

JAN ASSMANN

Zum Konzept der Fremdheit im alten Ägypten

I. Die kulturelle Konstruktion von Fremdheit

Fremdheit, Zugehörigkeit und Übersetzung

Eine umfassende Behandlung des Themas Fremdheit im Sinne einer kulturwissenschaftlichen Xenologie sollte das Thema in mindestens drei Aspekten behandeln: Fremdheit, Zugehörigkeit und Verfahren der Übersetzung. Die untrennbare Zusammengehörigkeit der beiden ersten Aspekte versteht sich von selbst, denn Fremdheit ist gewissermaßen der Schatten der Zugehörigkeit und davon nicht zu trennen. Aber auch der dritte Aspekt, Übersetzung, gehört systematisch in diesen thematischen Zusammenhang hinein. Kulturen haben gleichzeitig mit der Ausbildung von Identität nicht nur Alterität und Fremdheit als deren Schattenbilder generiert, sondern immer auch Kulturtechniken des Umgangs mit und Verstehens von Fremdheit entwickelt. Diese Kulturtechniken seien unter dem Oberbegriff „Übersetzung“ zusammengefaßt. Darunter soll alles verstanden werden, was – vom sprachlichen Dolmetschen über Riten und Medien der Allianz und der Rivalität bis hin zu völkerrechtlichen Kontaktzonen interkultureller Begegnung, Kooperation und Konkurrenz – als Kulturtechniken der Verständigung dazu dient, Fremdheit zu normalisieren und den Fremden in den „Anderen“ zu transformieren, den Partner in Beziehungen der Kooperation wie der Rivalität. Der folgende Beitrag beschränkt sich jedoch aus Raumgründen auf die ersten beiden Aspekte. Der Aspekt der Übersetzung erfordert eine eigene Studie. Ich möchte hier nur soviel andeuten, daß die Religion in diesem Zusammenhang eine höchst ambivalente Rolle spielt. Sie kann, das erleben wir in unserer eigenen Gegenwart, interkulturelle Übersetzbarkeit und Verständigung blockieren und fremdheitsverschärfend wirken, sie kann aber auch ganz im Gegenteil als der wichtigste Faktor interkultureller Übersetzbarkeit wirken: das ist der Fall der antiken Polytheismen. In Ägypten können wir beobachten, wie sich in der Spätzeit, unter Bedingungen äußerer Bedrohung und wechselnder Fremdherrschaften, die der Geschichte Israels während des gleichen Zeitraums nicht unähnlich sind, die Religion zu einem fremdheitsverschärfenden, Übersetzung blockierenden Prinzip entwickelt.

Fremdheit ist zu unterscheiden von Andersheit auf der einen und Feindschaft

auf der anderen Seite. Der Andere ist der Partner in einem übergreifenden System symbolischer Klassifikation und Kontrastdifferenzierung. Der Andere entsteht durch Individuation, Abgrenzung, aber nicht Ausgrenzung. Die Grenze, die zwischen „mir“ und dem Anderen, „uns“ und den Anderen gezogen wird, ist immer eine „Grenze zwischen“, niemals eine „Grenze bis“; es handelt sich um eine gegenseitige Abgrenzung. Fremdheit dagegen entsteht als das Jenseits einer „Grenze bis“, die sich als der Horizont von Eigenheit und Vertrautheit bestimmen läßt, wie ihn jede Form von Identität unausweichlich ausbildet. Der Andere ist nicht der Unbekannte, im Gegenteil: man kann u. U. den Anderen besser kennen als sich selbst. Der Fremde aber hört mit wachsender Kenntnis auf, fremd zu sein, und wird zum Anderen im Sinne der kooperativen oder kompetitiven Partnerschaft. Nur durch Selbstarcanisierung, indem er die Kenntnis über sich vorenthält und aus sich ein Geheimnis macht, kann er sich diesem Prozeß entziehen. Fremdheit läßt sich nicht nur abbauen und überwinden, sondern auch steigern, und Selbstarcanisierung und Exotisierung sind Formen solcher Steigerung. Mit der einen steigere ich gegenüber den Anderen meine eigene Fremdheit, mit der anderen die der Anderen gegenüber mir selbst.

Auch Andersheit läßt sich steigern, und zwar durch das, was W.E. Mühlmann die Aufrüstung der „limitischen Struktur“ genannt hat. Sie bestimmt sich durch den Menschen selbst, der zum Träger von „Grenzzeichen“ wird. Diese Grenze markiert sich durch Tätowiermuster, Körperbemalung, Körperdeformationen, Schmuck, Tracht, Sprache, Küche, Lebenshaltung, in Summa: durch die „Kultur“ als Sachbesitz, Überlieferungen, Mythen usw. (Erinnert sei an die Schottenmuster, die ja auch Klanabzeichen sind.) Matten, Sarongmuster, auch Waffen in ihrer Formgestaltung können „Grenzen“ markieren, sogar Gesänge und Tänze. Das alles ist nicht bloß „da“, es grenzt auch ab gegen die „Anderen“, ist mit Vorzugs- und Überlegenheitsbegriffen, Ideologien markierend verbunden. Für den Grenz-begriff der Naturvölker ist diese Markierung (vgl. lat. margo) viel wichtiger als eine etwa auch bestehende Abgrenzung der Felder – die auch vorhanden sein kann, aber zu etwas Umfassenderem, in die Existenz des Menschen Greifenden gehört, eben eine „limitische Struktur“. ...

Die limitische Struktur grenzt im idealtypischen Fall die „Kultur“ nicht als eine Form der Lebenshaltung ab gegen andere Formen, die auch als „Kulturen“ gelten könnten, sondern sie involviert „Kultur“ schlechthin als die eigene, d. h. als gültigen Kosmos, demgegenüber alle anderen „Kulturen“ als eigentlich untermenschlich gelten. „Andere Kulturen“ sind sie nur für den Kulturforscher, mit seinem breiteren kasuistischen Überblick, nicht jedoch für den Eingeborenen. Erst allmählich und mühsam wird gelernt, daß das „Andere“ auch Menschenähnlichkeit hat. (W.E. Mühlmann 1985, 19).

Feindschaft schließlich gibt es sowohl im Zeichen der Andersheit als auch in dem der Fremdheit. Der Andere ist als Feind der Rivale; in diesem Fall ist auch Krieg eine Form der Partnerschaft, die Nähe voraussetzt und mögliche Allianz

nicht ausschließt. Der Fremde dagegen ist als Feind entweder das Subjekt oder das Objekt von Raubüberfällen mit dem Ziel der bedingungslosen Unterwerfung, Versklavung oder gar Vernichtung. Allianz ist hier ausgeschlossen. Es gibt aber auch den Sonderfall einer Kontraidentifikation auf individueller oder auf kollektiver Ebene, die Personifikation einer Identifikation „gegen“.¹ Der zum Feind gesteigerte Fremde wird zum Inbegriff all dessen, was die eigene Identität bedroht. Solche kollektive Konstruktion von Feindbildern geht einher mit der Blockierung des dritten Aspekts: der Übersetzung.²

1. Was ist ein Fremdheitskonzept?

Fremdheit ist das notwendige und unausweichliche Korrelat von Zugehörigkeit, also eine Funktion der menschlichen Gruppenbildung. Ebenso vielfältig wie die Formen und Strukturen dieser Gruppenbildung, so läßt sich vermuten, sind daher die Formen und Strukturen der Fremdheit. Fremdheit und Zugehörigkeit sind zwei Seiten desselben Prozesses der Gruppenbildung oder „Pseudospeziation“.³ Steigerungen der Zugehörigkeit oder „Ethnizität“, z. B. nationalistische Tendenzen und Bewegungen, führen regelmäßig zu Verschärfungen der Fremdheitskonzepte, zu Fremdenablehnung und Fremdenhaß. Die „Generatoren“ von Zugehörigkeit sind gleichzeitig auch die Generatoren von Fremdheit. Da dieser Prozeß von Gesellschaft zu Gesellschaft verschieden abläuft und höchst unterschiedliche Strukturen ausbildet, sind sie kulturell spezifisch. Daher ist es sinnvoll, nach spezifisch ägyptischen Konzepten von Fremdheit zu fragen und bei dieser Untersuchung von den spezifisch ägyptischen Strukturen und „Generatoren“ von Zugehörigkeit auszugehen.

1.1. Dichte und lockere Strukturen

Zugehörigkeitsstrukturen können eher locker, und sie können eher eng sein. Im ersten Falle spricht man von „loose“, im zweiten von „tight societies“.⁴ Man muß

¹ Bei I. Eibl-Eibesfeldt (1975) wird zwischen Fremdheit und Feindschaft nicht unterschieden. Die Faktoren der Gruppenbindung nach innen („Liebe“) erzeugen nach außen nicht nur Fremdheit, sondern Feindschaft („Haß“). Ohne Haß nach außen gewinnt eine Gruppe keinen inneren Zusammenhalt. Ich halte diese Konstruktion, die stark an C. Schmitt und seine über die Freund-/Feind-Unterscheidung gewonnene Begriffsbestimmung des „Politischen“ erinnert, für reduktionistisch. Feindschaft ist ein Sonderfall von Fremdheit, und Fremdheit ist immer im Zusammenhang mit „Übersetzung“ zu sehen.

² Dieses Phänomen gehört in den Zusammenhang einer „Theorie des unkommunikativen Handelns“, vgl. A. u. J. Assmann (1990).

³ Vgl. E. H. Erikson (1966).

⁴ P. Pelto (1968), vgl. J. W. Berry (1977).

sich „Lockerheit“ und „Dichte“ als Pole auf einer Skala vorstellen. Der Ort einer Gesellschaft auf dieser Skala scheint mit dem Grad ihrer Seßhaftigkeit zusammenzuhängen. Nomadische Gesellschaften weisen eine lockere, seßhafte dagegen eine dichte Zugehörigkeitsstruktur auf. Ägypten gehört in jedem Falle zu den ausgesprochen „dichten“ Gesellschaften und zwar aus zwei Gründen. Der eine Grund liegt in der Seßhaftigkeit, die in Ägypten nicht nur eine mehr oder weniger selbstverständliche Lebensform darstellt, sondern zur Ideologie gesteigert wird. „Stadtgott“ und „Grab“ sind die Exponenten dieser Ideologie, die den Einzelnen an seinen Ort bindet. Der andere Grund liegt in dem ägyptischen Personbegriff, der durch Nichtautarkie gekennzeichnet ist. Nicht „Selbständigkeit“, sondern „Eingebundenheit“ ist das ägyptische Ideal. Leben heißt nach ägyptischer Vorstellung: Bindungen eingehen; Bindungen der Familie, der sozialen Verantwortung, der beruflichen Beauftragung, Bindungen der Treue und des Gehorsams sowie der Fürsorge und Verantwortung. Man gewinnt Persönlichkeit nur in bezug auf andere und zwar in einem hierarchischen Ordnungsgefüge, das ich mit dem Begriff der „vertikalen Solidarität“ kennzeichne. Ebenso wichtig ist in diesem Zusammenhang aber auch ein anderer Aspekt der Eingebundenheit, den ich „konnektive Gerechtigkeit“ nenne. Mit diesem Begriff umschreibe ich das ägyptische Axiom des „Füreinander Handelns“: „Handeln für den, der gehandelt hat“. Nach ägyptischer Vorstellung ist der sogenannte Tun-Ergehen-Zusammenhang eine Sache des sozialen Gedächtnisses. In einem Text aus dem frühen 2. Jahrtausend heißt es: „Zu wem kann ich heute reden? Man erinnert sich nicht des Gestern, man handelt nicht für den, der gehandelt hat heutzutage. Zu wem kann ich heute reden? Die Brüder sind böse, man nimmt Zuflucht zu Fremden für Zuneigung des Herzens. ... Zu wem kann ich heute reden? Es mangelt an einem Vertrauten, man nimmt Zuflucht zu einem Fremden, um ihm zu klagen.“⁵ Dieser Text handelt von der Entstehung von Fremdheit durch soziales Vergessen. Es gibt keinen Vertrauten mehr, man muß sich an Fremde wenden. ... Der Einzelne wird zum Fremdling inmitten einer Gesellschaft, die das Gedächtnis verloren hat. Zugehörigkeit ist also nach ägyptischer Auffassung keine natürlich gegebene, sondern eine durch kulturelle Anstrengungen aufrechtzuerhaltende Struktur, eine Leistung des sozialen Gedächtnisses. Als solche aber wird Zugehörigkeit zu einem Wert ersten Ranges gesteigert. Daher kann man von einer besonders „dichten“ Zugehörigkeitsstruktur sprechen.

1.2 Enge und weite Zugehörigkeitshorizonte

Zugehörigkeitsstrukturen können, vollkommen unabhängig von der Frage ihrer Intensität, den Einzelnen in einen engeren oder weiteren Horizont von Gemein-

⁵ pBerlin 3024, 115f. ed. A Erman (1896). Zahlreiche neue Übersetzungen, vgl. E. Hornung (1990), S. 115.

schaft einbinden. Der engste Horizont ist die Familie, worunter jedoch ebenfalls wieder Gruppierungen verschiedener Größenordnung verstanden werden. Selbstverständlich ist jedes Individuum in mehrere solche Zugehörigkeitshorizonte gleichzeitig eingebunden. Entsprechend vielen Erscheinungsformen von Nichtzugehörigkeit oder Fremdheit sieht sich auch jedes Individuum ausgesetzt. Man kann sich im Kleinhorizont von Familie, Verein oder Berufsgruppe fremd sein und doch im Großhorizont der Ethnie, Nation oder Religion zusammengehören. Je weiter der Zugehörigkeitshorizont, desto blasser ist seine natürliche Evidenz, und desto größer ist seine Angewiesenheit auf kulturelle Generatoren von Identität. In diesem Raum sich überlagernder und kreuzender Zugehörigkeitsstrukturen gibt es aber in der Regel Schwerpunktbildungen und Prioritäten. Als Nationalismus z. B. wird eine Bewegung verstanden, die die ethnopolitische Zugehörigkeit zur schlechthin prioritären, alle anderen Zugehörigkeiten ausstechenden erklärt.⁶

Generatoren von Identität sind Faktoren, auf die eine Gruppe ihre Zusammengehörigkeit zurückführt. Diese Faktoren können ganz verschieden sein: Abstammung, Sprache, Religion, Territorium, Geschichte usw.; wichtig ist nur, daß sie den Mitgliedern der Gruppe bewußt sind. Es gibt auf diesem Gebiet keine natürliche Determination. Alles kann einer Gruppe zum Symbol und Generator von Zugehörigkeit werden, und ebenso kann ein Faktor, der im einen Kontext die zentrale Rolle spielt, in einem anderen nebensächlich oder geradezu abwesend sein. Bei Herodot wird eine Geschichte erzählt, die auf die Faktoren eines ethnopolitischen Zugehörigkeitsbewußtseins im antiken Griechenland ein sehr kennzeichnendes Licht wirft. Gegen Ende der Perserkriege hielt sich Alexandros von Mazedonien als Unterhändler in Athen auf, um die Athener zu einem Bündnis mit dem Perserkönig zu überreden. Die Athener schoben aber die Verhandlung hinaus, „weil sie wußten, daß man in Sparta von der Ankunft des persischen Gesandten und dem beabsichtigten Verträge hören und schleunigst Gesandte schicken würde. Sie hatten daher absichtlich gewartet, um den Spartanern ihre wahre Gesinnung vor Augen zu führen“. Zunächst erhält Alexandros eine scharfe Absage, dann bekommen die mißtrauischen Spartaner ihre Lektion. „Und dann ist da das Griechentum (τὸ Ἑλληνικόν), nämlich die Gleichheit des Blutes und der Sprache (ἴμααιμόν τε καὶ ὁμόγλωσσον), die gemeinsamen Heiligtümer und Riten und die gleichgerichteten Sitten (ἡθεῖά τε ὁμότροπα).“⁷ Dieses Zugehörigkeitsbewußtsein stützt sich also auf Gemeinsamkeiten der Abstammung, Sprache, Religion und Lebensform als Brennpunkten und Generatoren von Identität. Was in dieser Aufzählung fehlt, sind die politische Einheit und das gemeinsame Territorium. Die pan-hellenische Identität, die in den Perserkriegen wo nicht entsteht, dann doch hervorgekehrt und aufgewertet wird, ist in politischer und territorialer

⁶ Vgl. hierzu A. D. Smith (1986); B. Anderson (1983).

⁷ Herodot VIII 144, vgl. M. Finley (1975), 120–33.

Hinsicht polyzentrisch und verstreut. Es ist überhaupt fraglich, ob sich mit dieser panhellenischen Identität, diesem „Hellenikon“ der Begriff einer gemeinsamen Zusammengehörigkeit im Sinne von „Volk“, griechisch ἔθνος oder λαός oder δῆμος, verbindet. Es sind viele ἔθνη und viele politische Einheiten, die sich unter dem Oberbegriff des Griechentums zusammengehörig fühlen. Wir haben also eine gestufte politische Zugehörigkeitsstruktur vor uns. Zunächst gehört man seiner Polis zu und darüber hinaus, in zweiter Linie, dem Griechentum. Entsprechend abgestuft ist die Fremdheitsstruktur. Ein Fremder ersten Grades, sozusagen, wäre der Angehörige einer anderen Polis, ein Fremder zweiten Grades ein Nicht-Griecher, der als solcher definiert ist durch Abweichungen der Abstammung, Sprache, Religion und Lebensform. In der Situation äußerster äußerer Bedrohung bekennen sich die Athener zur Zugehörigkeit zweiten Grades, zum Griechentum als der vorrangigen Identität (entsprechend der Devise „Ich kenne nur noch Deutsche“). Das Griechentum als Ausdruck eines vorrangigen Zugehörigkeitsbewußtseins entsteht erst in der Bedrohung durch die Perser, also in der Situation einer historischen Herausforderung. Man kann sich fragen, ob nicht Ethnizität, also die Ausbildung einer kollektiven Identität, die auf der Gemeinsamkeit von Abstammung, Sprache, Religion und Lebensform beruht, immer in Reaktion auf vergleichbare Herausforderungen entsteht.

2. Generatoren von Zugehörigkeit (Identität) in Ägypten

Wenn man die von Herodot genannten griechischen Generatoren von Identität einmal versuchsweise auf die ägyptische Gesellschaft anwendet, kommt man zu ganz anderen Resultaten.

a) *Abstammung* bildet im ägyptischen Denken keinen kollektiven Identitätsfokus. Mythen, die – wie etwa in Israel – die Vielzahl der Stämme und Völker genealogisch ordnen und auf verschiedene Stammväter zurückführen, sind nicht bekannt. Man darf daher vermuten, daß auch im ägyptischen Fremdheitskonzept die Frage der Abstammung – also „rassische“ Gesichtspunkte – keine oder jedenfalls keine vorrangige Rolle spielen.

b) *Sprache*

Daß die Ägypter eine gemeinsame Sprache, aber verschiedene Dialekte sprachen, erscheint außer Zweifel. Die ägyptische Schrift spiegelt dialektale Varianten nicht wider. Erst im Koptischen treten sie hervor. Wir müssen aber in allen Perioden der ägyptischen Sprachgeschichte mit entsprechenden Dialekten rechnen.⁸ Die Frage ist, ob sie groß genug waren, um die interlokale Verständigung zu erschwe-

⁸ Vgl. Osing (1973), 1074f.

ren oder gar zu verunmöglichen. In der für unsere Fragestellung hochbedeutsamen Sinuhe-Erzählung, auf die wir noch mehrfach zurückkommen müssen, vergleicht sich der Held – ein Höfling, der im Zusammenhang der Ereignisse um die Ermordung Amenemhets I. aus Ägypten ins syro-palästinensische Ausland flieht – in seiner vollkommenen Orientierungslosigkeit mit der Situation eines Mannes aus Elephantine im Delta oder eines Deltabewohners im äußersten Süden. Was ist das *tertium comparationis* dieses Vergleichs? Warum fühlt sich der Elephantiner im Delta in der Fremde? Ist es denkbar, daß sich die Bewohner der äußersten Landesteile sprachlich nicht verständigen konnten? In genau diesem Sinne hat 700 Jahre später, in der Ramessidenzeit (13. Jh. v. Chr.), der Verfasser der „Literarischen Streitschrift“ (Pap. Anastasi I) diesen Vergleich verwendet: „(Dein Gerede,) es gibt keinen Fremdsprachigen, der es erklären könnte. Es ist wie die Unterhaltung eines Deltabewohners mit einem Mann aus Elephantine“.⁹

In der Sinuhe-Erzählung wirbt der Beduinenhäuptling Amunenschi um den Auswanderer Sinuhe mit dem Versprechen: Du wirst die Sprache Ägyptens hören. Er stellt ihm in Aussicht, daß er an seinem Hof auf Landsleute treffen wird. Von diesen Landsleuten ist aber im weiteren nicht die Rede. Sinuhe folgt Amunenschi, hält sich aber an ihn und seine Familie und nicht etwa an die Ägypter. Die Tatsache, daß er in der Fremde auf „Landsleute“ trifft, wird nicht als narratives Motiv entfaltet, spielt also keine Rolle.

c) Religion

Es ist sehr fraglich, ob wir ein Recht haben, von „der“ ägyptischen Religion zu sprechen. Wahrscheinlich gab es eine gesamtägyptische und zahlreiche lokale Religionen. Vermutlich nahmen im Lauf der ägyptischen Geschichte erstere an Bedeutung zu und letztere entsprechend an Bedeutung ab, so daß man mit bezug auf das Mittlere und Neue Reich mit sehr viel größerem Recht von „der“ ägyptischen Religion sprechen kann als mit bezug auf das Alte. Zur Spätzeit hin nahm aber der Regionalismus wieder zu. Das hat politische Gründe. Die „gemeinsame“, gesamt-ägyptische Religion interlokaler Geltung hängt mit der Institution des pharaonischen Königtums in engster Weise zusammen, sie bildet nicht nur eine Art Staatsreligion, sondern der Staat ist die Institutionalisierungsform, gewissermaßen die „Kirche“ dieser Religion. An ihrer Spitze steht der Pharao als Sohn und Repräsentant des Schöpfer- und Sonnengottes, der wiederum an der Spitze des ägyptischen Pantheons steht. Die politische Einheit des Landes fungiert als ein Ordnungsparameter, der in die Vielzahl der Kulte eine gemeinsame Struktur bringt und sie zu einer „ägyptischen Religion“ jenseits aller regionalen Ausprägungen integriert. Mit dem Zerfall der politischen Einheit schwächt sich auch die religiöse Integration ab zugunsten der Vielheit. Die Religion stellt daher zumin-

⁹ pAnastasi I 28,6 vgl. H. W. Fischer-Elfert (1986), 238, 242 (q).

dest von Haus aus keinen starken Brennpunkt interlokaler Zusammengehörigkeit dar und entsprechend auch keinen Generator von Fremdheit. Interessanterweise ändert sich das jedoch in der Spätzeit. Das spätägyptische Bild des Fremden sieht im Ausländer in erster Linie den Religionsfrevler, Tabuverletzer und Tempelschänder. Hier scheinen die heiligen Tiere eine ähnliche Rolle gespielt zu haben wie die sprichwörtlichen heiligen Kühe in Indien während der englischen Kolonialzeit. Die heiligen Tiere und die verschiedenen, regional differenzierten Speise- und sonstigen Tabus entwickeln sich zu ethnischen Zentralsymbolen und kollektiven Identitätsbrennpunkten erster Ordnung. Auch stößt man jetzt in verschiedenen Quellen auf einen Mythos des zum Feind gesteigerten Fremden, der ihn als „miaros“, als Aussätzigen, Unreinen, als befleckten Beflecker abstempelt, den man aus dem Lande jagen muß, um im Zustand der Reinheit, Heiligkeit und Gottesnähe leben zu können. Uns ist dieser Mythos in der biblischen Exodus-Erzählung bekannt, die ihn auf den Kopf stellt, indem sie aus den Vertriebenen zurückgehaltene Auswanderungswillige macht und das Motiv der Befleckung, zehnfach gesteigert, von den Fremden auf die Ägypter selbst überträgt. In Ägypten geht dieser Mythos auf Erfahrungen der Hyksos-, vor allem aber der Amarnazeit zurück und entwickelt sich, angereichert durch verschiedene traumatische Erfahrungen von Eroberungen, Plünderungen und Besatzungen, zu einem zentralen Element spätägyptischer Kollektiv-Symbolik.¹⁰

d) Lebensform

Gab es eine gemeinsame ägyptische Lebensform? Und war sie so ausgeprägt, daß Abweichungen von dieser Gesittung als unägyptisch, fremd empfunden wurden? Schon die erste Frage wird man eher mit „nein“ beantworten. Was wir als „die ägyptische Lebensform“ einschätzen würden, jene Gesittung, wie sie in den Lebenslehren entworfen und vermittelt wird, kennzeichnet die Lebensform der höheren Stände. Hierzu gehört erstens die Ethik der Ma'at, die eine typische Oberschichten-Ethik ist: eine Ethik des Helfens und Schützens, der Verantwortung und Selbstzurücknahme¹¹; hierzu gehört zweitens eine höchste Verfeinerung der Manieren, der Diskretion und Höflichkeit; und hierzu gehört drittens ein durch Kosmetik, Kleidung und Körperpflege angestrebtes Schönheitsideal. Durch all das hebt sich die ägyptische Oberschicht ebenso von den Ausländern wie von den einheimischen Unterschichten ab. Auch hier also gibt es genug Fremdheit im Eigenen, um die äußere Fremdheit zu relativieren. Man hat immer wieder das karikaturistische Element in den ägyptischen Fremdvölkerdarstellungen hervorgehoben und dabei völlig übersehen, daß die Kunst denselben scharfen, karikierenden Blick auch auf die eigenen Unterschichten richtet.¹²

¹⁰ Vgl. J. Yoyotte (1963) und D.B. Redford (1986), 276–96.

¹¹ Vgl. J. v. d. Driesch (1959); Verf. (1990); E. Brunner-Traut (1990); V. Herrmann (1990/91).

¹² Vgl. K. R. Weeks (1970).

Man kann aber auch hier davon ausgehen, daß sich die Trägerschicht der ägyptischen Lebensform im Laufe der Zeit verbreitert und sich im gleichen Zuge eine Vorstellung herausbildet von dem, was in einem allgemeinen, nicht-standesspezifischen Sinne ägyptisch ist. Es sieht auch so aus, als hätten sich in Ägypten niemals spezifisch unter- und mittelständische Lebensformen in Kontradistinktion zur Beamtenaristokratie herausgebildet, sondern als hätte die Elite als Träger der ägyptischen Kultur und Identität schlechthin gegolten und sie gewissermaßen stellvertretend für alle repräsentiert und realisiert.

Erst in der Spätzeit entwickelt sich im Zusammenhang mit einer allgemeinen „Klerikalisierung“ der Kultur eine stark von religiösen Tabus, insbesondere Speise- und Reinheitsvorschriften geprägte Lebensform, die, ähnlich wie die jüdische Halakha, einen exklusiven, den Umgang mit Fremden erschwerenden und daher fremdheitsverstärkenden Charakter hat. Bei Herodot und in der biblischen Josephsgeschichte lesen wir, daß die Ägypter keine Tischgemeinschaft mit Ausländern zuließen.¹³ Der einzige ägyptische Text, dem man ähnliche Dinge entnehmen kann, ist die Piye-Stele. „Die Könige ... konnten den Palast nicht betreten, denn sie waren unbeschnitten und aßen Fisch, was ein Abscheu des Palastes ist. Nur König Namart betrat den Palast, denn er war rein und aß keinen Fisch.“¹⁴ Ein halbes Jahrtausend früher dagegen, in der Ramessidenzeit, wird in der Hochzeitsstele Ramses' II. eigens hervorgehoben, daß die ägyptischen und die hethitischen Soldaten zusammen gegessen und getrunken hätten.

<i>wmm=sn swr=sn n-zp,</i>	sie aßen und tranken zusammen
<i>juw=w m jb w^c mj snw</i>	sie waren ein Herz und eine Seele wie Brüder
<i>nn knjw w^c r smmw=f</i>	ohne daß einer dem anderen grollte
<i>htpw snsmw r-jmjtw=sn</i>	vielmehr herrschte Frieden und Bruderschaft unter ihnen. ¹⁵

e) Territorium

Die Physiognomie der ägyptischen Flußoase ist so ausgeprägt und so ungleich allem, was der Ägypter außerhalb ihrer natürlichen Grenzen erfahren konnte, daß die heimische Landschaft unweigerlich zum Brennpunkt eines starken Zugehörigkeitsgefühls werden mußte. So wundert es nicht, daß etwa die asiatische Landschaft – z. B. in den Schulhandschriften – in allen Farben des Schreckens und der Fremdheit geschildert wird. Die natürlichen Grenzen fallen aber zur Zeit der Abfassung dieser Texte mit den politischen nicht zusammen. Daher muß jeder Soldat und Offizier damit rechnen, in eine asiatische Garnisonsstadt versetzt zu werden. So werden die Schrecken der asiatischen Landschaft zu einem Topos, mit

¹³ Herodot II. 4; Gen. 43, 32. W. Helck, LÄ II, 311 hält das für allgemeine Regel, nicht erst spätägyptische Entwicklung.

¹⁴ Piye-Stele § 26 ed. N. C. Grimal (1981), 176–79. Zum Fisch-Tabu s. n. 530. Vgl. Plutarch, *De Iside*, cap. 32.

¹⁵ Ch. Kuentz (1925), 218.

dem diese Schriften die Jugend vom Soldatenberuf ab- und für den Schreiberberuf anwerben wollen. Im Interesse dieser Werbung wird die Fremdheit der asiatischen Landschaft zweifellos übertrieben.¹⁶ Auch in diesem Zusammenhang mag der Vergleich des desorientierten Sinuhe mit einem Mann aus dem Delta in Elephantine oder umgekehrt einschlägig sein. Auch innerhalb der natürlichen Grenzen Ägyptens gab es kontrastierende Landschaftsbilder. Auch hier gilt also: Fremdheit im Eigenen relativiert die Grenze nach außen.

f) Politische Einheit

Die politische Zugehörigkeit bildet in der ägyptischen Welt zumal des Mittleren Reichs den entscheidenden Brennpunkt kollektiver Identität. Sie wird geradezu zu einer Art Religion gesteigert, dem Loyalismus. Entsprechend wird auch die Nichtzugehörigkeit verschärft: zum Feindbild des Rebellen. Dieses Feindbild macht jedoch keinen Unterschied zwischen Ausländern und Ägyptern, äußeren und inneren Feinden.¹⁷ Auch die Feinde „rebellieren“ gegen den Herrschaftsanspruch Pharaos. Die „Ächtungstexte“, magische Bannformeln im Zusammenhang eines Exsekurationsritus, wenden sich sowohl gegen fremdländische Fürsten mit ihrem Gefolge als auch gegen „alle Ägypter: Männer, Eunuchen, Frauen und Beamte“,

die rebellieren (*sbjtsnj*), Ränke spinnen (*w3tsnj*) oder kämpfen werden (*h3tsnj*), die auf Rebellion oder Kampf sinnen (*ddw h3=sn*, *ddw sbj=sn*), jeder Rebell, der auf Rebellion sinnt (*sbj nb dduw sbj=f*) in diesem ganzen Land.¹⁸

Die magische Verfluchung ist ein Akt der Exkommunikation. Daß er unterschiedslos auf In- und Ausländer angewandt wird, zeigt, daß man auch dem Ausländer eine Art von Zugehörigkeit unterstellt bzw. den Loyalitätsanspruch Pharaos über die politischen Grenzen hinaus ausdehnt. Noch gibt es keine völkerrechtlich fundierte Möglichkeit der Unterscheidung zwischen Außen und Innen. Wer sich zu Pharao bekennt, ist innen, gleichgültig, ob er in Aleppo oder in Assiut wohnt; wer sich von ihm abwendet, ist außen.

Die Erzählung des Sinuhe kann als so etwas wie ein literarisches Experiment gelten, um die Frage der politischen Zugehörigkeit unter Laborbedingungen zu testen. Die Frage lautet: Was wird aus einem Ägypter, der sich der politischen Zugehörigkeit durch Auswanderung entzieht? Sinuhes Exodus aus der ägypti-

¹⁶ „The hardships of a soldier's life“: pAnastais III, 5.5–6.2 = pAnastasi IV, 9.4–10.1; vgl. pChester Beatty IV vso. 5.6–6.1; V, rto., 7.4–7; oDer el Medine 1030, s. R. A. Caminos (1954), 91–95. Das Thema der asiatischen Landschaft kommt bereits in der Lehre für Merikare (E 91–94) vor, s. F. J. Quack (1992), 55 f., ferner P. Seibert (1967), 87–94; A. Loprieno (1988), 22–24.

¹⁷ Vgl. D. Valbelle (1990), 47 f.

¹⁸ K. Sethe (1926), 5. Der Mirgissa-Fund ist noch unpubliziert, vgl. G. Posener, in: *Syria* 43, 277–87. Holzfigürchen aus Abusir und Giza, s. G. Posener (1987), 2 Anm. 1 und 2. A. M. Abu Bakr, J. Osing (1973); J. Osing (1976).

schen Welt unterwirft seine Zugehörigkeitsstruktur einem Test: welche Aspekte seiner Trennung erweisen sich auf die Dauer als untragbar und rufen ihn in die Heimat zurück? Die Trennung von Herkunft und Abstammung ist kein Problem. Sinuhe heiratet die Tochter des Häuptlings und gründet einen eigenen Stamm. Die Trennung von der Sprache ist nicht weiter dramatisch, weil es an Ammunen-schis syrischem Hof Ägypter und Dolmetscher gibt und im Ausland Ägyptisch zumindest beherrscht wird. Was die Trennung von der Religion angeht, so fühlt Sinuhe sich auch oder vielmehr gerade außerhalb der staatlich institutionalisierten ägyptischen Religion jenem „unbekannten Gott“ besonders nahe, auf dessen Plan er seine Flucht zurückführt. Das Ausland erscheint als ein Raum besonderer Gottesnähe, die im Inland nur über vermittelnde Instanzen, aber niemals in dieser Unmittelbarkeit erfahrbar ist.¹⁹ Die Trennung von der ägyptischen Lebensform spielt ebenfalls keine besondere Rolle. Sinuhe hat nicht die geringsten Schwierigkeiten, äußerlich zum Asiaten zu werden und innerlich am ethischen Ägyptertum und seinen Grundsätzen festzuhalten. Die Trennung vom heimischen Territorium: die fremde Landschaft spielt in der Erzählung keine Rolle. Den entscheidenden Brennpunkt bildet in der Tat die politische Zugehörigkeit: zuletzt ist es ein Brief Pharaos, der ihn zurückholt. Dabei geht es jedoch um etwas anderes. Das entscheidende Ziel von Sinuhes plötzlich erwachter Sehnsucht ist nicht der König, sondern das Grab in der Heimatstadt, und dieses Ziel ist nur über den König zu erreichen. Der Fall ist ägyptisch gesehen völlig klar und läßt sich hundertfach bestärken und bestätigen: der entscheidende Brennpunkt von Zugehörigkeit in Ägypten ist das Grab. Die Geschichte des Sinuhe führt dem Leser vor Augen, daß man u. U. im Ausland leben, unter keinen Umständen aber im Ausland sterben kann. Erst beim Gedanken an den Tod überkommt Sinuhe der Schrecken der Fremde.

II. Heimat, Grab, Stadt

1. „Der Ort, an dem mein Herz weilt“: das Grab als Fokus der ägyptischen Beheimatung

„Der Schrecken der Fremde“ ist ein ägyptischer Begriff:

„So wahr ihr das Leben liebt und den Tod vergeßt,
sollen eure Stadtgötter euch loben,
sollt ihr den Schrecken eines anderen Landes nicht schmecken (*nn dp=tn snd.tn.t kjj t3*)
sondern sollt begraben werden in euren Gräbern
und eure Ämter euren Kindern überweisen ...²⁰

¹⁹ Vgl. hierzu Verf. (1992), 57–63.

²⁰ Urk IV 965–6.

Er gilt nicht der Fremde als solcher, sondern der Vorstellung, in ihr zu sterben und begraben zu werden. Das ist der kulturelle Abscheu schlechthin.²¹ Der Ägypter braucht „Heimat“, um darin begraben zu werden. Die ägyptische Zugehörigkeitsstruktur ist von Totenglauben und Unsterblichkeitshoffnungen geprägt.

Der ideale Ort des Grabes ist der Geburtsort. „Was ist größer als das Beisetzen meines Leichnams in dem Lande, in dem ich geboren bin?“ so formuliert Sinuhe die entscheidende Einsicht, die ihn auf dem Höhepunkt seiner ausländischen Karriere in die Heimat zurücktreibt.²² In einem 2000 Jahre späteren Text, der aber auf ältere Vorbilder zurückgeht, im demotischen Mythos vom Sonnenaugen lesen wir dieselbe Lehre. „Denn was auch auf Erden ist, nichts liebt man mehr als seine Geburtsstätte, d. h. den Ort, an dem ich hier geboren bin“, sagt der Affe Thot zu der fernen Göttin, die Ägypten im Zorn verlassen hat, und die er zur Rückkehr in die Heimat bewegen möchte. Dafür muß er ihr das „Prinzip Heimat“ ausmalen und fährt fort: „ihr Ort ist ihnen auch auf ihren Gebär-Ziegel in Ägypten gesetzt worden. Es pflegt den Göttern des Deltas zu geschehen, welche in Oberägypten sind, daß er ihren Ort gesetzt (bestimmt) hat, indem er ‚sich öffnet‘ nach dem Delta. Es geschieht, daß er (der Schöpfergott) das Herz der Götter und Menschen auf ihren Ruheplatz (das Grab) gelenkt hat, den Ort, wo sie geboren sind, und wo sie auch zur Ruhe gehen. Das geschieht nicht nur den Menschen, (sondern) er läßt es (auch) allem, was auf Erden ist, geschehen, wenn sie an ihrem Ort bleiben, d. h. an dem Ort, an dem sie geboren sind ...“²³

²¹ Paradigmatisch für diese Einstellung ist der Bericht des Sabni, der sich in den Inschriften seines Grabes rühmt, den Leichnam seines Vaters Mehu unter großen Gefahren aus dem Ausland heimgeführt und bestattet zu haben (Urk I, 134, 13ff.; 135, 14ff.). Vgl. A. Roccati (1982), § 205, S. 217f.

²² Erik Hornung (1992), 127 möchte diesen Satz verstehen als „in der Erde, aus der ich wiedergeboren werden möchte“; aber dieses Verständnis erscheint mir im Licht der Parallelstellen, besonders aus dem Mythos vom Sonnenaugen, nicht besonders naheliegend. Außerdem hat das Pseudopartizip keinen finalen Sinn. In der Sache geht es aber natürlich um Wiedergeburt und Erneuerung. Indem sich durch das Begräbnis im Heimatort die Lebenslinie gewissermaßen zur Kreisbahn rundet, wird der Eingang in die Zyklichkeit der kosmischen „Erneuerungszeit“ ermöglicht. Der Wunsch nach Begräbnis am Geburtsort läßt sich inschriftlich zum ersten Mal in der 6. Dynastie belegen. Djau aus Abydos erklärt in seiner Grabinschrift:

Ich habe mir „dieses“ (sc. Grab) im Gau von Abydos angelegt ... aus Liebe zu dem Gau, in dem ich geboren wurde von der königlichen Haremsdame Nebet für meinen Vater, den Fürsten und Gottesgeliebten Chui (Urk I, 118f.)

Vieles spricht dafür, daß dieses Bekenntnis zur Verwurzelung im eigenen Lebensraum einem sich erst im Laufe des späteren AR ausbildenden Lebensgefühl entspringt, das sich dann in der 1. Zwischenzeit und im MR zur beherrschenden Mentalität entwickelt. Vgl. hierzu die brillanten Beobachtungen und Interpretationen von S. Seidlmayer (1990), 398–412.

²³ Pap. Leiden I 384, 5,14–21: F de Cenival (1988), 12f.; E. Brunner-Traut (⁸1989), 155ff. Nr. 17, 314f. Demotische Paralleltex-te: pTebt. Tait 8 und pLille o.N.: M. Smith (1984).

Dieser Gedanke wird dann auch poetisch ausgeführt:

Du fällst auf deine Tenne,
 du findest deine Sykomore –
 so spricht Psais zu seinem Liebling.
 Du stirbst in deinem Dorf, in dem du geboren bist.
 Du findest dein Begräbnis, du wirst bestattet und gehst zur Ruhe
 in deinem Sarge, welches deine Sykomore ist, von der er gesprochen hat.
 Und ferner: wenn ein Krokodil alt geworden ist an irgendeinem Ort,
 so will es in dem Kanal sterben, welcher seine Stadt ist.
 Wenn eine Schlange sich ausruhen will,
 so sucht sie ihr Loch, um hineinzukriechen.²⁴

Das Grab bildet den stärksten Brennpunkt von Identität und Zugehörigkeit. Die Stadt ist der Ort des eigenen Grabes und der Gräber, für die man als Nachfahre zuständig ist.²⁵ Der Sinn dieser Vorstellung vom Begräbnis am Heimatort ist, daß auf diese Weise auch der Tote nicht aus der Zugehörigkeitsstruktur herausfällt, sondern in die Gemeinschaft einbezogen bleibt. Die Formen dieser Einbezogenheit sind vielfältig. Die wichtigste, aber auch kurzlebigste und unsicherste Form ist der organisierte Totenkult; er dürfte in den seltensten Fällen ein oder zwei Generationen überdauert haben. Eine andere Form sind die Nekropolenfeste, an denen die Gräber der Vorfahren besucht werden, und die eine Stadt gemeinsam mit ihren Toten begeht. Eine dritte Form ist der spontane und unorganisierte Besuch von Gräbern, von dem zum einen die zahlreichen Graffiti Zeugnis ablegen, die schrifkundige ägyptische Besucher zwar nicht in allen, aber doch in einigen, offenbar berühmten Gräbern hinterlassen haben, worauf aber auch die Inschriften weisen, die sich explizit an die Grabbesucher wenden. Mithilfe des monumentalen, beschrifteten Grabes hält sich der Tote im sozialen Gedächtnis präsent und lebt als Mitglied in den Zugehörigkeitsstrukturen der Gemeinschaft fort, die in erster Linie eine Familien- und Stadtgemeinschaft ist. In der Fremde, wo niemand den Verstorbenen zu Lebzeiten gekannt hat, ist diese todüberdauernde Zugehörigkeit im Medium des Grabes schwieriger; im Ausland, wo ein beschriftetes Grab mangels geschulter Handwerker gar nicht angelegt werden kann und auch niemand die Inschriften lesen könnte, ist sie ganz ausgeschlossen.

²⁴ a. a. O. Vgl. auch *Stundenwachen*, ed. Junker (1910), 87: Spruch zur Libation in der 3. Nachtstunde: „Es geschah, daß der Gott zu seinen beiden Ländern eilte, zum Urort (*bw p3wtj*), an dem er geboren wurde (*msj.f jm* oder: um darin geboren zu werden), an dem er entstand aus Re (*hpr.n.f jm m R'w*). D. h. jeder Gott, wenn ihr Alter eintritt ... dann gehen sie zu den Ländern, in denen sie geboren wurden, dem Urland (*t3 zp tpj*), in dem sie aus Re entstanden sind, wo sie lebten, klein waren und zu Jünglingen wurden.“

²⁵ Nur Residenz und Königsnähe können u. U. eine noch stärkere Zugehörigkeit fundieren, einen noch stärkeren Identitätsfokus bilden. Wahrscheinlich stammen aber 95% der im Residenzfriedhof Begrabenen tatsächlich aus der Residenz.

2. Grab, Heimatbindung und Königsloyalität

Das richtige Begräbnis ist daher für den Ägypter das Begräbnis am Heimatort. Dieses Begräbnis gilt ihm als *summum bonum*, als erstrebenswertestes Ziel. Der ägyptische Ausdruck dafür ist *qrst nfrt*, was die griechischen Texte als *ταφή αγαθή* wiedergeben. Dieses Ziel zu erreichen, ist nun allerdings alles andere als einfach eine Sache persönlichen Bemühens. Dies ist der Punkt, an dem die politische Dimension der grabzentrierten Zugehörigkeitsstruktur ins Spiel kommt. Ein Grab in diesem Sinne, also ein beschriftetes Monumentalgrab, ist nur über den König und auf dem Wege des Königsdienstes zu erhalten. Der König ist der „Herr des Begräbnisses“. Wer dem König den Rücken kehrt, so heißt es in der Sinuhe-Geschichte, für den gibt es kein „Ende“, d. h. kein Grab. In einer Weisheitslehre des MR liest man:

Wer sich dem König anschließt, wird ein Grabherr sein.
 Wer sich dem König widersetzt, für den gibt es kein Grab.
 Sein Leichnam wird ins Wasser geworfen.²⁶
 (...)
 (Darum) tretet ein in die Erde durch das, was der König gibt,
 ruht auf der Stätte der Dauer,
 vereint euch mit der Höhle der Ewigkeit,
 während die Wohnungen eurer Nachkommen die Liebe zu euch bewahren
 und eure Erben auf euren Plätzen bleiben.²⁷

Das hat man ganz buchstäblich zu verstehen. Das Handwerk war in Ägypten königliches Monopol. Daher konnte man nur aufgrund einer königlichen Bevollmächtigung Künstler und Handwerker anstellen. Auf diese Weise verfügte das Königtum über die Mittel, die in den Augen des Ägypters den Weg zur Unsterblichkeit eröffneten und ein Heilsgut allerersten Ranges darstellten. Das Königtum hatte damit ein starkes Unterpand nicht nur für die Loyalität, sondern auch für die Residenzpflicht seiner Untertanen in der Hand, d. h. ein Mittel, den Einzelnen an seine Stadt zu binden. Man muß das auf dem Hintergrund des ägyptischen Dauerproblems der Anachorese, der Arbeitsplatzflucht und Binnenwanderung sehen.²⁸ Dieser ständigen Tendenz zur Abwanderung aufgrund der hohen Besteuerung, der Arbeitsdienstverpflichtungen und sonstiger staatlicher Belastungen wirkt die Ideologie der Heimatverbundenheit entgegen. So wie in der demotischen Erzählung vom Sonnenauge der Affe Thot die ausgewanderte Göttin nach Ägypten zurückholen will, so wirbt die Sinuhe-Erzählung um die Rückkehr der im Zusammenhang der Ermordung Amenemhets I. ausgewanderten Beamten, und so werben die Lehren um Loyalität, also Königs- und Landestreue, und das stärkste

²⁶ „Enseignement Loyaliste“ § 6, 3–4 ed. G. Posener (1976), 29 ff., 93.

²⁷ *Ibid.*, § 7, 1–5, ed. Posener (1976), 32 f., 97–99.

²⁸ Posener (o.J.).

Argument ist immer das Grab in der Heimat. Man darf die handfesten politischen Interessen hinter dieser grabzentrierten Zugehörigkeitsstruktur nicht aus dem Auge verlieren. Auch dem ägyptischen Staat ging es, nicht viel anders als modernen totalitären Regimes, darum, seine Leute bei der Stange zu halten.

3. „Heimatbindung“ und Gottesloyalität

Diese aus der Natur des ägyptischen Leiturgie-Staates²⁹ verständliche Ideologie der Heimatverwurzelung erfährt nun einen Prozeß der Theologisierung, der im Neuen Reich beginnt und in der Spätzeit die ägyptische Mentalität bestimmt. Aus der Staatsloyalität wird eine Religion. An die Stelle des Königs als Herrn des Begräbnisses tritt der Gott, und zwar der Stadtgott. So heißt es im 183. Kap. des Totenbuchs:

Ich bin heute aus der Stadt meines Gottes gekommen: Memphis.
 Sie ist der wahre aller schönen Gaue in diesem Land.
 (...)

 Selig, wer Gerechtigkeit übt für den Gott in ihr!
 Er gibt dem ein Alter, der sie für ihn tut,
 das Werden zu einem Grabherrn,
 dies zu erreichen in einem schönen Begräbnis,
 eine Beisetzung im Heiligen Bezirk.³⁰

In Memphis gilt Ptah, in Theben Amun, und in anderen Städten gelten die jeweiligen Stadtgötter als Herren des Begräbnisses. Daher gilt der Stadtgott, wie es eine späte Weisheitslehre formuliert, als

derjenige, von dem Tod und Leben seiner Bürger abhängen.³¹

An die Stelle des Königsdienstes und der Königsloyalität treten Gottesdienst und Gottesloyalität. Man bleibt seinem Gott treu, wenn man in seiner Stadt bleibt und darin die Maat tut; und der Lohn für ein solches Leben ist ein schönes Begräbnis, das nun ganz in die Hand Gottes gelegt wird. In einem ramessidischen Hymnus heißt es von Amun-Re:

²⁹ Zum ägyptischen Frondienst- oder „Leiturgie“staat (von *leitourgia* „öffentliche Leistung, Dienst“) vgl. Max Weber (³1909), 80–90, der genau wie später Wittfogel die Bedeutung des Wasserbaus stark überschätzt. Nicht die Anlage und Pflege eines hochkomplizierten Bewässerungssystems, sondern das Funktionieren eines nicht minder komplexen wirtschaftlichen Distributionsystems ist entscheidend für die Wohlfahrt des Landes.

³⁰ Vgl. Verf. (1984), 28.

³¹ Pfsinger 28,4; M. Lichtheim (1980), 207; dies. (1983), 162f.

Sein Lohn ist ein schönes Begräbnis
für ein Herz, das mit der Maat zufrieden ist.³²

Jetzt sagt man mit Bezug auf den Gott:

Wer ihm folgt, wird ein Grabherr sein,
der Tod erreicht ihn nicht.
Es stirbt lebensatt und erreicht das Begräbnis,
wer auf seinem Wasser wandelt.³³

In der Praxis bedeutet eine solche Gottes- und Stadtloyalität die Teilnahme an den großen Festen. In der Festteilnahme praktiziert man die stadtbezogene Form der Gotteszugehörigkeit. Zu einer Stadt gehören heißt, zu einem Gott gehören. Zu einem Gott gehören heißt, an seinen Festen teilzunehmen. Die Stadtgemeinschaft konstituiert sich als Festgemeinschaft. Alle größeren Städte haben ihre spezifischen Feste. Auch hierbei spielen die Gräber, der Besuch der Gräber und das Feiern in Gemeinschaft der Toten eine große Rolle. Nur über die Zugehörigkeit zu einer Stadt ist man an die höheren Werte und Ziele wie Gottesnähe, Unsterblichkeit usw. angeschlossen. Jede Stadt vermittelt eine besondere Art von „Glück“.³⁴

Allerdings entwickelt sich auch im Rahmen der Feste eine gewisse Form von Interlokalität. Es gibt Feste, zu denen man aus allen Teilen des Landes pilgert. Das früheste dieser Feste von interlokaler Bedeutung sind die sog. Osirismysterien von Abydos. Jeder Ägypter wünscht sich, an diesem Fest teilzunehmen. Am Beispiel dieses Festes kann man den engen Zusammenhang von Festteilnahme und Jen-seitsschicksal am besten beobachten. Für diesen Zusammenhang entwickeln sich zwei Formen. Die eine besteht darin, Darstellungen der Pilgerfahrt nach Abydos in das Dekorationsprogramm der Gräber aufzunehmen, so daß sichergestellt war, daß ein Grabherr, wo immer er sich auch begraben läßt, über den Tod hinaus der Festgemeinschaft des Herrn von Abydos zugehörig bleibt. Die andere, aufwendigere Form besteht in der Anlage eines Zweitgrabes in Gestalt einer Opferkapelle an der Feststraße in Abydos selbst.

Im NR entwickelt eine Reihe großer Stadt-Feste eine vergleichbare Ausstrahlung, allen voran das Luxorfest in Theben. Die Rolle des *qrj*, „Pilgers“, wird zu einer besonderen Form von Gottesbeziehung und bezeichnet einen Menschen, der das Fremdsein auf sich nimmt, um einem Gott zu folgen, d. h. um an seinem

³² *jw twm.f m qrst nfrt/n jb htp hr m3ct pCH*. Beatty IV rto 8,6–7. Vgl. *ibd.*, 7,4: *mtn.k m qrst nfrt n hsjj rdjw hs n.k prj.f tp t3 m b3 nfr r m33 nb ngrw* „dein Lohn ist ein schönes Begräbnis für den Sänger, der dich preist, auf daß er heraustrete ins Diesseits als vollendeter Ba, um den Herrn der Götter zu preisen“.

³³ CGC 42 231 ed. Jansen-Winkeln (1985), I, 194; II, 543.

³⁴ Vgl. die entsprechenden Loblieder auf Städte: Abydos, Theben, Memphis, wie ich sie in Verf. (1984), 28–35 zusammengestellt habe.

Fest teilzunehmen. Das gilt als fromme Leistung. So liest man in Hymnen der Ramessidenzeit, die man zur „Persönlichen Frömmigkeit“ rechnet:

Ich bin ein Schwacher ihres Ortes,
ein Armer und ein Pilger ihrer Stadt.³⁵
Jeder, der zu deiner Stadt pilgert, der sagt, wenn er von dir scheidet:
Wohl dem, der sich dir anschließt!³⁶

4. Die Stadt (und nicht „Ägypten“) als prioritärer Horizont der ägyptischen Zugehörigkeitsstruktur – der „Stadtfremde“ (und nicht der Ausländer) als die typische Erscheinungsform von Fremdheit

Die 22. Lehre des pInsinger ist überschrieben „die Lehre, den Platz nicht zu verlassen, an dem du leben kannst.“ Sie spiegelt die spätägyptische Mentalität in typischer Weise wider. Die Zugehörigkeitsstruktur ist kleinräumig geworden und auf die Stadt bzw. das Dorf eingegrenzt, wo jeder jeden kennt. Nur dort kann man leben. Aber auch hier gelten als unabdingbare Voraussetzung eine gute Lebensführung und ein daraus resultierender guter Name. Zwar kann der Mensch nur in seiner Stadt leben, und doch „gibt es nicht viele, die wissen, wie sie in ihrer Stadt zu leben haben“.

Die Fremde ist der Ort, an dem man unbekannt ist. Man ist dort geradezu vogelfrei. Nur das Netz althergebrachter Vertrautheit kann den Einzelnen vor den Nachstellungen seiner Mitmenschen bewahren. Auf diesem vogelfreien Status des Fremden beruht der Schrecken der Fremde. In poetisch anmutenden Vergleichen beschreibt Sinuhe dieses Gefühl, in der Fremde beliebigen Nachstellungen ausgesetzt zu sein:

Wahrhaftig, ich bin wie ein *hww*-Stier inmitten einer anderen Herde.
Der Bulle der Herde greift ihn an, das Langhornrind geht gegen ihn los.
(...)
Ein Bogenmann gesellt sich nicht zu einem Deltabauern
und wer könnte den unterägyptischen Papyrus am Gebirge festmachen?³⁷

Man erfährt diese Fremdheit aber nicht erst im Ausland, sondern schon in der Stadt, in der man keine Freunde und Verwandten hat, in der einen niemand kennt. Diese Erfahrung wird ausgemalt in einem Literaturwerk der dritten Zwischenzeit, dem Moskauer Literarischen Brief. Hier schreibt ein seiner Ämter und seines Besitzes beraubter ehemaliger Priester von Heliopolis aus einer Oase, in

³⁵ TT 409: ÄHG Nr. 173, 25f.

³⁶ Hymnus Ramses' III. auf Ämun-Re: ÄHG Nr. 196, 47f.

³⁷ Sinuhe B 117–123, ed. Koch 1990, 48. Sinuhe äußert diese Sätze, nachdem er von einem „Starken“ zum Zweikampf herausgefordert wurde.

die er sich nach mühseligen Wanderungen geflüchtet hat, an einen Freund in Ägypten:

Ich war ständig in einer Stadt, die nicht die meine ist,
einer Siedlung, die ich nicht kenne,
in der Verfassung eines Fremden.

Meine alten Gefährten gab es nicht mehr.

Die ich mir zu neuen Freunden machen wollte,

sie blieben zwar eine Weile neben mir,

aber dann entfernten sich sie wieder von mir.

Es war wegen dessen, was ich war, daß sie meiner Bedürftigkeit ihren Rücken kehrten.³⁸

Daher empfiehlt die spätägyptische Weisheit: „Halte dich nicht in einer Gegend auf, in der du keine eigenen Leute hast. Wenn du aber in einer Gegend bist, in der du keine Verwandten hast, dann ist dein Charakter deine Familie.“³⁹ Der Gedanke, daß der Mensch nur in seiner Stadt leben könne, daß das Leben in der Fremde also nicht als Leben im eigentlichen Sinne gelten kann, gehört zu dem eigentümlich „konstellativen“ Personbegriff der Ägypter. Person im vollen Sinne wird man nach ägyptischer Vorstellung nur im Rahmen und nach Maßgabe der sozialen Bindungen, in denen sich das Leben entfaltet. Was die Ägypter als schlimmstes Übel ansehen, sind die Vorstellungen der Isolierung, Einsamkeit, Selbstgenügsamkeit und Unabhängigkeit. In ihrer Sicht sind das Symptome von Tod, Auflösung und Zerstörung. Leben heißt Interdependenz, Kommunikation, Einbezogenheit in die Beziehungsnetze, aus denen die Wirklichkeit besteht. Man lebt nur mit und durch andere, oder, mit den Worten eines ägyptischen Sprichworts: „Einer lebt, wenn ein anderer ihn leitet“ (*ꜥnh wꜥ sꜥm sw kjj*). Dieser extrem außenbestimmte bzw. „konstellative“ Personbegriff wird jedoch kompensiert durch die Lehre vom Herzen. Das Herz ist nach ägyptischer Vorstellung die Mitte der Person und vermag in Zeiten der Krise wie etwa der Ausbettung aus den sozialen Konstellationen, z. B. bei einem Aufenthalt in der Fremde, die personale Identität gewissermaßen von innen her aufrechtzuerhalten. So heißt es im Papyrus Insinger: „In der Stadt, in der du keine Familie hast, ist dein Herz deine Familie“.⁴⁰

Dieses Sprichwort kann zweierlei bedeuten:

1. In der Fremde hast du niemand, auf den du dich verlassen und dem du dich

³⁸ pMoskau 127, 3, 7–9 ed. Caminos (1977), 38–40, pl. 8. Für das dem einsamen Wanderer entgegengebrachte Mißtrauen verweist Caminos auf die Bemerkungen von W. Ward, *Orientalia* N. S. 31, 1962, 405 f.

³⁹ Anch-Scheschonqi 21.24–25 s. Glanville (1955), 49 cf. p. 53.

⁴⁰ p. Insinger 25.16, vgl. E. de Cenival (1991). Die Lehre des Anch-Scheschonqi verwendet im gleichen Zusammenhang statt „Herz“ ein Wort für „Charakter“: „Der Charakter eines Mannes ist seine Familie“ (Anch-Scheschonqi 11.11). „Für einen Mann, der keine Stadt hat, ist sein Charakter seine Familie (Anch-Scheschonqi 18.13). „Wenn du dich in einer Stadt aufhältst, in der du niemand kennst, ist dein Charakter deine Familie“ (Anch-Scheschonqi 21.25).

anvertrauen kannst, und bist daher auf dich allein angewiesen. Dein Herz ist dein einziger Ratgeber.

2. In der Fremde gibt es niemand, der sich dir aufgrund verwandtschaftlicher Beziehungen verpflichtet fühlt und dir in Konfliktfällen beistehen kann. Dein guter Charakter, d. h. deine Freundlichkeit, Bescheidenheit, Hilfsbereitschaft usw., ist die einzige Möglichkeit, dir die sozialen Bindungen zu schaffen, auf die du angewiesen bist. Wo die natürlich vorfindlichen Bindungen fehlen, vermag das Herz bzw. der gute Charakter eines Menschen solche Bindungen zu schaffen und damit eine Zugehörigkeitsstruktur aufzubauen, die die Situation der Fremdheit überwindet.

Die beiden Deutungen schließen einander nicht aus, sondern bilden vielmehr zusammen den Sinn dieses Sprichworts. Die erste Deutung wird durch die mittel-ägyptische Erzählung vom Schiffbrüchigen illustriert, der durch einen Schiffbruch nicht nur in die Fremde, sondern – wie Robinson – auf eine einsame Insel verschlagen wird, wo er „nur sein Herz zum Gefährten hat“. Der Gott dieser Insel weissagt ihm:

Wenn du tapfer bist und wenn dein Herz fest ist,
dann wirst du deine Kinder umarmen,
deine Frau küssen und dein Haus wiedersehen!⁴¹

Ein „festes Herz“ vermag die Einsamkeit in der Fremde zu überstehen und das aus seinen sozialen Bindungen herausgefallene, gefährdete Selbst aus eigener Kraft zu erhalten. Die zweite Deutung wird durch die Erzählung des Sinuhe illustriert, auf die wir schon mehrfach eingegangen sind. Ein guter Charakter vermag sich auch in der Fremde Freunde zu verschaffen und sogar eine Familie aufzubauen. Allerdings zeigt, wie wir gesehen haben, die Geschichte des Sinuhe auch, daß damit der „Schrecken des Auslands“ nicht endgültig überwunden ist und daß die Angewiesene auf ein Grab am Heimatort den Auswanderer trotz allem wieder in seinen ursprünglichen Lebenskreis zurücktreibt.

Der Ägypter lebte normalerweise in einer Gesellschaft, in der jeder jeden kannte. Auf der höchsten Ebene – der z. B. Sinuhe angehört – ist das die höfische Gesellschaft der Residenz, auf der mittleren die Stadt und auf der untersten der patronal strukturierte Haushalt, dem ein Armer als Klient angehören konnte. Als Fremder galt nicht erst der Ausländer, sondern bereits derjenige, der in seiner Umgebung unbekannt war, der Anonymus. Die „fremde Frau“, vor deren Gesellschaft die Lehre des Ani warnt, ist daher wohl auch weniger eine Ausländerin als vielmehr eine Frau, die in der Stadt nicht bekannt ist und die keine Familie, keine Bürgen und Zeugen hat:

⁴¹ pLeningrad 1115, 133f.

Hüte dich vor der fremden Frau,
 die niemand in ihrer Stadt kennt.
 Starre ihr nicht nach, wenn sie vorbeigeht,
 erkenne sie nicht fleischlich.
 Sie ist ein tiefes Wasser, dessen Strömung man nicht kennt,
 eine Frau, die fern von ihrem Manne ist.
 „Ich bin glatt“, sagt sie wohl täglich zu dir,
 wenn sie keinen Zeugen hat.
 So stellt sie ihre Fallen auf;
 aber es ist ein großes todeswürdiges Verbrechen,
 wenn es herauskommt,
 weil ihr Mund es nicht hat behalten können.⁴²

Der paradigmatische Fremde ist der Unbekannte, nicht der Ausländer. Die politische Zugehörigkeit scheint in der ägyptischen Zugehörigkeitsstruktur nur schwach ausgebildet gewesen zu sein.

In diesem Zusammenhang muß auch die Selbstverständlichkeit erwähnt werden, mit der die Ägypter Ausländer als Söldner in ihr Heer integriert haben. Der typische ägyptische Milizionär war Ausländer. Diese Ausländer wurden offenbar sehr schnell akkulturiert und dann nicht mehr als Ausländer betrachtet. Jedenfalls scheinen die libyschen und äthiopischen Dynastien nicht als Fremdherrschaft empfunden worden zu sein, weil sie sich der ägyptischen Kultur und Symbolwelt einfügten; nicht anders als in China die Mandschu-Dynastien. Erst mit den Persern und Griechen, die an der eigenen Kultur festhielten, änderte sich diese Einstellung.

Der Gott der Hyksos, Baal, ließ sich mühelos in Seth, einen vertrauten Gottesnamen des eigenen Pantheons, übersetzen. Fremde Götter sind für die altorientalischen Polytheisten kein Problem. Die Religion der Anderen war ein Medium nicht der Abgrenzung, sondern vielmehr der Übersetzung und Verständigung. Für jede Gottheit der fremden Religion ließ sich ein Äquivalent in der eigenen finden, oder sie konnte als fremde Gottheit in die eigene Götterwelt integriert werden. Das Problem mit den Hyksos war nicht, daß sie einen fremden Baal verehrten, sondern daß sie die ägyptischen Götter nicht verehrten. Diesen Fehler haben jedoch zumindest die Griechen mit großer Sorgfalt und äußersten finanziellen Aufwendungen vermieden. Aber dafür hielten sie an ihrer Sprache und ihrer Lebensform fest und erregten auf diese Weise den kulturellen Widerwillen der Ägypter. Aus diesen Gründen scheint sich in Ägypten die Haltung gegenüber Ausländern in der Perser- und Ptolemäerzeit verändert zu haben.

Ich halte das jedoch für eine späte Entwicklung, die durch die Situation der Fremdherrschaft bedingt ist. Die neuere Ethnizitätsforschung hat an einer Fülle von Beispielen zeigen können, daß Ethnizität ein Phänomen ist, das vorzugsweise unter den Bedingungen der Bedrohung entsteht, und die bisher vorgelegten Un-

⁴² Lehre des Ani III.13–17, nach H. Brunner (1988), 200 f.

tersuchungen zu ägyptischen Ethnizitätsproblemen beschränken sich nicht zufällig auf die griechisch-römische Zeit (z. B. K. Goudriaan 1988).⁴³ In den klassischen Perioden seiner Geschichte entwickelt der Ägypter keine ethnischen oder nationalen Zugehörigkeitskonzepte und -gefühle. Die entscheidende Zugehörigkeitsstruktur bleiben für ihn die face-to-face-Gemeinschaft von Familie, Dorf und Stadt und der Rahmen von Verwandtschaft, Bekanntheit, Vertrautheit. Außerhalb dieses Rahmens beginnt für ihn die Fremde. Landes-, Sprach- und Volksgrenzen spielen daher für ihn eine vergleichsweise geringe Rolle.

Literatur

- Abu Bakr, A. M./J. Osing, Anderson, B., „Ächtungstexte aus dem Alten Reich“, in: *MDAIK* 29, 1973, 97–133.
Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of nationalism, London 1983.
- Assmann, A. u. J. „Kultur und Konflikt. Aspekte einer Theorie des unkommunikativen Handelns“, in: J. A., D. Harth (Hrsg.), *Kultur und Konflikt*, Frankfurt 1990, 11–48.
- Assmann, J., *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990.
- Assmann, J., *Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart 1984.
- Assmann, J., *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, C. F. v. Siemens-Stiftung, Reihe Themen, Bd. 51, München 1992.
- Berry, J. W., „Nomadic Style and Cognitive Style“, in: H. M. McGurk (Hrsg.), *Ecological Factors in Human Development*, Amsterdam–New York–Oxford (1977), 228–45
- Brunner, H., *Ägyptische Weisheit*, Zürich 1988.
- Brunner-Traut, E., „Wohltätigkeit und Armenfürsorge im Alten Ägypten“, in: Schäfer, G. K./Th. Strohm (Hrsg.), *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen*, Veröff. des Diakoniewissenschaftlichen Instituts der Universität Heidelberg 2, Heidelberg 1990, 23–43.
- Brunner-Traut, E., *Ägyptische Märchen*, Düsseldorf⁸1989.
- Caminos, R. A., *A Tale of Woe*, Oxford 1977.
- Caminos, R. A., *Ancient Egyptian Miscellanies*, Oxford 1954.
- Cenival, F. de, „Individualisme et désenchantement, une tradition de la pensée égyptienne“, in: U. Verhoeven, E. Graefe (Hrsg.), *Religion und Philosophie im alten Ägypten* (Fs. Ph. Derchain), Leuven 1991, 79–91.
- Cenival, F. de, *Le mythe de l'œil du soleil. Translittération et traduction avec commentaire philologique*, Demotische Studien 9, Sommerhausen 1988.
- Derchain, Ph., *Le papyrus Salt 825 (B. M. 10 051), rituel pour la conservation de la vie en Egypte*, Mémoires de l'académie Royale de Belgique, Classe des Lettres 58, fasc. 1 a/b, Brüssel 1965.

⁴³ Der Sammelband *Ethnicity in Hellenistic Egypt* (Hinweis Th. Schneider) war mir nicht zugänglich.

- Driesch, J. v. d., *Geschichte der Wohltätigkeit*, Bd. I: *Die Wohltätigkeit im alten Ägypten*, Paderborn 1959.
- Eibl-Eibesfeldt, I., *Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen*, München 1976; vgl. ders., *Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung*, München 1975.
- Erikson, E. H., „Ontogeny of Ritualization in Man“, in: *Philosoph. Trans. Royal Soc.*, 251 B. 1966, 337–49.
- Erman, A., *Das Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele*, Berlin 1896.
- Finley, M., „The Ancient Greeks and their Nation“, in: *The Use and Abuse of History*, London 1975, 120–33.
- Fischer-Elfert, H. W., *Die satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I*, Äg. Abh. 44, Wiesbaden 1986.
- Glanville, S. R. K., *Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum vol. 2: The Instruction of 'Onkhsheshonqy*, London 1955.
- Goudriaan, K., *Ethnicity in Ptolemaic Egypt*, Amsterdam 1988.
- Grimal, N. C., *La stèle triomphale de Pi(ankh)y au Musée du Caire*, Kairo 1981.
- Herrmann, V., *Die Motivation des Helfens in der altägyptischen Religion und in der urchristlichen Religion. Ein Vergleich anhand von Totenbuch Kap. 125/Texten der idealen Selbstbiographie und Mt. 25, 31–46*, Abschlußarbeit am Diakoniewissenschaftlichen Institut Heidelberg, WS 1990/91.
- Hornung, E., *Gesänge vom Nil*, Zürich 1990.
- Jansen-Winkel, K., *Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie*, Ägypten und Altes Testament 8, 2 Bde., Wiesbaden 1985.
- Junker, H., *Die Stundenwachen in den Osirismysterien nach den Inschriften von Dendara, Edfu und Philae*, Denkschr. Österr. Ak. d. Wiss. 54, Wien 1910.
- Koch, R., *Die Erzählung des Sinuhe*, Brüssel 1990.
- Kuentz, Ch., „La stèle du mariage“ de Ramses II, in: *ASAE* 25, 1925, 181–238.
- Lefebvre, G., *Le tombeau de Pétosiris II*, Les inscriptions, Kairo 1924.
- Lichtheim, M., *Ancient Egyptian Literature III: The Late Period*, Berkeley 1980.
- Lichtheim, M., *Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study of Demotic Instructions (OBO 52)*, Fribourg-Göttingen 1983.
- Loprieno, A., *Topos und Mimesis. Zum Ausländer in der ägyptischen Literatur*, Äg. Abh. 48, 1988.
- Mühlmann, W. E., „Ethnogenie und Ethnogenese. Theoretisch-ethnologische und ideologiekritische Studie“, in: *Studien zur Ethnogenese (Abh. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 72, 1985)*.
- Osing, J., „Ächtungstexte aus dem Alten Reich (II)“, in: *MDAIK* 32, 1976, 133–85.
- Osing, J., „Dialekte“, in: *Lexikon der Ägyptologie I*, Wiesbaden 1973, 1074f.
- Pelto, P., „The difference between ‚tight‘ and ‚loose‘ societies“, in: *Transaction*, April 1968, 37–40.
- Posener, G., *Cinq Figurines d'envoûtement*, Kairo 1987.
- Posener, G., „L'Anachoresis dans l'Égypte pharaonique“, in: J. Bingen et al. (Hrsg.), *Le monde grec. Hommages à Claire Préaux*, Brüssel o.J., 663–69.
- Posener, G., *L'enseignement loyaliste. Sagesse égyptienne de moyen Empire*, Geneva 1976.
- Posener, G., *La première domination perse en Égypte*, Bibl. d. Ét. XI, Kairo 1936.
- Quack, F. J., *Studien zur Lehre des Merikare*, GOF 23, Wiesbaden 1992.
- Redford, D. B., *Pharaonic King-lists, Annals and Day-Books*, Mississauga 1986.
- Roccati, A., *La littérature historique sous l'ancien Empire Égyptien*, Paris 1982.
- Seibert, P., *Die Charakteristik, Untersuchungen zu einer altägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur*, Äg. Abh. 20, Wiesbaden 1967.

- Seidlmayer, S., *Gräberfelder aus dem Übergang vom Alten zum Mittleren Reich*, SAGA 1, Heidelberg 1990.
- Sethe, K., *Die Achtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefäßscherben des Mittleren Reichs*, APAW Berlin 1926.
- Smith, A. D., *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford 1986.
- Smith, M., „Sonnenauge“, in: LÄ V, 1984, 1082–87.
- Valbelle, D., *Les neuf arcs. L'Égyptien et les étrangers de la préhistoire à la conquête d'Alexandre*, Paris 1990.
- Weber, M., *Agrargeschichte des Altertums*, in: *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, Jena³ 1909.
- Weeks, K. R., *The Anatomical Knowledge of the Ancient Egyptians and the Representation of the Human Figure in Egyptian Art*, Diss. Yale 1970.
- Yoyotte, J., „L'Égypte ancienne et les origines de l'antijudaïsme“, in: *RHR* 163, 1963, 133–43.