsform ist so ausgeprägt, daß die Ägyptologie selten in Verlegenheit war, literarische Texte als solche zu bestimmen. Aus diesem Grund hat sie sich auch über textinterne Literarizitätskriterien wenig Gedanken gemacht.⁶ Hinter einer so ausgeprägten Form steht notwendigerweise eine Tradition, die ihren Ort und ihre Trägerschaft haben muß. Kommen hierfür der Hof und die höfische Gesellschaft in Betracht? Oder wendet sich die Literatur an ein außerhöfisches Publikum? Posener befürwortet letztere Alternative. Für ihn ist der Hof, im Gegensatz zu Tempel und Grab, kein Ort einer (wie immer eingeschränkten) Öffentlichkeit. Er muß sich andere Medien und Institutionen der Veröffentlichung suchen. Dazu reichen ihm die Medien der Tempel- und Grabinschriften nicht aus. So erschafft er die Literatur als Medium und die Residenzschule als Institution (Posener denkt darüber hinaus auch an öffentliche Lesungen).

Die These leuchtet ein, wenn man – in Analogie zu Bild und Kult – die politische Funktion der literarischen (d.h. als literarisch präsentierten) Texte sehr allgemein versteht. Die Schwierigkeit, sich ein ägyptisches Bildwerk ohne einen kultischen Bezug zu denken, wiederholt sich nämlich, wenn wir versuchen, einen literarischen Text des Mittleren Reichs ohne einen Bezug zu Hof und Königtum zu finden. Der *Schiffbrüchige* hat als Rahmensituation die Angst eines königlich beauftragten Expeditionsleiters vor der bevorstehenden Audienz. Für den *Sinuhe* ist der höfische Bezug so evident, daß er keiner näheren Erläuterung bedarf. Der Held ist ein höherer Hofbeamter, er flieht im Zusammenhang politischer Unruhen im Zusammenhang des Todes Amenemhets I. ins Ausland, korrespondiert mit dem König, wird nach Ägypten zurückberufen und wird im Rahmen einer Audienz in eine hohe Stellung am Hof eingewiesen. Der *Bauer* spielt am Hof eines hohen Beamten und bezieht den königlichen Hof als Fernhorizont ein. Die *Wundererzählungen des pWestcar* spielen am Hof des Cheops, die *Prophezeiungen des Neferti* an dem des Snofru. Für die Königslehren (Amenemhet I., Merikare) versteht sich der höfische Bezug von selbst, ebenso für die "loyalistischen Lehren" (*Enseignement Loyaliste* und *Lehre eines Mannes für seinen Sohn*). Die *Lehre des Ptahhotep* inszeniert sich am Hofe Königs Asosi aus der 5. Dynastie als testamentarische Rede eines Wesirs an seinen Sohn. Die *Lehre des (Dua-)Cheti* inszeniert sich als Einweisungsrede eines Vaters, der seinen Sohn in die Residenz(schule) bringt. Am wenigsten ausgeprägt erscheint

⁵ Zu den Schreib- und Lay-out-Konventionen der ägyptischen Schriftkultur s. Vf., "Die ägyptische Schriftkultur", in H. GÜNTHER, Otto LUDWIG (Hrsg.), *Schrift und Schriftlichkeit/Writing and its Use: Ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung...*, 1. Halbband, Berlin, New York, 1994, 472-491.

⁶ Eine Ausnahme sind die "Untersuchungen zu Stil und Sprache", insbesondere HINTZES *Neuägyptische Erzählungen*; auch seine Versuche mit Wortstatistik. Firchow hat mit seiner Anwendung dieser "Stilkritik" auf die Pyramidentexte den Rahmen des im engeren Sinne Literarischen aber sogleich wieder gesprengt.

der höfische Bezug, wenn man von den *Prophezeiungen des Neferti* absieht, bei den Klagen; nur die *Admonitions* machen deutlich, daß die beklagten Mißstände aus der Schwäche oder dem Zerfall des Königtums resultieren, während sich ähnliche Bezugnahmen in den erhaltenen Partien des *Lebensmüden* und den *Klagen des Chacheperreseneb* nicht finden lassen. Aber hierzu ist zu sagen, daß *Neferti* das einzige vollständig erhaltene Exemplar dieser Gattung darstellt, und hier ist nicht nur das höfische setting, sondern auch die politische Funktion überdeutlich. Im Neuen Reich lockert sich dieser höfische Bezug etwas (obwohl man bei näherer Überprüfung überrascht ist, wie stark er auch hier noch die Thematik beherrscht), aber für das Mittlere Reich ist festzustellen, daß der Hof für die literarischen Texte dieselbe Rolle spielt wie der Kult für die Bilder: die Rolle eines generativen Kontexts im weitesten Sinne. Und genau wie nicht alle Bilder "Kultbilder" im strengsten Sinne sind, sind auch nicht alle Texte "politisch" im Sinne einer legitimatorischen oder geradezu "propagandistischen" Funktion. Der Hof bildet im Mittleren Reich das *Milieu*, aber nicht unbedingt und in allen Fällen auch den *Auftraggeber* der literarischen Texte. Doch läßt sich auch dies, also eine im engeren Sinne politische Funktion für eine ausreichende Anzahl "literarischer" Texte feststellen, um die Formel "Literatur und Politik" im Sinne von "Bild und Kult" zu verstehen und zu vertreten.

Vielleicht ging Posener darin etwas zu weit, daß er für so gut wie alle bedeutenden Literaturwerke des Mittleren Reichs nicht nur einen thematischen Bezug zu Hof, Königtum und Politik, sondern eine propagandistische Funktion nachweisen wollte. Wolfgang Schenkel glaubt ein entsprechendes Unbehagen Poseners Text selbst ablesen zu können. Er meint, daß Posener sich im Laufe der Arbeit dieser Problematik immer bewußter wurde und seine These modifizierte. Er verzichtet auf das Kriterium der "propagandistischen Funktion" und begnügt sich mit dem Nachweis eines engen Zusammenhangs mit der Politik. Die Texte müssen dieser Politik nicht geradezu aktiv dienen; es genügt, wenn sie sie widerspiegeln. Genau diese Unterscheidung legt der Assyriologe Claus Wilcke seinem Überblick über den Zusammenhang von Literatur und Politik in der mesopotamischen Literatur zugrunde. In Mesopotamien erscheint die politische Funktion der Literatur noch wesentlich differenzierter und reicher entfaltet als in Ägypten. Wilcke gliedert seinen Überblick in die Abschnitte "Literatur als Medium der Reflexion über das Politische" und "Literatur als Politik, als Stellungnahme", was genau der Unterscheidung zwischen der reflexiven und der aktiv-operativen Funktion literarischer Texte entspricht. Bei der operativen Funktion geht es um Legitimation ("Propaganda") und Delegitimation ("Kritik") allgemein von politischer Ordnung oder speziell von bestimmten Dynastien, Herrschern oder Handlungen. Hier ergeben sich die grundlegendsten Unterschiede zwischen der mesopotamischen und der ägyptischen Literatur aus der polyzentrischen Struktur des Zweistromlandes und der daraus folgenden Konkurrenzsituation der mesopotamischen Stadtstaaten, die in Ägypten allenfalls in der Spätvorgeschichte und in der 3. Zwischenzeit Parallelen hat. Wenn es darum geht, den Wechsel der Oberherrschaft von der einen zur anderen Stadt zu begründen, beruft man sich auf Urteilssprüche in einem götterweltlichen Gerichtshof, argumentiert mit Verschuldungen

früherer Herrscher gegenüber den Göttern und schreibt auf diese Weise Geschichte, die mehr oder weniger weit in die Vergangenheit zurückgreift. So entsteht eine enge Verbindung von Literatur nicht nur mit Politik, sondern auch mit Theologie und Geschichte, wie sie in Ägypten nur spät und ansatzweise und vermutlich unter babylonischem Einfluß greifbar ist. Dabei geht die Legitimation der einen Ordnung einher mit der Delegitimation der anderen. Dafür gibt es in Ägypten erst recht nichts Entsprechendes, da in einer monozentrischen Struktur der Herrschaft kein Ort existiert, von dem aus sie kritisiert werden kann. Dazu kommt in Mesopotamien das spannungsvolle Verhältnis zunächst zwischen Sumer und Akkad und später zwischen Assur und Babylon. Aber nicht nur einzelne Herrscher und Dynastien, sondern sogar Gottheiten können zur Zielscheibe von Kritik werden, indem ihnen Willkür, Einseitigkeit oder Ungerechtigkeit vorgeworfen werden. Auch darin spiegelt sich die polyzentrische politische Struktur des Landes. Man hat den Eindruck, daß in Mesopotamien eine größere Sensibilität für das mögliche Chaos auch "von oben", d.h. durch Willkür der Götter oder schlechte Herrscher, besteht, während in Ägypten das Chaos immer "von unten" oder "von außen", aber niemals von oben erwartet wird.

Operativ-politische Texte benutzen Geschichte als Argument für oder gegen bestehende politische Verhältnisse, wobei die so verargumentierte Geschichte sowohl (in unserem Sinne) historisch als auch fiktional sein kann. Die biblische *Jotham-Fabel* (Ri 9, 7-15) z.B. ist nicht nur in unserem Sinne fiktional, sondern trägt ihren fiktionalen Charakter auch für den antiken Leser/Hörer vollkommen eindeutig zur Schau, aber sie argumentiert gegen das Königtum und gehört klar zur operativ-politischen Literatur. Fiktionalität und operativer (in diesem Fall kritisch-delegitimierender) Realitätsbezug schließen sich also keineswegs aus. Auch von erfundenen Geschichten aus fällt ein (günstiges oder ungünstiges) Licht auf bestehende Verhältnisse. Man kann eine Fabel gegen oder für das Königtum erzählen, aber es muß nicht einmal eine Fabel sein; auch eine komplexe Biographie wie die *Lebensgeschichte des Sinuhe* kann eine literarische Fiktion sein, die eine (erfundene) Geschichte zur politischen Argumentation einsetzt. Der Übergang von reflexivem zu operativem Realitätsbezug ist immer dann erreicht, wenn nicht nur erzählt, sondern direkt argumentiert wird. Im Fall des *Sinuhe* ist diese Frage ebenso wenig entscheidbar wie im Fall des *Wenamun*, weil die argumentierende Rede den handelnden Personen in den Mund gelegt wird und dadurch offen bleibt, ob wir es mit der Meinung dieser Personen oder der des Autors zu tun haben.⁷

Posener hatte mit seinem Vorstoß die operative, stellungnehmende, aktiv auf Entscheiden und Handeln einwirkende Funktion einer Vielzahl von Literaturwerken des Mittleren Reichs in den Blick rücken wollen, da es ihm ja darum ging, die Beziehung zwischen Literatur und Politik im Sinne der Funktion zu konkretisieren. Reflexion, Widerspiegelung von Wirklichkeit, war für ihn vermutlich keine Funktion in irgendeinem näher bestimmbareren Sinne. Hier bietet nun, worauf Gerald Moers aufmerksam macht, die Fiktionstheorie Wolfgang Isters neue

⁷ Zum Verhältnis von Geschichte und Fiktion s. auch Chr. EYRE, "Is Historical Literature 'Political' or 'Literary'?", in A. LOPRIENO (Hg.), *Ancient Egyptian Literature*, Leiden, 1996 (im Folgenden: AEL), 415-433.

Ansätze einer funktionalistischen Deutung. Fiktion erfüllt nach Iser zwar keine politische, aber eine "anthropologische" Funktion. Sie ist die "Ermöglichungsbedingung einer Selbstüberschreitung des Menschen". Wir müssen nur die in meinen Augen anachronistische "anthropologische" Kategorie des "Menschen" ersetzen durch die soziologischen Kategorien der Gesellschaft, Gemeinschaft oder Gruppe, um die Anwendbarkeit dieser Theorie auf unser Problem – die Beziehung von Literatur und Politik – zu erkennen. In der Literatur schafft sich die Gesellschaft ein Organ der Selbstbeobachtung oder Selbstbeleuchtung. Im Medium des fiktionalen Textes macht ein Autor Zusammenhänge, Probleme oder Grundlagen sichtbar, die normalerweise verborgen bleiben. "Fiktional" bedeutet nicht "fiktiv, erfunden, unwahr", sondern meint einen Vorgriff ins Entzogene und Verborgene, das im Modell einer erfundenen Geschichte zur Darstellung gebracht wird. Manche Texte dringen hier bis zu der anthropologischen Grundfrage "Was ist der Mensch?" vor; normalerweise ist diese Tiefenebene jedoch das Revier des Mythos, während die im "entspannten Feld" der literarischen Fiktion durchgespielten Fragestellungen eher aktuellere Probleme der Gesellschaft und des einzelnen betreffen, und sie sind in dem Maße "politisch", wie sie sich auf diese "historische" Ebene beziehen.

Hier sollte vielleicht auch daran erinnert werden, daß gerade der Ägypter sich in Gestalt des monumentalen Grabes einen Ort der Selbstüberschreitung und Selbstbeleuchtung geschaffen hatte, der in anderen Kulturen keine Parallelen hat und von dem auch die moderne Literaturtheorie bislang nicht Kenntnis genommen hat. Wenn der fiktionale Text im Iser'schen Sinne eine Figuration oder Artikulation des Entzogenen darstellt, dann ist die autobiographische Grabinschrift⁸ fiktionaler Text, weil sie eine Figuration des schlechthin Entzogenen, des eigenen Lebens als abgeschlossener Gesamtgestalt, darstellt. Das Grab, das sich ein Ägypter zu Lebzeiten anlegt, bietet ihm einen Punkt, von dem aus er sein Leben vom Ende her in den Blick fassen kann. Der literarische Text dient gerade nicht solcher strikt individuellen Selbstüberschreitung und Selbstbeleuchtung, wo es nur um den "NN" geht, sondern bewegt sich auf einer viel grundsätzlicheren Ebene und wählt als Helden keinen real existierenden NN, sondern erfundene Figuren wie Sinuhe, Chuenanup, den Schiffbrüchigen, um an ihnen im Sinne von Modellen des Menschlichen – aber nicht des "Menschen" schlechthin, sondern des ägyptischen Menschen und der ihn umfassenden kulturellen, politischen und sozialen Ordnung – allgemeingültige Fragen zu behandeln. Die beiden Vorträge, die diese "anthropologische" Funktion literarischer Texte am deutlichsten hervorhoben, sind leider in dem Band nicht vertreten. Mark Collier zeigte am Beispiel von *Sinuhe* und dem *Schiffbrüchigen*, wie weit die literarische Auseinandersetzung mit dem "Selbst" und seinen Aspekten wie Verantwortung, Schuld, Scham, Zurechnung, Bewußtsein, Motivation, Subjektivität über alles hinausgeht, was im Rahmen anderer Textsorten der Selbstthematisierung wie insbesondere den Grabinschriften in Ägypten möglich war. Elke

⁸ Oder besser: sepulkrale Ich-Präsentation? Gegen die Bezeichnung "Autobiographie" erhebt L.D. MORENZ in seinem Beitrag nicht ganz unberechtigte Einwände.

Blumenthal nannte in ihrem Vortrag über Sinuhes Persönliche Frömmigkeit die Literatur den "sensibelsten Seismographen der politischen und geistigen Bewegungen".⁹ Die "persönliche Frömmigkeit" der Ramessidenzeit hat in den literarischen Texten des Mittleren Reichs einen Vorlauf, und so, wie sich viele zentrale religiöse Ideen des Neuen Reichs wie das allgemeine Totengericht (Totenbuch Kap. 125) und das anthropozentrische Weltbild (Amarna) bereits in der *Lehre für Merikare* in klassischer Weise ausformuliert finden, spricht *Sinuhe* bereits die Sprache der Persönlichen Frömmigkeit. Die Literatur bildet den Rahmen einer sehr grundsätzlichen Reflexion auf die religiösen, politischen, ethischen Grundbedingungen menschlicher Existenz, die in anderen, "operativen" Diskursen keinen Ort hat.

Die Unterscheidung zwischen operativem und reflexivem Realitätsbezug der Texte trifft sich mit der von Pascal Vernus in Vorschlag gebrachten Unterscheidung zwischen "politique contingente" und "conscience du politique". Man kann davon ausgehen, daß sich operativ-politische Texte immer auf die "politique contingente" beziehen, d.h. eine spezifische historische Situation, in der sie zugunsten eines Herrschers, einer politischen Entscheidung oder Handlung oder einer bestimmten Ordnung Stellung nehmen. Reflexiv-politische Texte spiegeln dagegen allgemeinere Verhältnisse wider. Sie nehmen nicht Stellung für oder gegen bestimmte Positionen, sondern machen grundsätzliche Strukturen bewußt, die jede herrschende Ordnung ins Selbstverständliche, Unhinterfragte und Unbewußte abzudrängen tendiert.¹⁰ Vernus illustriert dieses Prinzip am Beispiel der *Lehre des Ptahhotep*, die in ihrer expliziten Berücksichtigung hierarchischer Sozialstrukturen über alle sonstigen Lehren weit hinausgeht und in dieser Hinsicht zu den besonders politischen Literaturwerken zu zählen ist.

Dem kann man die *Lehre Amenemhets I.* als das typische Beispiel eines operativen Literaturwerks, das auf die "politique contingente" Bezug nimmt, gegenüberstellen. Günter Burkard kehrt mit neuen Argumenten zu der klassischen Auffassung de Buckes und Poseners zurück, die in diesem Text das politische Testament Amenemhets I. sehen wollten, das unter Sesostri I. verfaßt wurde, um dessen Thronbesteigung nachträglich zu legitimieren. Auch die entgegengesetzte Auffassung von Nicolas Grimal, der den Text in die 18. Dynastie datiert und als Legitimationsschrift für das Institut der Koregentschaft verstehen möchte, stellt ihn in den Bereich der "politique contingente". Der operativ-politische, legitimatorische Charakter dieses Textes steht völlig außer Frage. Umso erstaunlicher ist dann seine Rezeptionsgeschichte. Gerade dieser ganz besonders zeitgebundene Text gehört ebenso wie die reflexiv-politische *Lehre des Ptahhotep* zu den "Klassikern" der ägyptischen Literatur, also zu jenen Texten, die für die Ägypter auf eine völlig zeitenthobene Weise maßgeblich blieben. Wir müssen also damit rechnen, daß Texte im Laufe ihrer Rezeptionsgeschichte aus der einen in die andere Kategorie überwechseln, d.h. von operativ-politischen zu reflexiv-politischen Texten werden

⁹ Der Beitrag erscheint in I. SHIRUN (Hrsg.), *Jerusalem Studies in Egyptology*, ÄAT 40, Wiesbaden, 1998.

¹⁰ Zu dieser Tendenz vgl. außer den von Vernus angeführten Arbeiten Pierre Bourdieus auch Mario

ERDHEIM, *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit*, Frankfurt, 1982.

können. Das gilt offenbar besonders für jene beiden Texte, deren operative Funktion unbezweifelbar gesichert scheint, *Neferti* und *Amenemhet I.*, und die unbeschadet ihres engen Bezugs auf "politique contingente" bis in die Spätzeit tradiert und zu den zentralen Klassikern gerechnet wurden.¹¹ Der eine fundiert die "messianische", der andere die pessimistische Komponente des ägyptischen Königsbildes.¹²

Das Problem der Klassikbildung behandelt der Beitrag von Alessandro Roccati. Er ergänzt die Dyade "Literatur und Politik" zur Trias von "Sprache, Literatur und Politik" und behandelt die altägyptische Kultur als ein polysystemisches Gebilde, in dem verschiedene Sprachstufen, Schriftformen und Schreibweisen in verschiedenen Funktionen als eigenständige Systeme nebeneinander existieren. Roccati fragt nach den politischen und gesellschaftlichen Triebkräften, die in der Ausbildung und Vereinheitlichung bzw. Ausdifferenzierung und Entdifferenzierung verschiedener kultureller Systeme wirksam waren. Das betrifft, was die sprachliche Polysystemik angeht, einerseits die Unterscheidung zwischen Schriftsprache und gesprochener Sprache in der Vielfalt ihrer sozialen und regionalen Varietäten, andererseits die Unterscheidung zwischen der Hochsprache des Hofes und den verschiedenen Dialekten der Bevölkerung. Das betrifft aber darüber hinaus auch die Unterscheidung verschiedener Systeme der Schriftkultur: das Hieroglyphische der Tempel- und Grabinschriften und das Hieratische der höfischen Literatur. Der auf Kommunikation mit den Göttern angelegte Diskurs der Tempel verwendet im Alten und Mittleren Reich ein anderes Idiom als die auf menschliche Rezeption angelegten Diskurse des Hofes. Erst im Neuen Reich kommt es hier zu einer Vereinheitlichung. Erst jetzt kommt es auch zur Ausbildung einer einheitlichen Umgangssprache. Das kulturelle System differenziert sich jetzt in "hoch" und "niedrig". Der offiziellen Hochkultur des Staates steht nun eine Vielfalt volkskultureller Systeme gegenüber. Roccati sieht diese Prozesse in enger Verbindung mit Veränderungen der politischen Form. Im Alten Reich liegt das kulturelle System des Hofes relativ verbindungslos über einer Vielfalt regionaler Systeme. Im Mittleren Reich kommt es zu einer stärkeren kulturellen Durchdringung, wobei Hof und Tempel getrennte Zentren bilden. Hierhin gehört die Entstehung der Schule und die Verschriftung der Literatur, deren politische Funktion Posener behandelt hat. Die sprachliche Vereinheitlichung während des Neuen Reichs bringt Roccati mit der politischen Struktur des Großreichs zusammen. Das Ägyptische wird jetzt zu einer "Weltsprache", die die unterworfenen Völker lernen müssen und die man sogar Tieren beibringt.

Die Darstellung des sozialen und politischen Chaos gehört als Thema literarischer Werke zu den umstrittensten Problemen der Ägyptologie. Darf man diese Thematik auf die 1. Zwischenzeit beziehen, in ihr gar eine mehr oder weniger unmittelbare Widerspiegelung

¹¹ Zur Rezeption des *Neferti* kann man auf die Nachwirkungen in der demotisch-griechischen Literatur verweisen (*Töpferorakel*, *Lamm des Bokchoris*), für *Amenemhet I.* auf späte Kopien wie p Berlin 23045.

¹² Zum ägyptischen "Messianismus" s. Verf., *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, München, 1996, 418-430, zum Pessimismus 162-171, 173-177, 211-222.

historischer Verhältnisse dieser Epoche erblicken? Oder handelt es sich um eine rein literarische Topik ohne jeden Bezug auf konkrete historische Situationen und die "politique contingente" der Zeit? Gerade im Zusammenhang des Problems der ersten Zwischenzeit ist Poseners Forderung nach einer historisch-politischen Kontextualisierung der literarischen Texte auf den größten Widerspruch gestoßen; neuere Ansätze von Junge, Schenkel, Lichtheim u.A. haben demgegenüber die Vorstellung des politischen Chaos als eine literarische Fiktion interpretiert und für eine sowohl historische wie funktionale Dekontextualisierung der Texte plädiert.¹³ Diesem Problem widmet sich der Beitrag von Ludwig Morenz über die *Admonitions* oder *Mahnworte*. Sein Aufsatz basiert auf zwei wichtigen Beobachtungen, die zunächst in entgegengesetzte Richtungen weisen. Zum einen weist Morenz darauf hin, daß der Papyrus Leiden J 344 außer den das Recto füllenden *Mahnworten* auf dem Verso *Hymnen an Amun* und das *Buch vom Jahresende* enthält und schlägt das Neujahrsfest als gemeinsamen Sitz im Leben dieser drei Kompositionen vor. Für das Buch vom Jahresende steht dieser Funktionskontext außer Frage, die Hymnen an Amun, weitgehend Sonnenhymnen, kann man sich gut im Rahmen eines Festes vorstellen, das "Geburt des Sonnengottes" heißt, und für die *Mahnworte* würde sich damit der schon von Luria 1929 vorgeschlagene "karnevalistische" Aufführungsrahmen als Inszenierung der verkehrten Welt zum Jahres- oder Herrschaftswechsel bestätigen.¹⁴ Zum anderen kann Morenz den Beginn der *Mahnworte* nicht nur als Berufeliste deuten, sondern auch Parallelen für diese Topik in den biographischen Grabinschriften bzw. "sepulkralen Ich-Präsentationen" der 1. Zwischenzeit aufzeigen. Aus diesen Parallelen ergibt sich, daß die *Mahnworte* ein typisches Motiv für die Darstellung der politischen und sozialen Ordnung – die einzelnen Berufe gehen der für sie charakteristischen Tätigkeit nach – ins Gegenteil verkehren, um das politische und soziale Chaos zum Ausdruck zu bringen. Aus "die Wäscher sind beim Waschen" wird "die Wäscher weigern sich, ihre Last zu tragen". Die erste Beobachtung scheint einen historischen Bezug auf die 1. Zwischenzeit zu widerlegen und den Text als eine karnevaleske Inszenierung von Chaos ohne spezifischere historische Referenz zu deuten. Die zweite Beobachtung dagegen verankert den Text in einer spezifischen Tradition der 1. Zwischenzeit, der für diese Epoche typischen patronalen Rhetorik. Was die Patrone der 1. Zwischenzeit in ihren Grabinschriften zumindest für den eigenen Einflußbereich affirmieren – das Funktionieren der arbeitsteiligen Sozialordnung – wird in den *Mahnworten* negiert. Da L. Morenz selbst darauf verzichtet, einen seine beiden Beobachtungen miteinander in Einklang bringenden Deutungsvorschlag zu machen, möchte ich mir die Anmerkung erlauben, wie genau dieser Befund die These bestätigt, daß das Mittlere Reich die Erinnerung

¹³ Einen Überblick sowohl über die einschlägigen ägyptischen Literaturwerke als auch über den Stand der ägyptologischen Diskussion gibt E. BLUMENTHAL, "Die literarische Verarbeitung der Übergangszeit zwischen Altem und Mittlerem Reich", AEL, 105-135, s. jetzt auch die wichtigen Bemerkungen von Aldo PICCATO, *LingAeg* 5, 147-149.

¹⁴ "Die Letzten werden die Ersten sein", *Klio* 22, 1929, 405-431; s.a. Verf., "Literatur und Karneval im Alten Ägypten", in S. DÖPP (Hrsg.), *Karnevaleske Phänomene in antiken und nachantiken Kulturen und Literaturen*, Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium Bd. 13 (Stätten und Formen der Kommunikation im Altertum I), Trier, 1993, 31-57.

an die 1. Zwischenzeit und deren "patronale Semantik" benutzt, um die eigene politische Ordnung als Abwendung des Chaos zu legitimieren.¹⁵ Es handelt sich also weder um eine direkte Widerspiegelung zeitgenössischer Zustände, noch um eine rein literarische Topik, sondern um eine politisch instrumentalisierte Erinnerung. Das Mittlere Reich braucht diese Vergangenheit, um sich von ihr abzusetzen. Dieser politische Bezug ist zu allgemein und grundsätzlich, um ihn der "politique contingente" zuzuordnen und die *Mahnworte* bzw. allgemein die Gattung der Klagen als operativ-politische "Propagandaschriften" zu klassifizieren. Die Klagen gehören genau wie die Lehren zur reflexiven politischen Literatur. Nur in den *Prophezeiungen des Neferti* werden sie im operativen Sinne zugespitzt zum Zwecke der Legitimierung Amenemhets I.

Daher wäre es vielleicht angemessener, die Unterscheidung zwischen "operativem" und "reflexivem" Realitätsbezug nicht zur Klassifikation der Texte zu verwenden. Wir hatten schon gesehen, daß Texte im Lauf ihrer Rezeptionsgeschichte vom operativen zum reflexiven Bezug übergehen können; jetzt zeigt sich, daß es sinnvoll wäre, beides als gleichzeitige Sinndimensionen eines Textes anzusehen. Warum soll ein Text nicht operativ einwirken und gleichzeitig allgemeinere Verhältnisse reflektieren? Man braucht nur auf Shakespeares Historiendramen zu verweisen, die einerseits der historischen Legitimation der Tudor-Dynastie dienen, andererseits voller allgemeinerer Reflexionen über die Geschichte, das Königtum und die moralischen Grundlagen gesellschaftlicher Ordnung sind und drittens auch noch einen hohen dramaturgischen Unterhaltungswert besitzen.¹⁶ Man sollte daher Kategorien wie das operativ-Politische ("Propaganda", "Opposition"), das reflexiv-Politische, das Edukative und das entspannend-Unterhaltende nicht (nur) zur Klassifikation der Texte benutzen, sondern sie auch als gleichzeitig realisierte oder im Lauf der Rezeptionsgeschichte entfaltete Sinndimensionen ein und desselben Textes verstehen. Vielleicht ist gerade diese Multidimensionalität oder Multifunktionalität ein Kennzeichen des Literarischen, eher als die "entspannte" Funktionsenthobenheit. Denn sie wirkt sich sowohl in der ägyptischen Rezeptions- als auch in der ägyptologischen Interpretationsgeschichte solcher Texte als "Offenheit" oder semantische "Unbestimmtheit" aus, worin die moderne Literaturtheorie (Eco, Iser u.A.) ein typisches Kennzeichen des Literarischen postulieren.

Ein typisches Beispiel für eine solche verschiedenen, ja widersprüchlichen Deutungen offene Unbestimmtheit des Textes ist der *Bericht des Wenamun*, den John Baines und Christopher Eyre in ihren Beiträgen denn auch in einer sich in aufschlußreicher Weise widersprechenden Form interpretieren. Gerade die Divergenz ihrer Lesungen zeigt, auf wie schwankendem Boden sich die ägyptologische Literaturwissenschaft bewegt. Beide allerdings sind sich einig, was den fiktionalen und literarischen Charakter des Textes angeht. Baines weist nochmals explizit Černýs Vermutung zurück, es könnte sich beim *Wenamun* um ein echtes Aktenstück und nicht um ein Literaturwerk handeln und münzt manche von Černýs

¹⁵ S. hierzu meine *Sinngeschichte*, 122-131.

¹⁶ S. hierzu Aleida ASSMANN, "Der Kampf der Erinnerungen in Shakespeares Historien", in: *Shakespeare Jahrbuch* 1994, 44-64.

Beobachtungen in Argumente für die literarische Qualität des Werkes um. Eyres Schlüsselbegriff, Ironie, schließt sich jedoch mit Baines' Schlüsselbegriff, Realismus, an. Baines konzipiert einen Begriff von Realismus oder Mimesis (im Sinne "dargestellter Wirklichkeit"), der das Werk einer einheitlichen Deutung entzieht, um die Kontingenz der alltäglichen Wirklichkeit wiederzugeben. Daher lehnt Baines die Deutung des Textes als Satire ab. Ironie und Satire funktionieren nur, wenn ein eindeutiger Sinn unterstellt wird. Eine solche Lesung ist in Baines' Augen nicht nur anachronistisch (weil sie eine Kritik an Amuns Allmacht impliziert), sondern verengt auch den bewußt unscharfen thematischen Fokus des Textes. Baines betont die Distanz des Textes zu literarischen Traditionen der Ramessidenzeit. In seiner Nüchternheit sticht der Text ab vom Pathos der ramessidischen Königsinschriften, in seiner Vermeidung der traditionellen narrativen Formeln sowie seiner Verwendung alltagssprachlicher Erzählregister unterscheidet er sich von den neuägyptischen Erzählungen und in seiner weitgehenden Beschränkung auf die äußeren Vorgänge geht er auch über den Realismus des Sinuhe hinaus, der in reflexiven Passagen Einblicke in das Innenleben des Helden gibt. Folgt man Baines und nimmt Wenamuns Ansichten über Amuns – weltliche Zahlungsmittel weit übertreffende – Vergeltungsmacht ernst, dann ergibt sich ein Zusammenhang zwischen Literatur und Politik, der den Text enger in den von Posener erschlossenen Funktionsrahmen der Propaganda rückt. Wie Sinuhe die Macht des Königs, so verkündet Wenamun die Macht Amuns den "Heiden", und die Kunst des Textes besteht darin, diese Botschaft durch die trockene, unaufdringliche und umgangssprachliche Weise des Vortrags nur umso überzeugender zu machen.

Christopher Eyre dagegen unterscheidet zwischen den Ansichten des Helden, der die vorgetragene Ideologie rückhaltlos und geradezu "fundamentalistisch" vertritt, und dem Standpunkt des Autors, der sie ironisch relativiert. Zielscheibe dieser Ironie ist in seinen Augen der thebanische Gottesstaat, dessen "Fundamentalismus" kritisiert wird. Wir hätten es also hier mit einem delegitimierenden Diskurs zu tun, während Baines umgekehrt dem Wenamun eine legitimierende Funktion zuschreibt. Vielleicht sollte man aber auch hier die Unterscheidung zwischen "operativen" und "reflexiven" Funktionen zur Geltung bringen und den Wenamun eher im reflexiven Sinne verstehen, wobei dann Realismus und Ironie durchaus vereinbar erscheinen.

Die einzigen eindeutig delegitimierenden, herrschafts- und gegenwartskritischen ägyptischen Texte stammen frühestens aus der Spätzeit und sind in demotischen und griechischen Handschriften der griechisch-römischen Zeit erhalten. In diesen Texten lebt die traditionelle Topik der Chaosbeschreibung weiter, wird hier aber zur Stimme der Opposition. Die Strategie, die unmittelbar zurückliegende Vergangenheit als lang vorhergesagte Leidenszeit zu delegitimieren, um die Gegenwart als vorgesagte Heilswende zu legitimieren, kennzeichnet die politische Tendenz der *Prophezeiungen des Neferti* und liegt möglicherweise auch den demotischen *Prophezeiungen des Lammes* zugrunde, die Edda Bresciani behandelt. Der demotische Text zeigt aber alle Spuren einer langen Redaktions- und Rezeptionsgeschichte, während derer er manchen Umdeutungen unterworfen zu worden sein scheint. Insbesondere

betrifft das die unglaublich lange Dauer der vorausgesagten Leidenszeit von 900 oder gar 990 Jahren. Der Text war zweifellos – in der Saiten- oder (wie Bresciani meint) frühen Ptolemäerzeit – einmal im legitimierenden Sinne gemeint gewesen, ist aber dann in eine Zeit hinein fortgeschrieben worden, die, nun im delegitimierenden Sinne, zur vorausgesagten Leidenszeit selbst gerechnet wurde. So wurde aus dem legitimierenden Diskurs eines *vaticinium ex eventu* der delegitimierende Diskurs einer politischen Prophezeiung, die die Gegenwart als Leidenszeit denunziert, ebenso wie das griechische Töpferorakel, das von Anfang an so gemeint war. Das eindrucksvollste Dokument eines offen herrschaftskritischen Diskurses stellt die *Demotische Chronik* dar. Hier wird die Perserzeit als Leidenszeit charakterisiert und zugleich deutlich gemacht, daß diese Leidenszeit mit Wissen und Willen des Re über Ägypten hereinbrach. "Es regnet auf den Stein, während der Himmel heiter ist", dieses Orakel wird in der als Orakelkommentar formulierten Chronik gedeutet als "die Meder bringen Ägypten Unheil, während Re zuschaut (ohne einzugreifen)". Damit ergibt sich eine weitere Parallele zum biblischen Geschichtsbild, nachdem schon Eduard Meyer auf die Nähe dieses Textes zum Geschichtsbild der deuteronomistischen Historiographie hingewiesen hatte.¹⁷ Genau wie in den biblischen Geschichtstexten mißt auch die *Demotische Chronik* die auf die Perser folgenden Herrscher an ihrer Haltung zum "Gesetz", wobei nur sehr wenige Könige eine positive Wertung verdienen. Und genau wie beim Propheten Jesaja, der in den Assyryern das Werkzeug Jahwehs sieht, erobern auch für die *Demotische Chronik* die Perser mit Wissen und Willen Res Ägypten.

Die erzählende Literatur kennt die Gestalt des schlechten Königs nicht. Zwar kommen der Pharaon im *ZweiBrüdermärchen*, der den bösen Ratschlägen seiner Frau und seiner Ratgeber willenlos nachgibt, so wie Phiops II. in der Erzählung von *Neferkare und General Sisenet*, der nächtens seinen homosexuellen Vergnügungen nachgeht, vor allem aber König Sisobek, der sein Wort bricht gegenüber dem zaubermächtigen General Merire, der für ihn in den Tod gegangen ist, eher schlecht weg, aber sie werden vom Erzähler nicht explizit kritisiert. Ursula Verhoeven gibt einen Überblick über die hieratische Literatur der Spätzeit, zu der die beiden letztgenannten Erzählungen, jedenfalls die erhaltenen Handschriften, gehören. In der Spätzeit waren Erzählungen von Königen der Vergangenheit sehr beliebt. Das möchte man mit dem besonderen Geschichts- und Vergangenheitsbewußtsein dieser Epoche zusammenbringen, die ja in allen ihren kulturellen Hervorbringungen durch eine intensive Hinwendung zur Vergangenheit gekennzeichnet ist.¹⁸ Die Erzählung des *Papyrus Vandier*, die den König Sisobek als willen- und charakterlosen Spielball in den Händen skrupelloser Ratgeber darstellt, erweckt aber darüberhinaus den Eindruck einer Distanzierung von der Institution des Königtums, die über das von den Erzählungen des Neuen Reichs gezeichnete Bild des "roi des contes" in Richtung einer negativen Charakterisierung weit hinausgeht.¹⁹ H.W. Fischer-Elfert hatte in

¹⁷ E. MEYER, *Ägyptische Dokumente aus der Perserzeit*, Sitzungsberichte der kgl. Preuss. Akad. Wiss. XVI, 1915, 304ff.

¹⁸ S. jetzt P. DER MANUELIAN, *Living in the Past. Studies in the Archaism of the Egyptian Twenty-sixth Dynasty*, London, 1994.

¹⁹ G. POSENER, *De la divinité du pharaon*, Paris, 1960; zum Königsbild der Erzählungen s. A. LOPRIENO, "The King's Novel", in AEL, 277-295, bes. 277-279.

einer Rezension der Posenerschen Edition eine direkte Kritik aus dem Bericht heraushören wollen, den Merire vor Osiris, dem Großen Gott und Herrn der Unterwelt, von den Zuständen in Ägypten ablegt: den Tempeln geht es gut, aber die Witwen leiden.²⁰ Das würde bedeuten, daß der König von den beiden Aufträgen seines Amtes – die Götter zu befriedigen und den Menschen Recht zu sprechen – nur den ersten erfüllt hätte, aber nicht den zweiten (was an die Opferkritik der biblischen Propheten erinnert, die klarstellen, daß Kult ohne Gerechtigkeit Gott nicht gefallen kann). Von dieser Deutung haben wir nach einer überzeugenden Korrektur durch J. F. Quack Abschied nehmen müssen: Merire versichert Osiris, daß es sowohl den Tempeln als auch den Witwen gut geht, der König also allen Aufträgen seines Amtes gerecht wird.²¹ Der Leser weiß jedoch, daß Merire nicht die Wahrheit spricht. Darin sieht U. Verhoeven eine noch bitterere Haltung gegenüber dem Königtum zum Ausdruck gebracht, als es die unmittelbare Kritik gewesen wäre. Merire verhält sich gegenüber dem König loyal, verspricht sich aber weder von ihm, noch von Osiris irgendeine Unterstützung. Die ganze staatlich-offizielle Sphäre wird relativiert gegenüber dem Individuum, seinen magischen Fähigkeiten und seiner persönlichen Frömmigkeit (Hathor). Der Mensch hat sich vom Staat – der hier durch den Hof und durch Osiris repräsentiert wird – emanzipiert. Diese Haltung gegenüber dem Königtum – Distanzierung nicht durch explizite Kritik, sondern durch Relativierung oder auch Verschweigung – entspricht den Ergebnissen von U. Rößler-Köhler, die die inschriftlichen Zeugnisse der 3. Zwischenzeit und Spätzeit auf ihre Haltung zum Königtum hin untersucht hat.²²

Posener hat wiederholt auf den fundamentalen Unterschied aufmerksam gemacht zwischen dem Bild, das die literarischen Königserzählungen, und dem Bild, das die monumentalen Königsinschriften, insbesondere in der Form der "Königsnovelle" vom König zeichnen. Erstere zeigen den "roi des contes" in seiner menschlich-allzumenschlichen Personalität, letztere den "roi divin" im göttlichen Glanz seines Amtes. Der distanzierte, die Menschlichkeit des Königs bloßstellende Blick auf das Königtum kann vom Neuen Reich an geradezu als ein Literarizitätskriterium gelten. Antonio Loprieno hat jedoch in seinem Vortrag über die Königsnovelle, der ebenfalls in diesem Band nicht enthalten, aber inzwischen an anderer Stelle erschienen ist, gezeigt, daß beide Formen, die "literarische" Königserzählung und die inschriftliche Königsnovelle die Figur des Königs historisieren und dadurch literarisieren. Die "Literarisierung des Königs" gehört in den Prozeß des "Einbruchs der Geschichte" hinein. Der König wird zum Akteur der Geschichte, die Königsinschrift verschiebt ihren Schwerpunkt von der zeitenthobenen Göttlichkeit des Königtums zum konkreten, episodischen Ereignis seiner zeitgebundenen Manifestation und auf die geschichtliche Persönlichkeit des Königs.²³ Auch der "roi divin" der Königsnovellen ist eine Figur der Geschichte.

²⁰ BiOr 44, 1987, 7.

²¹ RdE 46, 1995, 163-168.

²² U. RÖSSLER-KÖHLER, *Individuelle Haltungen zum ägyptischen Königtum der Spätzeit. Private Quellen und*

ihre Königswertung im Spannungsfeld zwischen Erwartung und Erfahrung, GOF IV/21, Wiesbaden, 1991.

²³ A. LOPRIENO, "The King's Novel", in AEL, 277-295, bes. 277-279.

Richard B. Parkinson publiziert in seinem Beitrag zwei fragmentarisch erhaltene Texte auf dem Recto und Verso des pBM 10475, die beide den König als "roi divin" in erzählendem Kontext präsentieren. Die Handschrift stammt aus der späten 2. Zwischenzeit, die Texte könnten älter sein. Der Text des Recto ist eine Königseulogie, eingebettet in einen erzählenden Rahmen, von dem sich nur die Formel "am nächsten Morgen" erhalten hat. Von der Eulogie hat sich genug erhalten, um zumindest in Umrissen die bislang früheste und anspruchsvollste Behandlung des Themas der "lebenspendenden Elemente" Licht, Wasser und Luft zu erkennen, wie es kürzer auch im *Sinuhe* (B 232-234) und im *Enseignement Loyaliste* (Posener, §3, 21f., 68f.) vorkommt.²⁴ Auch in der von W. Schenkel behandelten *Elephantine-Inschrift Sesostri's I.* kommt dieser Topos vor.²⁵ Ganz besonders interessant ist der Londoner Text dadurch, daß er den König nicht nur als Lebensspender, sondern auch als Heilsbringer preist, indem er genau wie das *Thronbesteigungslied auf Ramses IV.* (ÄHG Nr. 241) die Segensgaben des Königs als Abwendung vorhergehenden Unheils darstellt ("er läßt das Land wieder grünen, als es vertrocknet war" usw.). Parkinson erwägt eine liturgische Funktion (z.B. anlässlich einer "entrée royale" wie die *Kahun-Hymnen auf Sesostri's III.*), sowie die Möglichkeit der Papyruskopie einer Königsinschrift (wie die *Berliner Lederhandschrift* oder das *Tablet Carnavon*), entscheidet sich aber aufgrund der narrativen Einkleidung für einen literarischen Text in der Art des *Sporting King*. Auch die Erzählung auf dem Verso scheint in höfischem Milieu zu spielen; eine Dame wird "königlich" ausgestattet und mit Zurüstungen betraut, die sich auf ein großes, gewiß höfisches Fest zu beziehen scheinen.

Das Thema "Literatur und Politik" impliziert nicht nur die Frage nach der politischen Funktion literarischer Texte, sondern auch die nach der literarischen Qualität politischer Texte, d.h. der Königsinschriften, deren politische Funktion im Sinne von Legitimation und Propaganda vollkommen eindeutig ist. Dieser Textgruppe widmen sich die Beiträge von Wolfgang Schenkel, Jürgen Osing und Sergei Ignatov. Schenkel und Ignatov behandeln eher Fragen der Funktion und deren Ausprägung im Text der Inschrift. Die *Elephantine-Inschrift* appelliert (ähnlich wie die *el-Tod-Inschrift* desselben Königs) an die landesweite Öffentlichkeit aller Menschen von Ober- und Unterägypten und verwendet die typischen Verkündungssätze mit *pw*, die auch in den *Kahun-Hymnen*, im *Enseignement Loyaliste* und im *Sinuhe* vorkommen.²⁶ Daß solche Formen sowohl im inschriftlichen als auch im literarischen Diskurs begegnen, zeigt, daß wir über Gattungsgrenzen hinweg mit Gemeinsamkeiten der Funktion zu rechnen haben. Die *Poetische Stele Thutmosis' III.* ist nicht nur von einem vergleichbaren Pathos der Verkündung getragen (wobei hier Amun als Verkünder der Größe Pharaos auftritt und der ganze Weltkreis als Öffentlichkeit adressiert wird), sondern bietet auch das vielleicht anspruchsvollste Beispiel poetischer Formung einer Königsinschrift. Der Text ist

²⁴ Vgl. Verf., *Re und Amun*, 258f. und allgemein zu dieser Topik 246-263.

²⁵ Zeilen x+7b-x+10b. Der Text nennt den König Re (Licht), Schu (Luft), Hapi (Wasser), Ta-Tenen (Erde), Fackel (Feuer), Atemluft und Trinkwasser.

²⁶ S. hierzu Verf., "Verkünden und verklären Grundformen hymnischer Rede im Alten Ägypten", in W. BURKERT, F. STOLZ (Hrsg.), *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*, OBO 131, Freiburg/Schweiz, Göttingen, 1994, 33-58.

nicht nur (wie alle Inschriften) metrisch geformt, sondern darüber hinaus als Gedicht im ägyptischen Sinne, d.h. als anaphorisches Strophenlied gestaltet, wobei die Strophengliederung auch graphisch hervorgehoben wird. Allerdings muß man zwischen literarischer und poetischer Formung unterscheiden. Literarische Formung bedeutet die Nutzung spezifisch literarischer Stilmittel wie z.B. die typischen Erzählformen und -Formeln, den Wechsel zwischen Erzählung und Rede, intertextuelle Bezüge usw.; als das in dieser Hinsicht anspruchsvollste Beispiel darf wohl die Siegesstele des Piye gelten.²⁷ Auch das von S. Ignatov behandelte Kadesch-Gedicht strebt durch die Fülle der eingestreuten Reden solche literarische Formung an und ist ja in der Tat auch in der für Literaturwerke kennzeichnenden Präsentationsform auf Papyrus bezeugt (Papyrus Sallier II). Ignatov glaubt überdies, im Poem und im Bulletin jeweils entgegengesetzte politische Tendenzen ausmachen zu können. Das Bulletin, das Amun nirgends erwähnt, scheint ihm vom Standpunkt des Militärs redigiert, das zur thebanischen Amunpriesterschaft in Opposition steht, während das Poem, das nicht nur Amun als Protagonisten darstellt, sondern auch die Armee noch explizit zum Gegenstand königlicher Scheltreden macht, den militär-kritischen Standpunkt der Amunpriesterschaft zum Ausdruck bringt.²⁸ Man könnte diesen in der Tat auffallenden Unterschied aber auch mit der Verschiedenheit der Gattungen zu erklären versuchen. Das Bulletin gehört im Sinne einer elaborierten Beischrift enger zur Szene und bezieht sich wie diese auf das tatsächliche Geschehen. Das Poem dagegen versteht sich als "Verkündung der Machterweise" und gibt die subjektive und religiöse Ausdeutung dieses Geschehens aus der Sicht des Königs.

Ober- und Unterägypten als Öffentlichkeit, an die sich die Proklamation königlicher Macht wendet, begegnen nicht nur in königlichen Inschriften, wie der von W. Schenkel behandelten Elephantine-Inschrift Sesostri's I., sondern kommen auch in dem Ostrakon aus Der el-Medine vor, das Posener als *Autobiographie d'un roi divin* bezeichnet hatte und das als "Anweisung für die... von Ober- und Unterägypten" überschrieben ist sowie als "Verkündung der erhabenen Kraft des Großen Herrn und Allherrs". Diesem Text widmet sich der Beitrag von Hans-Werner Fischer-Elfert. Der Text enthält Ich- und Er-Präsentationen des Königs, die Fischer-Elfert auf den König und einen anonymen Rezitator verteilt und deren Sitz im Leben man sich ebenso wie die von Parkinson publizierten Londoner Fragmente im Rahmen einer *entrée royale* oder eines (thebanischen) Thronbesteigungsfestes vorstellen könnte. Fischer-Elfert möchte den Text sogar einem bestimmten König der ausgehenden 19. Dynastie zuweisen, der nicht als designierter Kronprinz in Mn-*nḥ*, dem Pyramidenbezirk Phiops' II. aufgewachsen war, sondern sich durch seine Taten, u.A. den Totenkult für seinen Vater, für das Königsamt qualifiziert hat und nun anlässlich seiner Thronbesteigung einen resümierenden Rückblick auf seine ungewöhnliche Vergangenheit wirft. In Frage kämen hierfür Amenmesse, Siptah, Sethos II. sowie Sethnacht, der Gründer der 20. Dynastie. Wenn der Text wirklich als

²⁷ Vgl. N. Chr. GRIMAL, "Bibliothèques et propagande royale à l'époque éthiopienne", in *Livre du centenaire*, MIFAO 104, Kairo, 1980, 37-48.

²⁸ Zur armee-kritischen Tendenz des Poems s. Th. v.d. WAY, *Die Textüberlieferung Ramses' II. zur Qades-Schlacht. Analyse und Struktur*, HÄB 22, 1984.

"Anweisung" für eine liturgische Aufführung bestimmt war, dann handelt es sich bei "Ober- und Unterägypten" um eine symbolische Öffentlichkeit, die vielleicht durch Sängerschöre repräsentiert wurde. Man denkt an die "Lieder der beiden Ufer", mit denen die Sänger des Amuntempels dem Gott einen Abend- und Morgenhymnus darbringen.²⁹ Das Motiv der Öffentlichkeit, der forensischen Verkündigung und der landesweiten Zirkulation, das in Poseners Argumentation eine entscheidende Rolle spielt, weil es für ihn einen gemeinsamen Nenner von Literatur und Politik darstellt, verbindet sich also mit drei verschiedenen Kontexten und Präsentationsformen: der monumentalen Inschrift, der liturgischen Aufführung und des "literarischen" Textes.

Das Stichwort "Instruktion" gibt Anlaß zu der Erwägung, ob es nicht so etwas wie eine höfisch-politische "Anweisungsliteratur" gegeben haben muß, zu der Edikte, Dekrete und Königsbriefe gehörten, aber auch umfassendere, literarisch anspruchsvoll gestaltete Kompositionen wie z.B. die "Dienstanweisung des Wesirs". In diesen Rahmen möchte man den großen Text stellen, an dessen Rekonstruktion J.F. Quack arbeitet und den er *das Buch vom Tempel* nennt. Neben Anweisungen zum Tempelbau und Dienstanweisungen an die Priester enthält das mittellägyptisch verfaßte und hieratisch geschriebene, aber auch ins Demotische und Griechische³⁰ übersetzte Buch einen einleitenden "historischen" Abschnitt, der es eng mit dem Königtum verknüpft. Tempelbau, die Herstellung von Götterbildern, die Ausstattung mit Opfern und die Durchführung des Kultes bilden ja (wie die Annalentäfelchen und Annalensteine bezeugen³¹) von Anfang an die vornehmste Aufgabe des Königtums.³² Der historische Abschnitt holt weit aus, bis zu Neferkasokar, einem König der 2. Dynastie, um den Präzedenzfall für eine Situation zu finden, mit der der ägyptische Staat mindestens vier- oder fünfmal im Lauf seiner langen Geschichte konfrontiert war: der Aufgabe einer landesweiten Erneuerung oder Neuanlage und Ausstattung der Göttertempel. Ein entsprechendes Wiederaufbau-Programm begegnet möglicherweise schon unter Sesostri I. (vgl. die Inschriften in Heliopolis, el-Tod und Elephantine) als Liquidation der 1. Zwischenzeit, unter Hatschepsut und Thutmosis III. als Erneuerung Ägyptens nach den Verwüstungen der Hyksos-Zeit, unter Sethos I. und Ramses II. nach den Zerstörungen der Amarnazeit, in der 26. Dynastie nach der assyrischen Invasion und schließlich in der 30. Dynastie und der Ptolemäerzeit als Erneuerung nach der Perserzeit.

Ein Handbuch wie das *Buch vom Tempel* wird man nicht im "entspannten Feld" einer wie auch immer zu definierenden Fiktionalität ansiedeln. Im Gegenteil haben wir es hier zweifellos mit einem jener "hoch notwendigen" (*pany anankaioi*) Bücher zu tun, die Clemens

²⁹ ÄHG Nr. 113 und 115.

³⁰ Das gilt jedenfalls für den Priestereid, der für die Deutung des 125. Totenbuchkapitels eine so große Rolle spielt, und der bislang nur in griechischer Sprache bekannt war. Die Entdeckung des ägyptischen Originaltexts und seines Kontexts als Teil einer umfassenden, handbuchartigen Instruktion läßt auch die Beziehung zwischen der "negativen Konfession" des

Totenbuchs und dem Priestereid in ganz neuem Licht erscheinen.

³¹ Vgl. Michel BAUD, Vassil DOBREV, "De nouvelles annales de l'Ancien Empire égyptien. Une 'Pierre de Palerme' pour la VI^e dynastie", *BIFAO* 95, 1995, 23-69.

³² Vgl. auch in dem von FISCHER-ELFERT behandelten Text verso x+22: "möge er einen Gott herstellen... in seiner Gestalt von 11 Ellen".

Alexandrinus als Kanon einer ägyptischen Tempelbibliothek aufzählt.³³ Dennoch enthält dieses Werk als "historischen Abschnitt" eine Erzählung, die man zur Gattung der Königserzählungen rechnen und, wäre sie ohne Kontext erhalten, als literarischen Text einstufen würde. Das zeigt noch einmal, wie fließend im ägyptischen Schrifttum die Grenzen nicht nur zwischen einzelnen Gattungen, sondern auch zwischen dem "Literarischen" und dem "Nichtliterarischen" sowie zwischen dem Fiktionalen und Nichtfiktionalen sind.³⁴ Diese fließenden Grenzen sind ebenso wie die notorische Multidimensionalität und Multifunktionalität ägyptischer Literaturwerke Kennzeichen einer Schriftkultur "vor dem Zeitalter der Literatur".

Literatur ist das "Fragment der Fragmente" – erstens weil das wenigste des Geschehenen und Gesprochenen den Weg in die Schrift gefunden hat, und zweitens, weil nur das wenigste des Geschriebenen auf uns gekommen ist. Der erste der beiden von Goethe genannten Gründe für den Fragmentcharakter der Literatur ist in unserem Zusammenhang der entscheidende, theoretisch interessante. Die Literatur ist Fragment, weil sie eingebettet ist in die Fülle des Nichtgeschriebenen. Neben dem Geschriebenen – das müssen wir uns immer wieder in Erinnerung rufen – gibt es die mündliche Überlieferung – und hier, wenn irgendwo, hat in einer frühen Kultur das "entspannte Feld" fiktionalen Erzählens seinen angestammten Platz. Im Rahmen der Schriftkultur ist das entspannte Lesen ein sekundäres Phänomen. Zweitens gibt es jenseits des Geschriebenen das Gestische, Deiktische sowie – insbesondere im Falle kultischer Rezitationsliteratur – begleitende Handlungen. Drittens bilden die mehr oder weniger festen Situationskontexte eine Art semantische Rahmen, die determinierend und orientierend zum Gesprochenen hinzutreten, ohne ins Geschriebene Eingang zu finden. Viertens muß man das Implizite nennen, die Dimension des schweigend Vorausgesetzten.

Nicht, daß es die "schöne Literatur" vor dem Zeitalter der Literatur nicht gäbe. Es gibt sie nur in anderem Sinne, nicht ausdifferenziert, sondern mit ausfransenden Rändern und quer durch die Textsorten hindurch. Das Schöne und das Fiktionale sind nicht gebändigt und eingezäunt, sondern ungleich verteilt. Poetische Formung und literarische Gestaltung sind keine Fiktionalitätssignale. Sie finden sich in Königsinschriften, Kulttexten und Grabinschriften ebenso wie in "literarischen Handschriften".

Was der Literaturwissenschaft fehlt, ist eine Theorie der kontextuellen Determination. Die Texte werden entweder so behandelt, als trügen sie ihren vollen Sinngehalt in sich und würden ihn im Lauf ihrer "Wirkungsgeschichte" entfalten, oder als wäre jede Zeit und jede Leserschaft frei, ihnen im Lauf ihrer "Rezeptionsgeschichte" einen Sinngehalt zuzuschreiben. In Wirklichkeit sind sowohl Wirkungs- wie Rezeptionsgeschichte von Vorgaben gesteuert, die zu dem, was in den Texten steht oder in sie hineingelesen werden kann, determinierend hinzutreten. Diese "Determinative" sind dem Text ebenso äußerlich, wie die Determinative

³³ CLEMENS ALEX., *Strom.* VI. Cap. IV, § 35.1-37, vgl. G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge, 1986, 58f.

³⁴ S. hierzu R.B. PARKINSON, "Types of Literature...", in AEL, 308-311.

der ägyptischen Schrift der Lautgestalt der Wörter. In der Sprachwissenschaft wird kontextuelle Determination unter "Pragmatik" verhandelt; als prominentester Beitrag ist auf die Sprechakttheorie von John L. Austin, John R. Searle, Paul H. Grice und anderen zu verweisen.³⁵ Keineswegs zufällig hat in der Entwicklung dieser Theorie aber das Buch eines Ägyptologen bahnbrechend gewirkt: A.H. Gardiners *Theory of Speech and Language* (1937). Diesen Ansatz gilt es von Sprechakten auf Schreibakte und von Satzaussagen auf Texte auszuweiten. Auch in dieser Hinsicht sind von der Ägyptologie entscheidende Anstöße ausgegangen, wobei in allererster Linie Georges Poseners *Littérature et politique* sowie jetzt der von Antonio Loprieno edierte Band *Ancient Egyptian Literature* zu nennen sind; in dieser Richtung will auch der vorliegende Band weitere Anstöße liefern.

³⁵ P. COLE, J.L. MORGAN (Hrsg.), *Syntax and Semantics*, vol. 3, *Speech Acts*, New York, 1975.