



# MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

„Die Angst vor dem Unbekannten?  
Konzepte von Fremdheit im regionalen Kontext des Alten  
Ägyptens“

verfasst von

Jeannette Mayer-Severyns, BA BA

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2015

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 066 898

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Masterstudium Ägyptologie

Betreut von:

Ass.- Prof. Dr. Gerald Moers

# INHALTSVERZEICHNIS

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS .....	II
VORWORT .....	IV
1. EINLEITUNG .....	1
1.1. Fragestellung und Aufbau .....	1
1.2. Ansatz und Quellenlage.....	2
2. DER NATIONENBEGRIFF .....	4
2.1. Staat und Nation.....	5
2.2. Nationalismus und Ethnizität .....	7
2.3. Das Alte Ägypten – eine Nation?.....	12
3. FREMDHEIT.....	15
3.1. Sprachliche Differenzierung von „Fremdheit“ .....	15
3.2. „Fremdheit“ in der Ägyptologie .....	19
3.3. Raum.....	24
3.3.1. Raum und Grenzen: Ägypten als Reichsgebiet.....	25
3.3.2. Geographischer Raum .....	26
3.3.3. Raum und Identität .....	29
3.4. Wandern & Reisen.....	32
3.5. Körper .....	41
4. EIGENHEIT.....	46
4.1. Zentrum vs. Peripherie .....	46
4.2. Ortsgebundenheit .....	51
4.3. Überregionale Bildung von Eliten.....	54
4.4. Familie/Freundschaften .....	57
5. CONCLUSIO.....	62
BIBLIOGRAPHIE.....	66
ABBILDUNGSVERZEICHNIS .....	76
ABSTRACT .....	77
LEBENS LAUF .....	78

## **ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS**

ÄA = Ägyptologische Abhandlungen, Wiesbaden.

ÄAT = Ägypten und Altes Testament, Wiesbaden.

AJS = American Journal of Sociology, Chicago.

ASAE = Annales du Service des Antiquités de l'Égypte, Kairo.

ASAW = Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Berlin.

AV = Archäologische Veröffentlichungen, Mainz am Rhein.

BBAW = Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berlin.

Bd. = Band

BdE = Bibliothèque d'Étude, Kairo.

begr. = begründet

CR = Colloquium Rauricum, Stuttgart.

CRIPÉL = Cahier de recherches de l'Institut de papyrologie et égyptologie de Lille, Lille.

Ders. = derselbe

d.i. = das ist

dies. = dieselbe

d.h. = das heißt

ed. = edition

GM = Göttinger Miscellen, Göttingen.

GOF = Göttinger Orientforschungen, Wiesbaden.

HÄS = Hamburger Ägyptologische Studien, Hamburg.

Hg. = Herausgeber

IAS = Interdisziplinäre Arbeitsgruppe Stadtkulturforschung, Aachen.

JEGH = Journal of Egyptian History, Leiden.

KÄT = Kleine Ägyptische Texte, Wiesbaden.

LÄ = Lexikon der Ägyptologie, Wiesbaden.

LingAeg = Lingua Aegyptia, Göttingen / Los Angeles.

MAJA = Münchner Arbeitskreis Junge Ägyptologie, München.

m.E. = meines Erachtens

MDAIK = Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo, Mainz.

OBO = Orbis Biblicus et Orientalis, Fribourg / Göttingen.

Pap. = Papyrus

PAwB = Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, Potsdam.

Saeculum = Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte, Freiburg / München.

SAGA = Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens, Heidelberg.

TUAT = Otto Kaiser (Hg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Gütersloh.

u. = und

UCLA = University of California, Los Angeles.

UEE = UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles.

v.a. = vor allem

VIAS = Vienna Institute for Archaeological Science, Wien.

Vol. = Volume

XENIA = Konstanzer Althistorische Vorträge und Forschungen, Konstanz.

## VORWORT

Diese Arbeit ist aus dem Wunsch heraus entstanden, eine interdisziplinäre Begegnung zwischen zwei Bereichen zu schaffen, denen ich in meiner täglichen Arbeit gegenüberstehe: der Ägyptologie und der Kultur- und Sozialanthropologie.

Vor allem in den letzten Jahren beschäftigte mich die Frage, warum *Fremdheit* in der Ägyptologie stets mit *Ausland* verknüpft zu sein scheint und somit zwei starr konzipierte Gruppen miteinander vergleicht: Ägypter und Nicht-Ägypter. Gerade in einer Zeit, in der wir uns stets selbst mit Problemen der Identitätszuschreibungen beschäftigen müssen und eine Festlegung solcher kritisiert wird, stellt sich deshalb auch die Frage, wie das Problem in Wissenschaftsbereichen mit kulturhistorischen Untersuchungsobjekten gehandhabt wird.

Die Verknüpfung sozialwissenschaftlicher und ägyptologischer Methoden und Zugangsweisen hinkt im deutschsprachigen Raum noch immer der Arbeit im englischsprachigen Raum hinterher. Eine vermehrte gemeinsame Arbeit mit sich ergänzenden Methoden wäre daher wünschenswert. Diese Arbeit ist der Versuch, diesem Ziel einen Schritt näher zu kommen.

# 1. EINLEITUNG

## 1.1. *Fragestellung und Aufbau*

Immer wieder stößt man innerhalb der Ägyptologie auf das Thema *Fremdheit*: die Auseinandersetzungen des Königs mit den „Fremden“ und deren zunehmende Machtübernahme bis hin zur „Fremdherrschaft“. Auch Handelsbeziehungen und andere Auslandskontakte finden sich sowohl in archäologischen als auch textlichen Quellen während der gesamten ägyptischen Antike. Auffallend dabei ist die in der Forschung gängige, direkte Verknüpfung von Fremdheit und Ausland, andere Formen von Fremdheit werden kaum behandelt. Doch wie wir selbst in unserem Alltag feststellen können, erfahren wir Aspekte von Fremdheit auch in unserer nächsten Umgebung. Warum fehlt diese Perspektive für Ägypten?

Ziel ist es daher nun, festzustellen, **inwieweit Konzepte von Fremdheit auch auf regionaler Ebene Ägyptens eine Rolle spielten und wie diese gegebenenfalls aussahen**. Welche Aspekte werden im altägyptischen Alltag aufgegriffen, um einen Fremden tatsächlich als fremd zu definieren?

Um dieses Thema näher zu beleuchten, möchte ich zunächst auf die Problematik des Nationenbegriffs eingehen, der im Kontext des Alten Ägyptens in der Literatur häufige Verwendung findet und oftmals als im- oder explizite Grundlage für Fremdheitskonzepte herangezogen wird. Hierbei stellt sich die Frage, ob eine Verwendung des Begriffs „Nation“ (und untergeordnet auch „Staat“) dabei sinnvoll ist oder besser unterlassen werden sollte.

Im weiteren Verlauf soll der Begriff „Fremdheit“ definiert werden, sowohl in sprachlicher Hinsicht als auch anhand verschiedener anderer Kategorien. Was bedeutet „fremd sein“ und welche Auswirkungen hat es? Eine besondere Bedeutung spielt für Ägypten in diesem Kontext das Motiv der Reise, das in zahlreichen literarischen Quellen angesprochen wird, ebenso wird der Körper als Mittel der Differenzierung in den Fokus gerückt. Hierbei werden körperliche Makel und Behinderungen, sowie deren Bezug zum Themenkomplex Fremdheit behandelt.

Abschließend sollen – kontrastierend zum vorangegangenen Komplex – Aspekte von (regionaler) Eigenheit hervorgehoben werden. Wichtige Bezugspunkte sind hier die Differenz von Stadt und Land, die Bedeutung von Familie und Freundschaft sowie die Herausbildung überregionaler Eliten.

## **1.2.      *Ansatz und Quellenlage***

Im Bemühen eine interdisziplinäre Untersuchung des Themas vorzunehmen, habe ich im Folgenden sowohl historisch-kulturwissenschaftliche als auch sozialwissenschaftliche Untersuchungsmethoden und Quellen – letztere v.a. in Form von Sekundärliteratur - herangezogen und miteinander kombiniert. Dieses Vorgehen ist nicht immer einfach, v.a. aufgrund der mangelnden Zusammenarbeit der Ägyptologie und der Anthropologie<sup>1</sup> in der Vergangenheit.<sup>2</sup> *“[T]he relationship between Egyptology and anthropology, which should be among the most promising of interdisciplinary unions, has only rarely been successful. The lack of success is not due so much to lack of trying as it is to the almost continual misunderstanding of what the other discipline is trying to do.”*<sup>3</sup>

Kritisch ist der generelle Umgang mit Quellen innerhalb der Ägyptologie zu betrachten. Zunächst ist zu betonen, dass die vorhandenen Quellen, denen unsere Untersuchungen zugrunde liegen, kein vollständiges Bild der realen Lebenssituation der ägyptischen Antike abbilden können, da sie zum Einen nur einen Teil des tatsächlich existierenden Materials abbilden, zum Anderen nicht alle sozialen Prozesse durch materielle Hinterlassenschaften fassbar sind. *„Aus Ähnlichkeiten unterschiedlicher Quellen werden personenenthobene, überindividuelle Muster des sozialen Miteinanders rekonstruiert, die die gesellschaftlichen Zusammenhänge Ägyptens repräsentieren.“*<sup>4</sup> Selbigem Problem sieht sich beispielsweise auch die Kultur- und Sozialanthropologie in der Erforschung rezenter Gesellschaften gegenübergestellt. Ebenfalls ist zu bedenken, dass gerade die

---

<sup>1</sup> „Anthropologie“ versteht sich in diesem Zusammenhang nach amerikanischem und britischem Vorbild der „cultural“ oder „social anthropology“ und ist – stark vereinfacht – mit der deutschsprachigen Tradition der Ethnologie (Völkerkunde) zu vergleichen.

<sup>2</sup> Eine Zunahme interdisziplinärer Arbeiten der beiden Fachbereiche findet glücklicherweise in den letzten Jahrzehnten v.a. im englischsprachigen Raum statt. Dass im deutschsprachigen Raum noch diesbezügliche Defizite herrschen, liegt zu einem großen Teil an den Entstehungskontexten der jeweiligen Disziplinen.

<sup>3</sup> WEEKS, Kent R. (1979) *Egyptology and Anthropology*, in: Kent R. Weeks (Hg.) *Egyptology and the Social Sciences. Five Studies*, Kairo, 21.

<sup>4</sup> NEUNERT, Gregor (2012) *Einleitung. Sozialisierungen: Individuum – Gruppe – Gesellschaft*, in: Gregor Neunert (Hg.) *Sozialisierungen: Individuum – Gruppe – Gesellschaft. Beiträge des Ersten Münchner Arbeitskreises Junge Ägyptologie (MAJA 1)*, 3. bis 5.12.2010, GOF 51, Wiesbaden, 13.

uns erhaltenen schriftlichen Quellen nur eine bestimmte Gesellschaftsschicht erscheinen lassen<sup>5</sup>, wobei wir es zumeist mit einer Oberschichtenethik zu tun haben. Diese Schicht wird in den meisten Fällen zudem auch das fiktionale Publikum der Erzählungen gebildet haben, nicht unbedingt jedoch das im Vorfeld vom Schreiber intendierte.<sup>6</sup> Zwar gibt es auch Nachweise für eine orale Tradition, jedoch lässt sich v.a. an Schultexten belegen, dass die wiedergegebenen Texte einer königlichen Legitimation bedurften. Königsideologie und die Festigung von Machtpositionen spielen in diesem Kontext eine entscheidende Rolle.

Bei allen Untersuchungen muss man sich auch mit der Frage der wissenschaftlichen Objektivität beschäftigen. Diese soll und kann in der vorliegenden Arbeit kein Anspruch sein, da allein die Auswahl der verwendeten Quellen, im Sinne eines wissenschaftlichen Anspruches, kontingenten Kriterien unterliegt.<sup>7</sup> Ich erhebe in diesem Sinne keinen Anspruch auf Vollständigkeit der Quellen. Das von mir aufgegriffene Thema soll zunächst zur Diskussion anregen und hinterfragen, warum sich bestimmte Forschungsaspekte innerhalb der Ägyptologie durchsetzen und oftmals einseitige Sichtweisen abbilden. Wissenschaftliche Paradigmen und deren Wandel spielen dabei natürlich eine wesentliche Rolle, wie wir etwa anhand des Nationenbegriffes feststellen werden. Diese Verdichtungen von selten als solchen ausgezeichneten Vorannahmen zu Standardauffassungen haben die Arbeit mit dem Thema Fremdheit zu einer sehr schwierigen Angelegenheit gemacht, da die publizierten Quellen bereits keine Neutralität mehr aufweisen und Untersuchungsergebnisse oft über einen relativ langen Zeitraum weitestgehend unhinterfragt weitergegeben werden.

In der vorliegenden Arbeit werde ich mich weitestgehend auf schriftliche Quellen stützen, wobei Übersetzungsdifferenzen an dieser Stelle aufgrund des Umfangs der Arbeit keine Bearbeitung finden. Die wichtigsten literarischen Werke zum Thema sind: (Auto)biographische Inschriften, Pyramidentexte, die Lehre des Ptahhotep, die Erzählung des Sinuhe, die Klagen des Ipuwer, der Beredte Bauer / der Oasenmann, die

---

<sup>5</sup> Im Grunde werden Gesellschaftsstrukturen und deren Identitätsgefüge geradezu erfunden. Vgl. dazu Kap.2.2. und 3.3.3.; vgl. zu diesem Thema auch die Kulturdefinition von Clifford Geertz, die Kultur als „selbstgesponnene Bedeutungsgewebe“ bezeichnet: GEERTZ, Clifford (1983) *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main, 9.

<sup>6</sup> PARKINSON, Richard B. (2002) *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt. A Dark Side to Perfection*, Athlone publications in Egyptology and ancient Near Eastern Studies, London – New York, 80.

<sup>7</sup> Zum Problem der Vorauswahl von Quellen in historischen Wissenschaftsbereichen vgl. EVANS, Richard J. (1998) *Fakten und Fiktionen. Über die Grundlagen historischer Erkenntnis*, Frankfurt – New York.

Lehre des Dua-Cheti, die Lehre des Ani, der Reisebericht des Wenamun, Brief des Wermai / Tale of Woe und die Lehre des Amenemope.

Ich möchte an dieser Stelle auch betonen, dass königliche Quellen nur am Rande betrachtet werden, da diese sich v.a. der Frage nach Fremdheit im Kontext von Ausland widmen.

## 2. DER NATIONENBEGRIFF

Bevor auf die Frage der Fremdheit im regionalen Bezug eingegangen wird, muss zunächst ein diesen Kontext umgebendes Phänomen analysiert werden. Schlägt man die Literatur zum Alten Ägypten auf, so wird dem/der LeserIn kontinuierlich erklärt, was *der Ägypter* dachte und glaubte, welchen Tätigkeiten er nachging und wie er mit *den* Ausländern umging. Diese auf problematische Art und Weise vereinheitlichende Sichtweise beschränkt sich jedoch nicht allein auf diesen geographischen und zeitlichen Hintergrund, sondern findet sich in Bezug auf alle Gesellschaften und Gruppen. Fachbereiche, wie etwa die Kultur- und Sozialanthropologie, versuchen diese Verallgemeinerungen aufzulösen und näher definierte soziale Gruppen begrifflich angemessen in den Fokus des Interesses zu legen. Dass auch hier oftmals stereotype Wahrnehmungsmuster auftauchen, ist, wie die sozialanthropologische Praxis lehrt, nur schwer zu vermeiden, da es wenig zuträglich ist, auf die individuelle Person jedes einzelnen Gruppenmitglieds einzugehen. Auch die Frage der Repräsentation von Gender und Geschlecht spielt hier eine Rolle, soll aber in dieser Arbeit nicht behandelt werden. Bevor also nun die sozialen Beziehungen des Ägypters im Allgemeinen und das Konzept von Fremdheit im Besonderen untersucht werden, muss geklärt werden, ob es so etwas wie *den Ägypter* überhaupt gibt. In diesem Zusammenhang lohnt sich ein Blick auf die gegenwärtig gängigste Zurechnungsgröße für kollektive Großidentität – die Nation – und die damit verbundenen Begriffe „Nationalismus“ und „Staat“. Denn gerade in den letzten Jahrzehnten wird das Alte Ägypten gerne als Nation verstanden, die sich aufgrund einer einheitlichen Lebensweise – einem Gefühl von Nationalismus – ausländischen Objekten (egal ob Individuen oder Staatsformen) gegenüber feindlich verhielt. Dieser letzte Satz, der gespickt ist mit Klischees, soll als Beispiel herangenommen werden und durch folgende Ausführungen kritisch hinterfragt werden.

Erkenntnisleitend sind dabei die folgenden Fragen: Kann man in Bezug auf das Alte Ägypten von einer „Nation“ sprechen? Ist eine Interpretation des pharaonischen Ägyptens als Nation möglich und wäre Nationalität eine wesentliche Spielart von kollektiver Identität im pharaonischen Ägypten?

## **2.1. Staat und Nation**

Die Formulierung *der Ägypter* impliziert bzw. konstruiert ein einheitliches Gebilde, das – zumindest in den (wissenschaftlichen) Darlegungen über das pharaonische Ägypten – mit einem Staatswesen verknüpft wird.<sup>8</sup>

Der Historiker und Politikwissenschaftler Hugh Seton-Watson betont zunächst die Unterscheidung von „Staat“ und „Nation“. Ein „Staat“ kann sowohl zweifelsfrei ohne Bildung einer Nation existieren als auch ein Gebilde aus mehreren Nationen darstellen. Andererseits kann eine „Nation“ genau die Bevölkerung eines Staates umfassen, sie kann Teil eines Staates sein oder sogar mehrere Staaten implizieren.<sup>9</sup> „Staat“ bezeichnet in diesem Sinne eine klar strukturierte politische Einheit, die bestimmte Kriterien erfüllt<sup>10</sup>, während „Nation“ ein Gebilde darstellt, das den Zusammenschluss von Menschen konstruiert. Benedict Anderson etwa definiert „Nation“ wie folgt: *„Sie ist eine vorgestellte politische Gemeinschaft – vorgestellt als begrenzt und souverän.“*<sup>11</sup>

Er betont in diesem Zusammenhang nicht nur die künstliche Erschaffung dieser Gemeinschaft, sondern auch die Ausgrenzung Anderer. Zudem deutet der Begriff der „Vorstellung“ darauf hin, dass sich die einzelnen Mitglieder einer Nation nicht persönlich kennen. Der Zusammenhalt der Gruppe existiert daher nicht auf Basis persönlicher Beziehungen, sondern entsteht aus darüber hinausgehenden (angenommenen) Gemeinsamkeiten.

---

<sup>8</sup> Vgl. ASSMANN, Jan (1996a) *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, München – Wien; GUNDLACH, Rolf (1998) *Der Pharao und sein Staat. Die Grundlegung der ägyptischen Königsideologie im 4. und 3. Jahrtausend*, Darmstadt; KAHL, Jochem (2012) *Regionale Milieus und die Macht des Staates im Alten Ägypten: Die Vergöttlichung der Gaufürsten von Assiut*, SAK 41, Hamburg, 163 u. 188.

<sup>9</sup> SETON-WATSON, Hugh (1977) *Nations and States. An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, London, 1.

<sup>10</sup> Vgl. dazu Gundlach 1998, 1. Zur Gleichsetzung von politischen Grenzen und kultureller Identität vgl. auch Kap. 2.2.

<sup>11</sup> ANDERSON, Benedict (2005) *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt – New York, 15.

Wesentlich für den Gebrauch des Begriffes „Nation“ ist dessen Entstehungszusammenhang. Erstmals im Kontext der Französischen Revolution im 18. Jahrhundert verwendet<sup>12</sup>, wird er heutzutage auch in wissenschaftlichen Untersuchungen und Fragestellungen zu Gesellschaftsformen des Altertums selbstverständlich gebraucht, dies sowohl in positiver Weise als auch unter starker Kritik. Diese Kritik basiert mitunter auf der Problematik der Definition des Begriffes „Nation“. In vielen Texten behandelt und genannt, ist keine einheitliche Bestimmung des Wortgebrauchs festzumachen. Eric Hobsbawm trifft den Nagel auf den Kopf, wenn er schreibt:

*„Das Problem ist jedoch, daß es keine Möglichkeit gibt, einem Beobachter zu sagen, wie er a priori eine Nation von anderen Gruppen unterscheiden kann, so wie wir ihm beispielsweise sagen könnten, was einen Vogel ausmacht oder was eine Maus von einer Eidechse unterscheidet. Das Studium der Nationen wäre ein leichtes, wenn es wie die Ornithologie betrieben werden könnte.“<sup>13</sup>*

Die vorhandenen subjektiven und objektiven Definitionen von „Nation“ umfassen u.a. Kriterien wie gemeinsame Sprache, ethnische Zugehörigkeit, gemeinsames Territorium, gemeinsame Geschichte, kulturelle Eigenarten etc.; es zeigt sich allerdings, dass eine Nation nicht immer all diese Faktoren erfüllt, bzw. Gesellschaftsformen, die dies tun, sich nicht notwendigerweise selbst als Nationen definieren oder nicht als solche gesehen werden. Zwar kann mit dem Konzept des „Voluntarismus“ argumentiert werden, das darauf verweist, dass in solchen Fällen von Nationen gesprochen werden kann, in denen sich Menschen freiwillig auf eine Zugehörigkeit zu dieser Nation beziehen<sup>14</sup>; jedoch trifft auch diese sehr subjektive Definition nicht in allen Fällen zu. Herrschaft bzw.

---

<sup>12</sup> Vgl. WEHLER, Hans-Ulrich (1994) *Nationalismus und Nation in der deutschen Geschichte*, in: Helmut Berding (Hg.) *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 2*, Frankfurt am Main, 163ff.; HOBBSAWM, Eric J. (1991) *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*, Frankfurt – New York, 13. Im Gegensatz dazu etwa ASSMANN, Aleida (1994) *Zum Problem der Identität aus kulturwissenschaftlicher Sicht*, in: Rolf Lindner (Hg.) *Die Wiederkehr des Regionalen. Über neue Formen kultureller Identität*, Frankfurt – New York, 13-36; SCHAMA, Simon (1988) *The Embarrassment of Riches. An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, Berkeley; GREENFELD, Liah (1992) *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Cambridge/Mass. – London, wobei der Fokus in diesen Arbeiten meist auf der europäischen Neuzeit liegt. Kritik an der diachronen Untersuchungsmethode Greenfelds durch HELLMUTH, Eckhart (1998) *Nationalismus vor dem Nationalismus?*, in: Eckhart Hellmuth / Reinhard Stauber (Hg.) *Nationalismus vor dem Nationalismus?*, Hamburg, 3-10.

<sup>13</sup> Hobsbawm 1991, 15.

<sup>14</sup> Vgl. etwa GELLNER, Ernest (1983) *Nations and Nationalism*, Ithaca, 7.

Diskurshoheit spielt hierbei eine wesentliche Rolle.<sup>15</sup> Denn was eine Nation ausmacht und wer/was eine Nation darstellt, das ist die Entscheidung einiger weniger. Ähnliche Probleme finden sich auch im Begriffszusammenhang „Staat“, der jedoch an dieser Stelle nicht näher erörtert werden soll.<sup>16</sup>

Fakt ist: die Nation stellt einen Wahrnehmungsgegenstand dar, dessen An- oder Abwesenheit nicht immer betrachterunabhängig erklärbar ist<sup>17</sup>, egal ob er durch objektiv oder subjektiv gewertete Definitionen dargestellt wird. Aus diesem Grund plädieren einige Wissenschaftler für einen Wechsel des Schwerpunktes hin zu einer Betrachtung des Kulturkonzeptes<sup>18</sup>.

## **2.2. Nationalismus und Ethnizität**

Jan-Peter Graeff behandelt in einem 2008 erschienenen Artikel die Begriffe „Patriotismus“, „Nationalismus“ und „Rassismus“ in Bezug auf das Alte Ägypten. Hierbei fällt auf, dass seiner Meinung nach Nationalismus als extreme und vorurteilsbehaftete Form des Patriotismus gewertet wird. Während Patriotismus als einfache Zufriedenheit mit den Lebensumständen im eigenen Land – wobei sich hier wieder die Frage stellt, was das eigene „Land“ eigentlich darstellt: Region, Staat, Nation... – verstanden wird, beinhaltet laut Graeff Nationalismus die „[...] Vorstellung von der Überlegenheit des eigenen Staates [...]“<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> Seton-Watson 1977, 4f.

<sup>16</sup> Gundlach etwa unterstellt dem Alten Ägypten zweifelsfrei ein Staatswesen, da Staatsgewalt, Staatsgebiet und Staatsvolk vorhanden seien, allerdings ohne nähere Definition dieser voraussetzenden Begrifflichkeiten (Gundlach 1998, 2.) Eine neuere Bearbeitung findet sich bei KOOTZ, Anja B. (2006) *Der altägyptische Staat. Untersuchung aus politikwissenschaftlicher Sicht*, MENES 4, Wiesbaden. Zum Staat als „System“ vgl. WATSON, Adam (2009) *The Evolution of International Society. A comparative historical analysis*, London – New York, 3f. u. 13ff.

<sup>17</sup> Ähnliches findet sich auch bei SMITH, Anthony D. (1975) *Nationalism. A Trend Report and Bibliography*, Paris, 9.

<sup>18</sup> Vgl. etwa die Arbeiten von ASSMANN, Jan (1996b) *Zum Konzept der Fremdheit im alten Ägypten*, in: Meinhard Schuster (Hg.) *Die Begegnung mit dem Fremden: Wertungen und Wirkungen in Hochkulturen vom Altertum bis zur Gegenwart*, Colloquium Rauricum 4, Stuttgart - Leipzig, 77f.; BERGER, Wilhelm et al. (2010) *Das Kulturelle an Konflikten in den Blick nehmen*, in: Wilhelm Berger et al. (Hg.) *Kulturelle Dimensionen von Konflikten. Gewaltverhältnisse im Spannungsfeld von Geschlecht, Klasse und Ethnizität*, Bielefeld, 7-11.; BARLOEWEN, Constantin von (1993) *Fremdheit und interkulturelle Identität. Überlegungen aus der Sicht der vergleichenden Kulturforschung*, in: Alois Wierlacher (Hg.) *Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeitsforschung*, Beiträge zur Kulturthemenforschung interkultureller Germanistik Bd.1, München, 297-318.

<sup>19</sup> GRAEFF, Jan-Peter (2008) *Kemet, Kemet über alles! Zu Patriotismus, Nationalismus und Rassismus im Alten Ägypten*, in: Wolfgang Waitkus (Hg.) *Diener des Horus. Festschrift für Dieter Kurth zum 65. Geburtstag*, Aegyptiaca Hamburgensia 1, Gladbeck, 124.

Die Unterscheidung zu einer Form des Rassismus liegt in diesem Fall laut Graeff in der Überwindbarkeit der als bestehend angenommenen Differenzen zwischen (zumeist politischen) Systemen. Problematisch an dieser Analyse ist die fehlende Auseinandersetzung mit den Eingangsvoraussetzungen dieser weiterführenden Überlegungen. Unhinterfragt wird das Alte Ägypten als nationalistisch bezeichnet, das hinter diesem Begriff stehende System „Nation“ jedoch wird nicht behandelt.

*„Wenn ägyptische Texte von [...] dem ‚elenden Kusch‘ sprechen, so ist dies bereits ein deutlicher Ausdruck für den ägyptischen Nationalismus.“<sup>20</sup>*

Es kommt hier zu einer Vermischung der Begrifflichkeiten „Nation“ und „Nationalismus“. Während ersteres jedoch ein politisches und soziales Gebilde zu bezeichnen scheint, spricht „Nationalismus“ die Gefühlsebene der Mitglieder eines solchen Gebildes an. Da sich diese auf die ebenso vorausgesetzte wie fragwürdige Kategorie „Nation“ bezieht, kann auch sie nicht eindeutig festgemacht werden. Allerdings wird „Nationalismus“ vielfach als eine Art Erhebung, Revolution oder auch *„ethnocentric resistance movements“*<sup>21</sup> bezeichnet, wobei auf den Punkt des Ethnozentrismus bzw. der Ethnizität untenstehend eingegangen werden wird. Interessanterweise spricht sich der Ethnograph und Sozialwissenschaftler Anthony D. Smith in diesem Punkt dafür aus, dass es zwar bereits in der Antike solche Bewegungen gegeben habe, diese sich jedoch von vergleichbaren modernen Phänomenen durch den Faktor der Religion unterscheiden. Die diesbezüglich grundlegende Bedeutung von Religion als Faktor verhindere eine Definition als nationalistische Ideologie. Anders der Ägyptologe Etienne Drioton: Gerade das religiöse Moment der Pyramidentexte des Alten Reiches ließe auf eine antike Form des Nationalismus schließen, auch wenn diese unter anderem Namen existiert hätte. Religion bilde demnach die Grundlage ägyptischen Nationalgefühls.<sup>22</sup> So enthielten ihm zufolge die Pyramidentexte den Beleg für die älteste „Hymne“ der Welt, deren Ursprung bereits in der prähistorischen Zeit liege und mündlich überliefert wurde.

---

<sup>20</sup> Ebd., 125.

<sup>21</sup> SMITH, Anthony D. (1975) *Nationalism. A Trend Report and Bibliography*, Paris, 105.

<sup>22</sup> DRIOTON, Etienne (1957) *Pages D’Egyptologie*, Editions de La Revue du Caire, Kairo, 376ff.

Ausschnitt PT 587:

*„Mögen die auf dir befindlichen Tore stehen als „Säule seiner Mutter“ (Iun-Mutef),  
 sie sollen nicht den Westlichen öffnen,  
 sie sollen nicht den Östlichen öffnen,  
 sie sollen nicht den Nördlichen öffnen,  
 sie sollen nicht den Südlichen öffnen,  
 (und) sie sollen nicht Denen-inmitten-der-Erde öffnen.  
 Sie mögen öffnen dem Horus!  
 Er ist es, der sie gemacht, er ist es, der sie aufgerichtet hat,  
 (und) er ist es, der sie geschützt hat vor jedem Übel, das (Gott) Seth gegen sie getan  
 hat.“ (P und N 1587-1606)<sup>23</sup>*

Drioton sieht in dieser Hymne das Land Ägypten als „moralische“ Einheit personifiziert<sup>24</sup>, deren Geschichte an das Schicksal der beiden Gottheiten Horus und Seth gebunden sei.

Durch den Zwist dieser Figuren seien zwei unterschiedliche Lager entstanden: Ägypten – personifiziert durch Horus und dessen Auge – und die Fremde – personifiziert durch Seth (vgl. Abb.1).

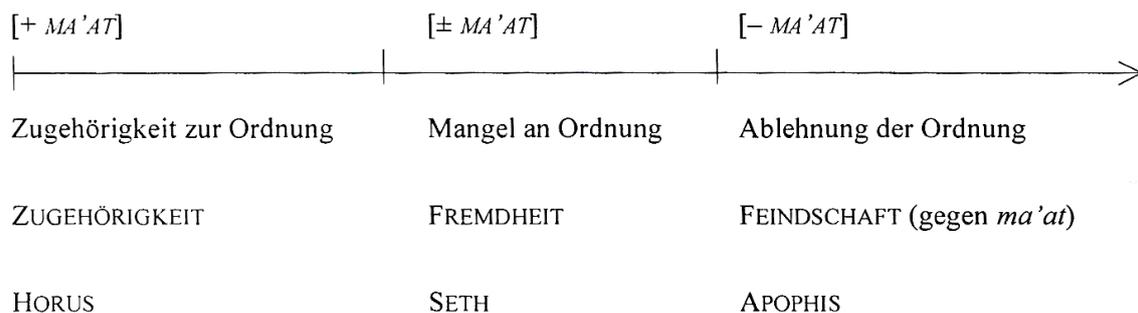


Abb. 1 Maat als Definitionsmerkmal von Fremdheit und Feindschaft  
 (Zeidler 2005, 57)

<sup>23</sup> SETHE, Kurt (1910) *Die Altaegyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums*, Band 5, Leipzig, 344,1-355,6. Übersetzt bei FRANKE, Detlef (1994a) *Zur Bedeutung der Stadt in altägyptischen Texten*, in: Michael Jansen / Jochen Hoock / Jörg Jarnut (Hg.) *Städtische Formen und Macht. Festschrift zur Vollendung des 65. Lebensjahres von Werner Joël*, VIAS 1, Aachen, 44.

<sup>24</sup> Drioton 1957, 377.

Das durch den König/Horus verwaltete und geschützte Land symbolisiert den Glauben an eine gemeinsame Heimat. „*Le nationalisme du temps des Pharaons ne fut jamais autre chose que l'expression de cette foi.*“<sup>25</sup>

Auch wenn mir die Einschätzung Ägyptens als einheitliches Land mit eigenem Nationalgefühl fraglich erscheint, so ist es bemerkenswert, wie Drioton auf die Frage des Rassismus als Grundlage und Instrument von Fremdwahrnehmung antwortet, zudem in einem Forschungskontext, der noch immer von dem Konzept der „Rassen“ geprägt war. So betont er, dass nach ägyptischer Auffassung alle Menschen gleichen Ursprungs seien und grundsätzlich an der ägyptischen Gesellschaft teilhaben können, solange der von ihm angesprochene Nationalismus und damit verbundene Landesgrenzen akzeptiert würden.<sup>26</sup>

Einen wesentlichen Bestandteil an der Kritik der Konzepte „Nation“ und „Nationalismus“ stellt die zunehmende Problematisierung des wissenschaftlichen Eurozentrismus dar. Dies greift etwa Anderson auf, wenn er in seinem Nachwort zur deutschen Ausgabe von *Die Erfindung der Nation* Nationalismus nicht als europäische – und damit implizit bessere als eine außereuropäische – Entwicklung verstanden wissen will.<sup>27</sup> Wie hochkomplex die Diskussion ist, zeigt aber auch die Tatsache, dass Anderson selbst parallel dazu einige Beispiele nennt, die für eine Entwicklung des Nationalismus im Europa des 18. Jahrhunderts sprechen.<sup>28</sup>

John A. Armstrong bezieht sich in seinen Überlegungen zu *Nations before Nationalism* (gerade) nicht auf institutionelle Struktursysteme wie den Staat oder die Nation, sondern konzentriert sich auf die Existenz von Gruppenidentitäten,<sup>29</sup> basierend auf dem Konzept der (ethnischen) Gruppen, wie sie der norwegische Ethnologe Fredrik Barth hervorhebt.<sup>30</sup> Solche Gruppen bilden sich demnach nicht aufgrund festgelegter Gemeinsamkeiten ihrer Mitglieder heraus, sondern identifizieren sich vielmehr dadurch, von wem/was sie sich abgrenzen.<sup>31</sup> „*At the gateway of every nationalism stands the*

---

<sup>25</sup> Ebd., 379.

<sup>26</sup> Ebd., 379.

<sup>27</sup> Anderson 2005, 209.

<sup>28</sup> Vgl. Ebd., 14 u. 44.

<sup>29</sup> ARMSTRONG, John A. (1982) *Nations before Nationalism*, Chapel Hill, 3.

<sup>30</sup> BARTH, Fredrik (1969) *Introduction*, in: Fredrik Barth (Hg.) *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, Long Grove (Illinois), 9-38.

<sup>31</sup> Ebd., 15f.

*foreigner. Nationalism is simply a collective grievance against foreigners and a desire to eject them and their influence from the body of the people.*"<sup>32</sup>

Dieser Ansatz bietet einige Vorteile gegenüber der Einteilung in politische Substrate wie Nationen. So sind die Eigenschaften der einzelnen Mitglieder einer ethnischen Gruppe sekundär. Biologische und kulturelle Merkmale werden nicht fixiert, sondern sind flexibel und wandelbar innerhalb der Gruppenzugehörigkeit.<sup>33</sup> „Ethnische“ Zugehörigkeit versteht sich demnach als Ergebnis einer Selbstidentifikation von Personen zu Gruppen und ist somit kriteriologisch nicht zu fassen.

Dieses Konzept entspricht dem der „formalen Organisation“ von Niklas Luhmann. Gruppen sind ihm zufolge Systeme, die durch eine Innen/Außen-Differenzierung geprägt sind und durch Handlungen – und nicht etwa Personen – im Inneren zusammengehalten werden.<sup>34</sup> Veränderungen in der Umwelt und den Eigenschaften dieser Handlungen nehmen dabei keinen ausschlaggebenden Einfluss auf den inneren Zusammenhalt. *„Die Innen/Außen-Differenz besagt, daß eine Ordnung festgestellt wird, die sich nicht beliebig ausdehnt, sondern durch ihre innere Struktur, durch die eigentümliche Art ihrer Beziehungen Grenzen setzt. Die Struktur des Systems ermöglicht zugleich, daß das System sich in einer andersartigen Umwelt gegenüber Wechselfällen relativ invariant verhält.“*<sup>35</sup>

Doch auch diese Trennung der Themen Nation/Nationalismus und Ethnizität macht Probleme. Aus diesem Grund plädiert etwa Thomas Hylland Eriksen für eine Analyse des ethnischen Substrats nationalistischer Gebilde. Für ihn stellt der Begriff des „Nationalismus“ ein kulturelles Konstrukt dar, das in den meisten Fällen eine besondere Form ethnischer Ideologie verkörpert.<sup>36</sup> Die politischen Grenzen eines Staatsgebietes werden dabei mit kultureller Identität gleichgesetzt. Vergleichbare Gedanken finden sich auch bei anderen Wissenschaftlern, wie etwa Ernest Gellner.<sup>37</sup>

In solchen Kontexten wird zumeist eine angeblich weit zurückreichende Tradition dieser kulturellen und territorialen Kongruenz konstruiert, die zur Instrumentalisierung von Machtverhältnissen genutzt wird.<sup>38</sup> Die Anonymität der so konstruierten Einheit

---

<sup>32</sup> Smith 1975, 47.

<sup>33</sup> Armstrong 1982, 6.

<sup>34</sup> LUHMANN, Niklas (1995) *Funktionen und Folgen formaler Organisation*, Berlin, 24f.

<sup>35</sup> Ebd., 24.

<sup>36</sup> ERIKSEN, Thomas Hylland (2001) *Small Places, Larger Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology (2<sup>nd</sup> ed.)*, London, 275.

<sup>37</sup> Gellner 1983, 1.

<sup>38</sup> Eriksen 2001, 276ff. Wichtig in diesem Zusammenhang sind die Arbeiten von Eric Hobsbawm zu „invented traditions“, s. HOBBSAWM, Eric J. (1984) *The Invention of Tradition*, Cambridge.

spielt dabei eine wesentliche Rolle, aufgrund derer Benedict Anderson Nation als „*imagined community*“<sup>39</sup> bezeichnet. Das Ziel nationalistischer Ideologien liegt im Wesentlichen in der Ersetzung familiärer Gruppenbezugspunkte<sup>40</sup>, die in Ägypten das System sozialer Hierarchien weitreichend beeinflussen und stets strukturbildend bleiben<sup>41</sup>.

Diese Vermengung von Konzepten beinhaltet den sinnvollen Einwand Eriksens, dass Nationalismus und Ethnizität nicht immer problemlos unterschieden werden können. So besteht eine Nation nicht in jedem Fall aus *einer*, in sich geschlossenen, ethnischen Gruppe, deren Mitglieder stets Gleichförmigkeit der Meinungen aufweisen; vielmehr können verschiedene ethnische Gruppen eine gemeinsame Nation anstreben, zudem sind Gruppen, wie bereits beschrieben, in sich flexibel und nicht uniform.<sup>42</sup>

### **2.3. Das Alte Ägypten – eine Nation?**

Betrachtet man nun zusammenfassend das eben Beschriebene, so wird deutlich, dass der Begriff „Nation“ nicht für sich alleine steht und stehen kann, sondern an eine Vielzahl von konzeptuellen Vorbedingungen gekoppelt ist, die je nach Betrachterstandpunkt für unterschiedlich relevant gehalten werden. Dies erschwert die Arbeit mit dem Nationenbegriff für das Alte Ägypten ungemein. Können Vorstellungen von Fremdheit in der Antike unter Rückgriff auf das Konzept der Nation sinnvoll diskutiert werden? Spielt der Bezugspunkt „Nation“ dabei de facto eine Rolle? Und ist es überhaupt sinnvoll ein solch umstrittenes Konzept anzuwenden?

Auch wenn aus alltagshermeneutischer Perspektive nationale Identität als vorhanden angenommen werden könnte, so ist festzustellen, dass diese nicht zu allen Zeitpunkten und in allen räumlichen und kulturellen Kontexten existiert, bzw. in jedem Fall die höchste Priorität von Identität einnimmt.<sup>43</sup> Damit scheint das Konzept von Nation ein kontingentes zu sein, dass zumeist zur Erreichung persönlicher, gruppenspezifischer oder politischer Ziele instrumentalisiert wird.

---

<sup>39</sup> So das englische Originalzitat des oben genannten Titels *Die Erfindung der Nation*. Allerdings betont Anderson auch die Wirkung „vorgestellter Gemeinschaft“ für vornationale Gruppenbildungen, so etwa bei „ethnischen“ Gruppen, vgl. dazu Anderson 2005, 16 u. 133.

<sup>40</sup> Eriksen 2001, 278.

<sup>41</sup> Zu der Bedeutung von Familie und „Quasi-Verwandten“ vgl. Kap. 4.4.

<sup>42</sup> Eriksen 2001, 281.

<sup>43</sup> Vgl. Hobsbawm 1991, 22.

Wesentlich für eine nationale – und dann auch nationalistische – Wahrnehmung ist eine (zumeist mediale) Verbreitung gemeinsamer Wertvorstellungen. Gemeinsame Ideen- und Wertesysteme sind vor allem durch die Entwicklung einer Schrift entstanden, die eine Administration auf zentraler Ebene und damit auch eine politische Zentralisation ermöglichte.<sup>44</sup> Erhalten wurde dieses System in Ägypten durch eine zahlenmäßig relativ kleine Schicht hoher Beamter, die im Auftrage des Königs eine gemeinsame Ideologie aufbaute und diese sowohl auf politischer als auch religiöser Ebene verbreitete, etwa durch ein offizielles Bauprogramm und literarische Texte innerhalb und außerhalb des Bestattungskontextes.<sup>45</sup> Wieweit konnte die Ideologie des Königtums und die damit verbundene Politik wirklich in die Gesellschaft vordringen und beschränkte sich nicht nur auf eine Elite? Es ist stark zu bezweifeln, dass die bäuerliche Schicht wirklich genau das wahrnahm, was heute ägyptologisch aus den Texten an ägyptischer Ideologie rekonstruiert wird, u.a. auch durch die Annahme, dass vermutlich der Großteil der Bevölkerung des Lesens und Schreibens nicht mächtig war.<sup>46</sup> Zudem beziehen sich die erhaltenen Texte ausschließlich auf elitekulturelle Horizonte, selbst wenn die Hauptfigur der Erzählung ein Unterschichtenvertreter ist.<sup>47</sup> So handelt die Geschichte des Beredten Bauern nicht annähernd so viel von den Bedürfnissen des Oasenbewohners als von der Aufrechterhaltung der Maat, einem Konzept, das am Königshof entwickelt wurde. Trotzdem schreibt etwa Gundlach: *„Als Zwischenergebnis können wir also festhalten, daß der pharaonische Staat Kultur und Religion selbst betrieb und es keine vom Staat getrennten eigenständigen Instanzen gab, die entgegen staatlichem Wollen und staatlicher Vorgabe in diesen Bereichen tätig waren.“*<sup>48</sup>

Diese Idee scheint mir jedoch, aus denselben Gründen wie bereits zur Bedeutung der Schrift genannt, recht zweifelhaft. Wäre diese Aussage zutreffend, wie erklären sich

---

<sup>44</sup> Gellner 1983, 8.

<sup>45</sup> Eine ähnliche Struktur der Systemerhaltung sieht Wehler auch im neuzeitlichen Europa vertreten, Wehler 1994, 167.

<sup>46</sup> Kritik etwa durch GEE, John (2010) *Egyptologists' Fallacies: Fallacies arising from limited evidence*, JEGH 3/1, Leiden, 149. Zur Problematik der Analphabetenquote im Alten Ägypten s. auch BAINES, J. / EYRE, C.J. (1983) *Four Notes on Literacy*, GM 61, 65-72; RAY, J. (1994) *Literacy and language in Egypt in the Late and Persian Periods*, in: A.K. Bowman, G. Woolf (Hg.) *Literacy and power in the ancient world*, Cambridge, 51-66; BAINES, J. (1983) *Literacy and Ancient Egyptian Society*, Man 18, 572-599. Zur kommunikativen Elite als „protonationalistisches“ Phänomen des Mittleren Reiches s. auch MOERS, Gerald (2000) »Bei mir wird es dir gut ergehen, denn du wirst die Sprache Ägyptens hören!« *Verschieden und doch gleich. Sprache als identitätsrelevanter Faktor im pharaonischen Ägypten*, in: Ulrike-Christine Sander / Fritz Paul (Hg.) *Muster und Funktionen kultureller Selbstwahrnehmung. Beiträge zur internationalen Geschichte der sprachlichen und literarischen Emanzipation*, Veröffentlichung aus dem Göttinger Sonderforschungsbereich 529 »Internationalität nationaler Literaturen«, Serie B, Band 5, Göttingen, 79f.

<sup>47</sup> PARKINSON, Richard B. (1996) *Individual and society in Middle Kingdom literature* in: Antonio Loprieno (Hg.) *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, Leiden – New York – Köln, 142.

<sup>48</sup> Gundlach 1998, 4.

beispielsweise lokale Kulte, wie sie etwa im Fayum auftreten und erst im Laufe des Mittleren Reiches in die vorhandene Königsideologie integriert werden?

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Frage nach einem Nationalismus im Alten Ägypten wohl verneint werden kann. Die Bezugspunkte ägyptischer Identitätsbildung liegen nach all dem, was soziologisch erwartbar ist, im regionalen Bereich und nicht in der Idee einer übergreifenden nationalistischen Staatsordnung, wie dies in der Neuzeit aufkommen mag. Zwar finden sich vorwiegend in königlichen Texten Beispiele für eine überregionale Identitätsbildung – nämlich im Sinne einer Elitenbildung, deren Mitglieder den königlichen Befehlen unterstellt sind – jedoch basiert diese Einteilung nicht auf nationalen Kriterien. Konzepte von Fremdheit und Identität, mit denen der Großteil der ägyptischen Bevölkerung tatsächlich konfrontiert ist, gründen sich damit v.a. auf innerägyptischem Level und sind daher v.a. spezifisch lokal oder regional. Nicht die eigene Position als Ägypter spielt die wesentliche Rolle, sondern vielmehr die Funktion im engsten sozialen Gefüge, wie noch gezeigt werden wird. Eine Parallelisierung von Nationalität und Fremdwahrnehmung, wie sie in der Ägyptologie oftmals vorgenommen wird, kann daher nicht unmittelbar vollzogen werden.

*„[D]ie moderne Geschichtswissenschaft [hat] längst gezeigt [...], daß die Jahrhunderte bis zum Ende des 18. Jahrhunderts andere Herrschaftssysteme, eine andere Politik, ganz andere Lebenswelten als die nationalen besessen haben [...].“<sup>49</sup>*

---

<sup>49</sup> Wehler 1994, 164. Auch Kootz macht – trotz zu kritisierender Annahme Ägyptens als Einheitsstaat – deutlich, dass für das Alte Ägypten keine nationalstaatliche Struktur angenommen werden kann: Kootz 2006.

### 3. FREMDHEIT

Wenn nun davon ausgegangen wird, dass ägyptische Identitätsbildung nicht mit einer nationalstaatlichen Idee verbunden ist, so stellt sich die Frage, vor welchem Hintergrund im pharaonischen Ägypten Fremdheit und Eigenheit verhandelt werden. Im Folgenden muss daher zunächst auf den Begriff der „Fremdheit“ näher eingegangen werden, sowie auf unterschiedliche Konzepte, in denen Fremdheit relevant werden kann.

#### 3.1. Sprachliche Differenzierung von „Fremdheit“

Der Begriff der „Fremdheit“ stellt für die wissenschaftliche Untersuchung, die sich im Hinblick auf dieses Thema v.a. zwischen 1890 und 1945 herausbildete<sup>50</sup>, eine große Herausforderung dar. Zum einen muss betont werden, dass es keine allgemeingültige Definition des Begriffes gibt und dieser, wie wir es auch schon am Begriff der „Nation“ feststellen konnten, disziplinären und historischen Variationen unterliegt. Zum anderen ist zu beachten, dass „Fremdheit“ kein neutraler Begriff ist, sondern stets mit bestimmten (wenn auch wandelbaren) Emotionen aufgeladen ist.<sup>51</sup> Eine interdisziplinäre Untersuchung zum Thema stellt besonders in Bezug auf Wissenschaftsbereiche mit historischen Gegenständen Schwierigkeiten dar, da komplexe und viel diskutierte Begriffe wie „Exotismus“, „Rassismus“ und „Xenophobie“ unterschiedlichen Disziplinen zugeordnet werden können und dort jeweiligen Paradigmenwechseln unterliegen.

Im allgemeinen Sprachgebrauch wird „fremd“ meist schlicht als das bezeichnet, was einem unbekannt ist, etwas, mit dem man nicht umzugehen weiß. Zumeist wird

---

<sup>50</sup> Wichtige Texte u.a. SIMMEL, Georg (1992, 1. Auflage 1908) *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Bielefeld, Gesamtausgabe hrsg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main (hier im Besonderen das Kapitel *Exkurs über den Fremden*, 764-771.); PARK, Robert Ezra / BURGESS, Ernest Watson (1921) *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago; SOMBART, Werner (1922) *Der moderne Kapitalismus. Bd. 1. Einleitung, die vorkapitalistische Gesellschaft, die historischen Grundlagen des modernen Kapitalismus*, München; WEBER, Max (1924) *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen; MICHELS, Robert (1925) *Materialien zu einer Soziologie des Fremden*, Jahrbuch für Soziologie 1, 296- 371; PARK, Robert Ezra (1928) *Human Migration and the Marginal Man*, AJS 33, Chicago, 881-893.; WOOD, Margaret Mary (1934) *The Stranger. A Study in Social Relationships*, New York; SCHÜTZ, Alfred (1944) *The Stranger: An Essay in Social Psychology*, AJS 49, 499-507.

<sup>51</sup> ALBRECHT, Corinna (1997) *Der Begriff der, die, das Fremde - Zum wissenschaftlichen Umgang mit dem Thema Fremde. Ein Beitrag zur Klärung einer Kategorie*, in: Yves Bizeul / Ulrich Bliesener / Marek Prawda (Hg.), Weinheim – Basel, 81ff.

Fremdheit dabei mit Unbehagen in Zusammenhang gebracht, das überwunden werden muss. „Der Fremde“ ist eine

*„a. Person, die aus einer anderen Gegend, einem anderen Land stammt, die an einem Ort fremd ist, an diesem Ort nicht wohnt“* oder

*„b. Person, die einer anderen unbekannt ist, die sie nicht kennt“<sup>52</sup>*

Diese Definition kennzeichnet mehrere Dimensionen von Fremdheit: geographische Entfernung, Fehlen sozialer Beziehungen, Unbekanntheit. Gleichzeitig impliziert der Begriff m.E. eine kulturelle Unterscheidung durch die Betonung eines „anderen Landes“, ganz nach dem Motto „Andere Länder, andere Sitten.“<sup>53</sup> Auch die soziale Funktion von Fremdheit wird in einigen Definitionen hervorgehoben, ebenso wie die Annahme von spezifischen Wertvorstellungen einer sozialen Gruppe: *„[E]s handelt sich dabei um Menschen, die in ihrer Gastgesellschaft nicht primär sozialisiert wurden.“<sup>54</sup>*

Die Heranziehung sozialer Merkmale schließlich ist bedeutend für die unterschiedliche Wahrnehmung von Fremdheit im kulturellen Kontext.

Von grundlegender Bedeutung ist die Tatsache, dass „Fremdheit“ stets eine relationale Kategorie darstellt, d.h. Fremdsein stellt keine Eigenschaft dar, sondern ist vielmehr Ausdruck sozialer Beziehungen, auch der Beziehung zu einem selbst.<sup>55</sup> In diesem Sinne muss Fremdheit nun als soziales Konstrukt verstanden werden. *„Der F. [= Fremde, Anmerkung der Autorin] ist keine Person, die sich anhand benennbarer Merkmale zu erkennen gäbe, und die F. keine Provinz, deren Grenzen unveränderlich feststünden; das F. erscheint vielmehr jeder Gesellschaft in ihrem eigenen Licht.“<sup>56</sup>*

---

<sup>52</sup> BIBLIOGRAPHISCHES INSTITUT GMBH (2015) *Fremder*, in: [www.duden.de/rechtschreibung/Fremder](http://www.duden.de/rechtschreibung/Fremder), Berlin, Abs. 2.

<sup>53</sup> In anderer Art unterscheidet Mona Singer in ihrer Aufstellung vier Kategorien des Fremden: Der Fremde als Person, die Fremden als Gruppe, die Fremde als Ort und das Fremde als Qualität (SINGER, Mona (1997) *Fremd. Bestimmung: Zur kulturellen Verortung von Identität*, Wien, 30.)

<sup>54</sup> BARGATZKY, Thomas (1993) *Die Ethnologie und der Begriff der kulturellen Fremde*, in: Alois Wierlacher (Hg.) *Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeheitsforschung*, Beiträge zur Kulturthemenforschung interkultureller Germanistik Bd.1, Iudicium, München, 221.

<sup>55</sup> Vgl. dazu etwa KRAFFT-KRIVANEC, Johanna (2008) *Wegmarken – Fremdheitserfahrungen in Distanz und Nähe*, Wien; SCHÄFFTER, Ortfried (1991) *Modi des Fremderlebens. Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit*, in: Ortfried Schäffter (Hg.) *Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung*, Opladen, 11f.

<sup>56</sup> GOTTOWIK, Volker (1999) *fremd, das Fremde*, in: Wörterbuch der Völkerkunde (begr. von Walter Hirschberg), Berlin, 135.

In der anthropologischen Wissenschaftsdisziplin wird dieses Konzept vor allem durch den Bereich der *Cultural Studies* aufgegriffen, dessen Vertreter Stuart Hall aus diesem Grund auf den Begriff des *Other* zurückgreift.<sup>57</sup>

Einen Überblick über die Wirkungsweise des Konzeptes „Fremdheit“ liefert der Soziologe Ulrich Bielefeld. Seiner Meinung nach umfasst dieses drei Ebenen: die sozialpsychologisch-individuelle, die politisch-rechtliche und die gesellschaftlich-soziale.<sup>58</sup> Gleichzeitig betont er dadurch den imaginären Charakter von Fremde: nicht immer sind individuelle Einstellungen zur Fremde durch konkrete Erfahrungen erklärbar, sondern oft bezieht man sich auf ein imaginäres Fremdes, das durch kollektive Identitätsprozesse entsteht. Es ist demnach nach Bielefeld immer imaginär, unbekannt und allgemein. Also: „*Das Fremde ist nur in der Fremde fremd.*“<sup>59</sup> Sobald uns etwas bekannt ist, so ist es nicht mehr fremd – höchstens anders, wenn wir uns in diesem Punkt an Stuart Hall halten. Fremdheit und Andersheit stellen somit zwei verschiedene Begriffe dar, die einander jedoch mehr oder weniger bedingen.<sup>60</sup> Es kommt in diesem Kontext zu einer Unterscheidung zwischen Differenz- und Fremdwahrnehmung.

Es zeigen sich somit zwei unterschiedliche Ansätze in der wissenschaftlichen Betrachtung von Fremdheit: zum Einen wird Fremdheit als überwindbar dargestellt. Der Fremde hört damit in dem Moment auf, fremd zu sein, wenn man ihn/sie kennenlernt; zum Anderen wird auf die Unterscheidung zwischen Differenz- und Fremdwahrnehmung eingegangen. Auch wenn mir etwas bekannt ist, so kann es doch weiterhin als andersartig auffallen. Zugleich darf nicht jede Differenzerfahrung als Fremdheitserfahrung gewertet werden.

Ortfried Schöffter nennt zusammenfassend fünf Erfahrungsmodi des Fremderlebens<sup>61</sup>, die m.E. einen wichtigen und richtigen Überblick geben und die verschiedenen Aspekte und Deutungsmuster von Fremdheit wiedergeben:

---

<sup>57</sup> HALL, Stuart (1997) *The Spectacle of the ‚Other‘*, in: Stuart Hall (Hg.) *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London – Thousand Oaks – New Delhi, 223-279; DOBNER, Marianne (2010) *Stuart Hall: Rassismus, Repräsentation und die Konstruktion „des Fremden“*, in: Katharina Leitner / Nicole Czekelius (Hg.) *alltäglich | fremd*, Wien, 76.

<sup>58</sup> BIELEFELD, Ulrich (1991) *Das Konzept des Fremden und die Wirklichkeit des Imaginären*, in: Uli Bielefeld (Hg.) *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?*, Hamburg, 100.

<sup>59</sup> Karl Valentin, zit. nach Bielefeld 1991, 103.

<sup>60</sup> Albrecht 1997, 86ff; Assmann 1996b, 77f.

<sup>61</sup> Schöffter 1991, 14.

– **„Das Fremde als das Auswärtige, das Ausländische“:**

Hierbei kommt es zu einer Betonung von räumlichen Trennungslinien, die das Fremde als abgegrenzten Bereich anzeigen. Das Fremde kann in diesem Fall sowohl als zugänglich als auch unzugänglich betrachtet werden, je nach den eigenen Möglichkeiten des Kennenlernens durch den Betrachter.

– **„Das Fremde als Fremdartiges“:**

Das Fremde wird in diesem Kontext als etwas dem Eigenen Entgegenstehendes verstanden, wobei das Eigene stets den Normalzustand darstellt. Somit wird das Fremde zu etwas Anormalen oder Unpassendem degradiert. Ob daraus jedoch stets eine negative Bewertung erfolgt, bleibt m.E. unklar.

– **„Das Fremde als das noch Unbekannte“:**

Hier stellt das Fremde einen Erfahrungsbereich dar, der prinzipiell für alle erreichbar ist. Dass etwas noch unbekannt ist, hindert nicht an der Möglichkeit, es kennenzulernen und zu etwas Bekanntem zu machen.<sup>62</sup>

– **„Das Fremde als das letztlich Unerkennbare“:**

In diesem Fall ist im Gegensatz zum Fremden als noch Unbekanntes eine Möglichkeit des Kennenlernens gänzlich ausgeschlossen.

– **„Das Fremde als das Unheimliche“:**

Es wird eine negative Beurteilung anhand von Emotionen angenommen, muss jedoch m.E. nicht unbedingt stattfinden.

Interessanterweise scheint Fremdheit in diesen Kategorisierungen vornehmlich als Problem aufgefasst zu werden.<sup>63</sup> Allerdings wird an vielen Stellen betont, dass Fremdheit ein Phänomen darstellt, das sowohl als ängstigend als auch als faszinierend wahrgenommen werden kann<sup>64</sup>, in vielen Fällen sogar positiv exotisiert wird. *„Der Fremde ist alles das, was ich selber nicht bin, fremde Orte verheißen Genüsse, die mir unbekannt sind.“*<sup>65</sup> In diesem Fall bietet der/die/das Fremde die Möglichkeit, etwas kennenzulernen, das man sonst nicht erfahren würde.

---

<sup>62</sup> Dies ist vergleichbar mit dem ägyptischen Begriff des *jnj drw*, vgl. Auflistung in Kap. 3.2.

<sup>63</sup> CZEKELIUS, Nicole (2010) *Das Fremde – Eine Annäherung*, in: Katharina Leitner / Nicole Czekelius (Hg.) *alltäglich / fremd*, Wien, 22. Vgl. dazu auch Albrecht 1997.

<sup>64</sup> Czekelius 2010, 26f.

<sup>65</sup> Ebd., 27.

Auf der anderen Seite stellt das Fremde eine Bedrohung dar, indem es aus dem eigenen Ordnungsprinzip herausfällt und somit als nicht kontrollierbar erscheint. Dadurch wiederum gefährdet es die eigene Ordnung.<sup>66</sup> Diese Erscheinung erkennen wir im Konzept des dualistischen Weltdenkens im Alten Ägypten wieder: Maat – als soziale und darüber hinausgehende Ordnung – und Isfet, das Chaos außerhalb dieser Ordnung.

In diesem Kontext wird deutlich, dass nur dann eine Bedrohung von fremden Personen ausgeht, wenn die eigene Identität oder Ordnung gestört wird bzw. nicht gesetzt ist. Somit bekommt das Fremde einen bestimmten Ort zugewiesen, an dem es zum Tragen kommt. Gleichzeitig muss die Wahrnehmung von Fremdheit als kollektive Form geschehen, d.h. ein einzelner „Fremder“ wird nicht als bedrohlich wahrgenommen werden, sondern höchstens als andersartig; hier steht also der Differenzaspekt im Vordergrund. Wahrgenommen wird die Bedrohung erst in dem Moment, in dem sie strukturbildend wird bzw. werden könnte. In Ägypten sehen wir dies etwa mit dem Auftauchen von Fremdherrschaften verknüpft.<sup>67</sup> Bis zu diesem Zeitpunkt weist Ägypten eine hohe Stabilität sozialer Ordnung auf, die auch religiöse und kulturelle Ausdrucksformen von Minderheiten in das bestehende System integrieren kann.

### **3.2. „Fremdheit“ in der Ägyptologie**

Auch wenn wir feststellen konnten, dass ein ägyptischer Nationalismus fragwürdig ist, so fällt auf, dass die Untersuchungen zum Thema Fremdheit für das Alte Ägypten fast ausschließlich mit der Existenz von Ausland und dem damit zusammenhängenden Auftreten von „Ausländern“ verknüpft zu sein scheint. Fremdheit wird in diesem Sinne als geographische und territoriale Unterscheidung konzipiert.

Dies ist jedoch keine Abbildung eines ägyptischen Faktums, sondern ein Problem der ägyptologischen Wahrnehmung: Der ägyptologische Zugang zu Fragen der Identität fokussiert dabei stark auf den Begriff der „Nation“. Ägypten wird in diesem Sinne als nationalistischer Staat nach rezenter Auffassung betrachtet und Identität als Nationalidentität konfiguriert. Das Unbekannte wird geradezu zum Fremden stilisiert, auch wenn dies aus den ägyptischen Quellen nicht unmittelbar hervorgeht.

---

<sup>66</sup> Ebd., 30.

<sup>67</sup> Zum Begriff der Fremdherrschaft vgl. BECKERATH, Jürgen von (1977) *Fremdherrschaft*, LÄ II, Wiesbaden, 313-315. Hier unterscheidet er beispielsweise eine „Fremdherrschaft von innen“ und eine „Fremdherrschaft durch Eroberung von außen“.

Deutlich zeigt sich eine solche Verwendung auch in den entsprechenden Einträgen des Lexikons der Ägyptologie, die zudem das Auftreten von ausländischen Personen entweder mit Zerstörung und Vernichtung oder aber mit der Notwendigkeit von Arbeitskräften verketten.<sup>68</sup> Eine positive Erwähnung von Ausländern findet sich v.a. im Sinne von Handelsbeziehungen, die jedoch auch eine ägyptische Vormachtstellung implizieren.<sup>69</sup> Interessanterweise teilen die meisten dieser grundlegenden Artikel ihren Autor: Wolfgang Helck. Diese Tatsache macht deutlich, dass die Behandlung des Themas „Fremdheit“ in der Ägyptologie für lange Zeit sehr einseitig beleuchtet wurde. Zu begründen ist dieser Umstand unter anderem mit der Forschungsgeschichte des Faches, deren Beginn in die Zeit nationalistischer Bewegungen fällt. Somit wird in den meisten Fällen eine enge Verbindung zwischen Fremdheit und einem „Nationalen“ hergestellt, bzw. konstruiert, die für das antike Ägypten im Grunde genommen keine Rolle spielt.<sup>70</sup> Auch heute noch fehlt es an einer Aufbereitung des Themas auf innergesellschaftlichem, regionalem Niveau. Die hier vorliegende Arbeit hat jedoch nicht den Anspruch diese Lücken zu schließen. Vielmehr soll sie auf sie hinweisen und einen Anreiz geben, ein altbekanntes Thema aus einem neuen Blickwinkel zu betrachten.

Betrachtet man die wichtigsten Belege für „Fremdheit“ im Wörterbuch der ägyptischen Sprache, so ergibt sich folgender Überblick:



*rw.tj* „Fremder“, wobei die Mehrheit der Belegstellen eher eine Verwendung im Sinne eines relativ neutral gehaltenen „Außenstehenden“ aufzeigt.<sup>71</sup>



*šm3* „Landfremder, Wanderer, Vagabund, Nomade“. Hier wird die Bedeutung der Bewegung und der Nicht-Sesshaftigkeit bereits anhand des Determinativs verdeutlicht, wird aber auch anhand der Belegstellen sichtbar.<sup>72</sup>

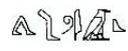
<sup>68</sup> Vgl. HELCK, Wolfgang (1977a) *Fremdarbeit*, LÄ II, Wiesbaden, 304-306; HELCK, Wolfgang (1977b) *Fremde in Ägypten*, LÄ II, Wiesbaden, 306-310; HELCK, Wolfgang (1977c) *Verhältnis zur Fremde*, LÄ II, Wiesbaden, 311-312; HELCK, Wolfgang (1977d) *Fremdvölkerdarstellung*, LÄ II, Wiesbaden, 315-321.

<sup>69</sup> Vgl. SCHENKEL, Wolfgang (1977) *Fremdsprachen*, LÄ II, Wiesbaden, 314-315; Helck 1977c

<sup>70</sup> S. dazu Kap. 2.3.

<sup>71</sup> Einen ausländischen Kontext weist etwa die „Klagen des Ipuwer“ auf, pLeiden I 344 Recto, Z.3,1; BBAW (2015) <http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetWcnDetails?u=Gast&f=0&l=0&wn=93490&db=0>, in: BBAW (Hg.) *Altägyptisches Wörterbuch (Thesaurus Linguae Aegyptiae)*, Berlin. ERMAN, Adolf / GRAPOW, Hermann (1982) *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache im Auftrage der Deutschen Akademien*, Band 2, Berlin, 405.17-19.

 šm3y „Fremdartigkeit, Anomalie“. Dieser Begriff stellt eine starke Verbindung von Fremdheit und Krankheiten bzw. körperlichen Gebrechen her.<sup>73</sup>

 q3jw „landfremder Vagabund“. Auch hier zeigt das Determinativ Bewegungsaspekte auf. Die Belegstellen weisen zudem eine stark negative Konnotation des Begriffes auf.<sup>74</sup>

 drdr „Fremder“.<sup>75</sup> Die Belegstellen zu diesem Begriff sind zahlreicher als zu den anderen und weisen sowohl positive als auch negative Aspekte auf. Eine Verwandtschaft zu dr „aufhalten“ dürfte wahrscheinlich sein und zeigt somit ebenfalls ein Element der Bewegung auf.<sup>76</sup>

Auffallend ist hierbei, dass sich „Fremdheit“ im ägyptischen Kontext stets mit konkreten Phänomenen, wie etwa Produkten, sprachlichen Eigenheiten und vor allem Personen beschäftigt. „Ausland“ weist jeweils andere Wortbezeichnungen auf, was darauf hindeutet, dass ein räumlicher und politischer Bezug von Fremdheit diesen Begriffen nur bedingt innewohnt. So betont auch Assmann, dass im antiken Ägypten weder ethnische noch nationale Konzepte eine übergeordnete Rolle in der Wahrnehmung von Fremdheit spielen. Das soziale Leben sei geprägt gewesen von reinen face-to-face Beziehungen.<sup>77</sup> Alles, was darüber hinausgeht, sei schon als fremd wahrgenommen worden. *„Der paradigmatische Fremde ist der Unbekannte, nicht der Ausländer. Die politische Zugehörigkeit scheint in der ägyptischen Zugehörigkeitsstruktur nur schwach ausgebildet zu sein.“*<sup>78</sup>

Interessant ist die Wahrnehmung von „Fremdheit“ im Sinne feindlicher Beziehungen. Magdi Omar weist in seiner Arbeit *Auführer, Rebellen, Widersacher* auf die Unterscheidung zwischen politischer, gesellschaftlicher und magisch-religiöser

---

<sup>72</sup> BBAW 2015, <http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetWcnDetails?u=Gast&f=0&l=0&wn=154570&db=0>, Erman/Grappow 1982, Bd. 4, 470.7-11. Zu Reise und Raum vgl. Kap. 3.3. und 3.4.

<sup>73</sup> BBAW 2015, <http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetWcnDetails?u=Gast&f=0&l=0&wn=154610&db=0>, Erman/Grappow 1982, Bd. 4, 471.7-8. Mehr zu diesem Thema s. Kap. 3.5.

<sup>74</sup> BBAW 2015, <http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetWcnDetails?u=Gast&f=0&l=0&wn=159180&db=0>, Erman/Grappow 1982, Bd. 5, 7.4.

<sup>75</sup> BBAW 2015, <http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetWcnDetails?u=Gast&f=0&l=0&wn=650046&db=0>, Erman/Grappow 1982, Bd. 5, 604.13.

<sup>76</sup> An dieser Stelle danke ich Dr. Roman Gundacker für hilfreiche Anmerkungen.

<sup>77</sup> Assmann 1996b, 97.

<sup>78</sup> Ebd., 96.

Feindschaft hin und belegt zugleich, dass die uns erhaltenen Quellen zum Begriff des Feindes nur wenige Belege liefern, die nicht auf ausländische Gegner, sondern auf innerägyptische Unruhestifter bezogen sind (vgl. Abb. 2). Dies liegt nach ihm auch an der Ideologie der ägyptischen Königsherrschaft: „Die allmächtige und gottgleiche Stellung des Königs schließt die Idee der Opposition aus.“<sup>79</sup>

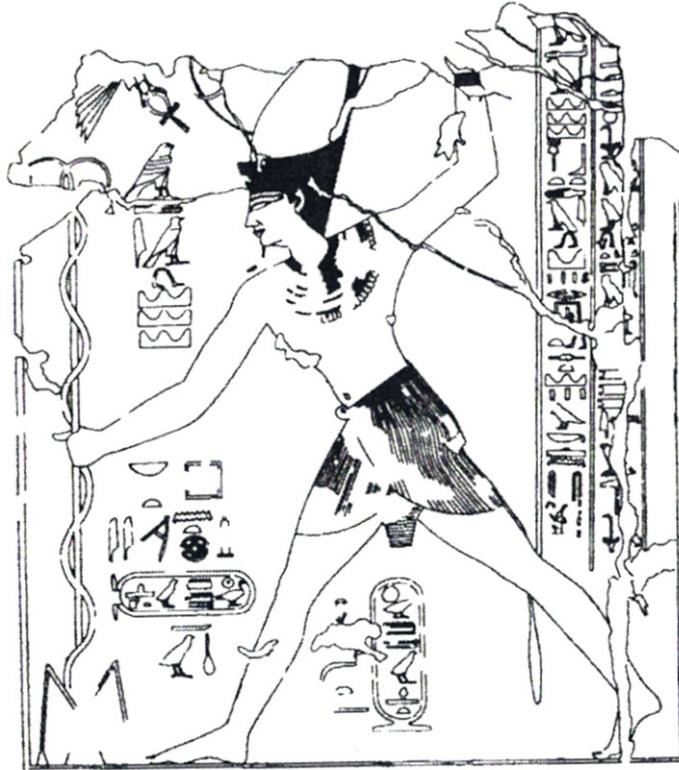


Abb. 2 König Mentuhotep II., Kapelle des Königs in Dendera  
(Moers 2004, 106)

Dagegen sprechen allerdings u.a. die sogenannten „Ächtungstexte“<sup>80</sup>, die sich bereits im Alten Reich finden, die aber besonders im Mittleren Reich und bis in die römische Epoche bekannt sind. Zu den bedeutendsten Fundorten von Ächtungsfiguren<sup>81</sup> zählen u.a. Tell el-Daba, Giza, Saqqara, Lisht, Balat, Elephantine, Mirgissa, Uronarti.

<sup>79</sup> OMAR, Magdi (2008) *Aufrührer, Rebellen, Widersacher - Untersuchungen zum Wortfeld „Feind“ im pharaonischen Ägypten. Ein lexikalisch-phraseologischer Beitrag*, ÄAT 74, Wiesbaden, 2.

<sup>80</sup> Wichtige Quellentexte: Pap. Bremner-Rhind, Pap. Louvre 3129, Pap. British Museum 10252, Pap. Salt 825; einleitender Text zum Phänomen der Ächtungstexte und -figuren bei MUHLESTEIN, Kerry (2008) *Execration Ritual*, UEE, Los Angeles. Zu Textfunden s. auch POSENER, Georges (1987) *Cinq Figurines D'Envoûtement*, IFAO 101, Kairo.

<sup>81</sup> Zur Untersuchung der Figuren mit bildwissenschaftlichem Fokus s. BORRMANN, Linda (2014) *Form follows function. Der Zeichencharakter der altägyptischen Ächtungsfiguren*, in: Gregor Neunert / Alexandra Verbovsek / Kathrin Gabler (Hg.) *Bild: Ästhetik - Medium - Kommunikation. Beiträge des dritten Münchner Arbeitskreises Junge Aegyptologie (MAJA 3) 7. bis 9.12.2012*, Wiesbaden, 103-117.

Bei den gefesselten Figürchen, die ab dem Mittleren Reich bereits standardisierte Texte tragen<sup>82</sup>, scheint es sich jedoch nicht immer um ausländische Gefangene zu handeln. Eine schematische Übersetzung der Ächtungstexte, die Ägypter bezeichnen, bietet Kurt Sethe:

*„Alle Menschen, alle Menschheit, alles Volk, alle Männer, alle Kastrierten, alle Frauen, alle Fürsten,  
die rebellieren werden, die Ränke spinnen werden, die kämpfen werden, die zu kämpfen gedenken, die zu rebellieren gedenken, jeder Rebell, der zu rebellieren gedenkt in diesem ganzen Lande.“<sup>83</sup>*

Abu Bakr und Osing belegen in ihrer Untersuchung für das Alte Reich, dass ca. 40% der Namen, die die von ihnen untersuchten Figürchen tragen, ägyptisch sind<sup>84</sup>. Auch finden sich Figuren, die nicht in knieender Haltung, sondern in typisch ägyptischer Schreitstellung zu sehen sind.<sup>85</sup> Genannt werden also schlicht Personen, die sich in irgendeiner Form dem ägyptischen Königtum gegenüber rebellisch verhalten haben müssen. Muhlestein betont in diesem Zusammenhang die historische Entwicklung der Ächtungsrituale, die zunächst nur ägyptische Rebellen umfasst haben dürften und erst in einem nächsten Schritt das ausländische Feindbild zum Thema machten.<sup>86</sup> Allerdings finden sich ägyptische Namen in einigen Fällen kombiniert mit der Bezeichnung *nḥsj* „Nubier“. Dies kann vermutlich durch die politische Situation des Alten Reiches erklärt werden, in dem Nubien Ägypten nicht unterstand. Höhergestellte Nubier, die in Ägypten lebten, scheinen als Zeichen ihrer gesellschaftlichen Position ägyptische Namen zu bevorzugen, wobei dieses Phänomen nur bei Männern belegt werden konnte.<sup>87</sup> Im Sinne der obigen Überlegungen zeigt sich hierbei, dass diese Nubier keinen strukturbildenden Einfluss haben dürften, somit keine wesentliche gesellschaftliche Bedrohung darstellen und damit auch keine abweisende Form der Differenzierung erfahren. Sie werden nicht „geothert“, sondern in das bestehende System eingegliedert, auch wenn hier eine

---

<sup>82</sup> Muhlestein 2008, 2.

<sup>83</sup> SETHE, Kurt (1926) *Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf Altägyptischen Tongefäßscherben des Mittleren Reiches. Nach den Originalen im Berliner Museum*, Berlin, 73. Zur Rebellionsformel s. Ebd., 61f.

<sup>84</sup> ABU BAKR, A.M. / OSING, J. (1973) *Ächtungstexte aus dem Alten Reich*, MDAIK 29, Mainz/Rhein, 115.

<sup>85</sup> Ebd., 98.

<sup>86</sup> Muhlestein 2008, 2.

<sup>87</sup> Abu Bakr / Osing 1973, 115f. Dies könnte damit zusammenhängen, dass ganze Familien unter dem Namen des Mannes zusammengefasst wurden.

negative Konnotation der Rebellion vorliegt.<sup>88</sup> Wesentlich bleibt zu beachten, dass diese Quellen amtlichen, kollektiven Charakter aufweisen.

Der Themenkomplex der „Fremdheit“ wird neben den erwähnten Texten in einigen altägyptischen literarischen Quellen aufgegriffen. Im Wesentlichen (aber nicht ausschließlich) beziehe ich mich dabei in den folgenden Ausführungen auf Reiseberichte und -erzählungen, sowie auf die sogenannten Lebenslehren, die wir bereits aus dem Alten Reich kennen.

### **3.3. Raum**

Auch wenn räumliche Konzepte nationaler Integration keine Rolle für eine Identitätsbildung im Alten Ägypten spielen, so bilden trotz allem gewisse Raumvorstellungen einen wichtigen Bestandteil in den antiken Textquellen, obwohl diese nicht unbedingt die Definition von geographischem Raum betreffen, die uns zunächst in den Sinn kommen mag. Dies zeigt sich insbesondere im Kontext von Reise- und Bewegungsmotiven. Im Folgenden möchte ich die Bedeutung innerägyptischer regionaler und lokaler Bezugspunkte hervorheben.

Raum kann dabei sowohl als rein spatiale Kategorie verstanden werden, in der die Bewegungsfläche von Personen beschrieben wird, ist aber auch eng verbunden mit der Frage nach Identitäten, insbesondere in Form von sozialen Zuordnungen zu Räumen.

Raum als konkretes Landschaftskonstrukt<sup>89</sup> spielt ebenfalls eine Rolle in den Erzählungen Ägyptens, dies jedoch v.a. im königlichen Kontext (z.B. Motive der Jagd im Sumpfland) und in Verbindung mit Ausland und soll aus diesem Grund an dieser Stelle nicht bearbeitet werden.

---

<sup>88</sup> Dazu passend die Diskussion um die Relation von *rmꜥ* und *nḥsj*, wie sie Moers vornimmt in MOERS, Gerald (2005) *Auch der Feind war nur ein Mensch. Kursorisches zu einer Teilansicht pharaonischer Selbst- und Fremdwahrnehmungsoptionen*, in: Heinz Felber (Hg.) *Feinde und Aufrührer. Konzepte von Gegnerschaft in ägyptischen Texten besonders des Mittleren Reiches*, ASAW 78/5, Stuttgart – Leipzig, 233ff.

<sup>89</sup> Zum Landschaftsbegriff in der Ägyptologie s. etwa WIDMAIER, Kai (2009) *Landschaften und ihre Bilder in ägyptischen Texten des zweiten Jahrtausends v. Chr.*, GOF IV/47, Wiesbaden. Widmaier bezeichnet dabei drei Formen von „Landschaft“: *stimmung tragende*, *topographisch-alltägliche* und *idealtypische-kontrollierte* (Ebd., 92). „Landschaft“ als Ergebnis ästhetischer Wahrnehmung (Ebd., 24f.) kann seiner Meinung nach als neuzeitliches Phänomen betrachtet werden und spielt für Ägypten keine wesentliche Rolle. (Ebd., 97f.).

### 3.3.1. Raum und Grenzen: Ägypten als Reichsgebiet

Verbunden mit der Vorstellung nationaler Kategorien wird Ägypten als Land mit festgesetzten Grenzen interpretiert, das mit einem Innen (Ägypten) und einem Außen (Ausland) definiert wird. Dass es in Ägypten keine festen Grenzen gibt, zeigt sich jedoch bereits in einer lexikographischen Untersuchung der Belege für „Grenze“. So ist etwa *t3š* „Grenze, Gebiet“<sup>90</sup> nicht als feste kartographische Einheit zu verstehen, wie überhaupt Kartographie im Alten Ägypten noch nicht ausgeprägt ist. Es finden sich lediglich präkartographische Versionen von Karten, so etwa der Minenpapyrus von Turin (vgl. Abb.3).

*t3š* bezeichnet eine eher gefühlte Grenze, die in Abhängigkeit zum ägyptischen Königtum steht. Entfällt der politische Faktor des Königtums, so existieren diese damit verbundenen Grenzen ebenfalls nicht mehr. Es geht demnach keine natürliche Grenzsetzung mit dem Begriff *t3š* einher.

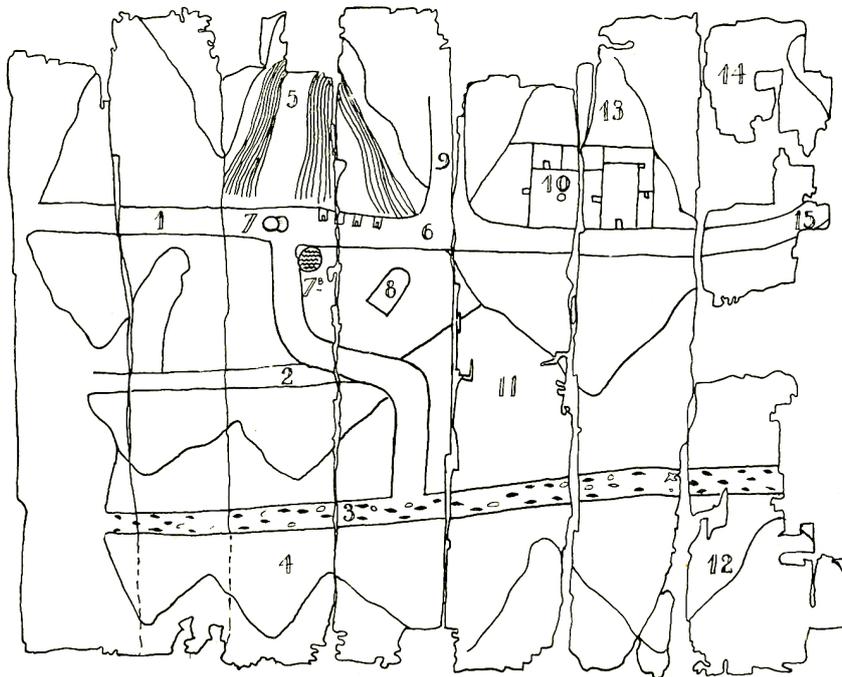


Abb. 3 Der Minenpapyrus von Turin  
(Goyon 1949, pl. 1)

<sup>90</sup> BBAW 2015, <http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetWcnDetails?u=Gast&f=0&l=0&wn=169650&db=0>, Erman/Gradow 1982, Bd. 5, 234.15-236.14.

Ähnlich verhält es sich mit  *dr.w* „Ende, Grenze, Bereich“<sup>91</sup>. Hierbei handelt es sich um flexible, verschiebbare Einflussbereiche, die im königlichen Auftrag gebildet und durch den Begriff des *jnj drw* „Grenze erreichen“<sup>92</sup> ausgedrückt werden. Dieses Verhalten der Grenzänderungen kann mit der Weltvorstellung zu jener Zeit in Einklang gebracht werden.

Aus unserer heutigen Perspektive – sowohl politisch als auch aufgrund der modernen geographischen Kenntnisse – spielen Grenzen eine bedeutende Rolle. Dabei ist jedoch zu bedenken, dass im antiken Ägypten keine Vorstellung der real existierenden Erdflächen vorhanden war. Das Weltwissen erweiterte sich mit jeder Expedition und damit auch die Vorstellung von Land und Grenze.

Es lässt sich also beobachten, dass eine mögliche territoriale Lesart Ägyptens, wie wir sie beispielsweise anhand der Grenzstelen und in Reiseberichten sehen können, weder durch tatsächlichen geographischen Raum<sup>93</sup>, noch durch eine festgeschriebene Identität<sup>94</sup> definiert wird, sondern vielmehr auf Konzepten von Herrschaft – und damit auf einem sozialen Gefüge<sup>95</sup> – basiert. Ägypten kann daher als all das verstanden werden, was unter dem Einfluss eines ägyptischen Königs steht. Hierbei wird eine Gemeinsamkeit der Bevölkerung konstruiert, die ausschließlich auf dem Beherrschtsein durch einen gemeinsamen Herrscher beruht und nicht mit unseren Vorstellungen einer Nationalidentität kompatibel ist. Die dazugehörigen politischen Landesgrenzen, wie wir sie gerne sehen möchten, bilden dabei nur eine untergeordnete Rolle und sind flexibel.

### 3.3.2. Geographischer Raum

Es stellt sich nun die Frage, welche Rolle Raum tatsächlich bei der Konstruktion von Fremdheit im ägyptischen Alltagsgeschehen einnimmt. Wird etwas nur aus dem Grund als fremd wahrgenommen, weil es sich in einem anderen geographischen Raum als dem

---

<sup>91</sup> BBAW 2015, <http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetWcnDetails?u=Gast&f=0&l=0&wn=184990&db=0>, Erman/Grapow 1982, Bd. 5, 585-589.5.

<sup>92</sup> BBAW 2015, <http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetWcnDetails?u=Gast&f=0&l=0&wn=400134&db=0>, Erman/Grapow 1982, Bd. 5, 587.10-20.

<sup>93</sup> Vgl. dazu SCHROER, Markus (2006) *Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raumes*, Frankfurt am Main, 27f.

<sup>94</sup> Vgl. hierzu Kap. 3.3.3.

<sup>95</sup> Vergleichbar ist der hier angesprochene „Raum“ vielleicht mit dem Begriff des „ethischen Landschaftsbildes“ von Widmaier 2009, 92. Hierbei handelt es sich um ein durch soziale Schichten geprägtes Zuordnungs- und Zugangsprinzip zu Landschaft.

eigenen befindet? Betrachtet man die ägyptologischen Auseinandersetzungen mit dieser Thematik, lassen diese eine solche Vermutung durchaus zu. Bei näherer Überprüfung der Quellen und der meist implizit bleibenden Vorannahmen der ägyptologischen Analysen kann m.E. jedoch festgestellt werden, dass geographischer Raum nicht als Faktum gesetzt ist, sondern man stattdessen ägyptologisch die Konstruktion von Raum im Rahmen ägyptischer Identitätsbildungsprozesse beobachten kann.

Dies kann nun zu einiger Verwirrung führen, spielt die geographische Umgebung in Ägypten auf den ersten Blick durchaus eine entscheidende Rolle. So sind uns verschiedene Textquellen bekannt, die etwa von einer negativen Bewertung des Nildeltas zeugen bzw. Unterschiede zwischen dem Delta und dem Niltal betonen. Die Lehre des Dw3-Ḥtj schreibt etwa:

*„Der Rohrarbeiter fährt ins Delta, um sich Pfeile zu holen. [...] Wenn ihn die Mücke gestochen und der Sandfloh ihn ebenfalls gebissen hat, so ist er gebrochen.“* (Dw3-Ḥtj SII 6)<sup>96</sup>

Folgendes finden wir in der Erzählung des Sinuhe:

*„Es gibt keinen Bogenmann, der sich zum Sumpfbewohner gesellt,  
und was sollte es sein, das eine Papyruspflanze im Gebirge festhalten könnte?“*  
(Sinuhe B 121-122)<sup>97</sup>

Die hier genannten Unterscheidungen zum Niltal gehen jedoch weniger auf einen rein geographischen Faktor *Raum* zurück, sondern werden vielmehr durch Unterschiede konstruiert, vor deren Hintergrund *Landschaft* auf soziale Differenz abgebildet werden kann. So stellt auch das Beispiel des Dw3-Ḥtj eine Aussage dar, die nicht das Delta als Raum bewertet, sondern die Nachteile dort ausgeübter Berufe im Gegensatz zum Schreiberberuf herausstreicht.

Auch Ortfried Schäffter verdeutlicht in seinen Beschreibungen zu Deutungsmustern im Umgang mit Fremdheit, wie bereits zuvor erwähnt, dass letztere ein Phänomen darstellt,

---

<sup>96</sup> HELCK, Wolfgang (1970) *Die Lehre des Dw3-Ḥtj. Teil 1*, KÄT 3, Wiesbaden, 50, 1-7. Übersetzt bei Ebd., 51.

<sup>97</sup> KOCH, Roland (1990) *Die Erzählung des Sinuhe*, Bibliotheca Aegyptiaca 17, Brüssel, 48.10-13. Übersetzt bei BLUMENTHAL, Elke (1995) *Die Erzählung des Sinuhe*, in: Elke Blumenthal et al. (Hg.) *Mythen und Epen III*, TUAT III/5, Gütersloh, 896.

das nicht nur räumlich verstanden werden kann.<sup>98</sup> Fremdheit stellt keine Eigenschaft dar, die einer Person innewohnt, sondern zeigt sich deutlich als ein Beziehungsmodus, der von der Umgebung weitestgehend unabhängig erscheint, bzw. sich Raum zu Nutzen macht. Als Beispiel hierfür ist vor allem das königliche Bauprogramm zu nennen: Raum wird in Ägypten stark ideologisch geprägt, d.h. königliche Ideologie wird in Raum und durch Raum gestaltet.<sup>99</sup> Denkmäler werden dabei primär zu dem Zweck errichtet, königliche Botschaften zu vermitteln.<sup>100</sup> Umgekehrt unterliegen Orte mit königlichem Bauprogramm einer gewissen Statusänderung, wodurch sich beispielsweise Grabanlagen hoher Beamten herausbilden.<sup>101</sup> All dies verweist darauf, dass Raum zu einem imaginären Gebilde wird, das sozial konstruiert wird.<sup>102</sup>

Dem Thema Raum widmet sich im Rahmen der Ägyptologie in besonderer Weise die Arbeit von Antonio Loprieno.<sup>103</sup> Anhand eines Stufenmodells verfolgt Loprieno verschiedene Aspekte von Raumorganisation vom Alten Reich bis in die Spätzeit, all dies anhand von literarischen Erzählungen und Textquellen jener Zeit, in denen sich „*signe géographique*“<sup>104</sup> zeigen. Trotz temporärer Weiterentwicklungen wird auch bei Loprieno deutlich, dass Raum anhand kultureller Merkmale und Prozesse fixiert wird, nicht allein durch physische Organisation. Dies betrifft auch die Unterscheidung von Peripherie und Zentrum, wie sie im Mittleren Reich auftaucht.<sup>105</sup>

So nachvollziehbar und klar strukturiert dieses Modell ist, so kritisch ist dessen Basis zu betrachten: der gesamte Entwicklungsverlauf, den Loprieno aufzeigt, von einer „linearen

---

<sup>98</sup> Schäffter 1991, 11. Die geschieht bei Schäffter vor dem Hintergrund moderner Globalisierungsprozesse, kann m.E. nach jedoch auch auf vormoderne, nicht als globalisiert definierte Zeiträume verwendet werden. Dies ist v.a. auch für Ägypten möglich, da sich hier eine starke Erkenntniserweiterung der Weltsicht im Laufe von Frühzeit bis Spätzeit vollzieht.

<sup>99</sup> Siehe dazu RICHARDS, Janet (2010) *Spatial and Verbal Rhetorics of Power: Constructing Late Old Kingdom History*, JEGH 3/2, Leiden.

<sup>100</sup> Als Beispiel wäre hier etwa die Urbarmachung des Fayums im Mittleren Reich zu nennen, die ein spezielles Bauprogramm umfasste, das auch lokale Gottheiten einbezog; vgl. dazu etwa den Synkretismus von Sobek und Horus, der v.a. während des Mittleren Reiches eine enorme Bedeutung annimmt, hierzu ZECCHI, Marco (2010) *Sobek of Shedet. The Crocodile God in the Fayyum in the Dynastic Period*, Todi. In diesem Sinne wird Raum (sozial) konstruiert.

<sup>101</sup> Richards 2010, 346f. Hierbei spricht sie auch von einem „national cult“, der sich durch den Fokus auf Osiris herausbildet.

<sup>102</sup> Zu den damit verbundenen Konzepten von Territorialität und Raumkontrolle vgl. AUENMÜLLER, Johannes (2012) *Individuum – Gruppe – Gesellschaft – Raum. Raumsoziologische Perspektivierungen einiger (provinzieller) ḥ3.tj-‘-Bürgermeister des Neuen Reiches*, in: Gregor Neunert (Hg.) *Sozialisierungen: Individuum – Gruppe – Gesellschaft*, MAJA 1, Wiesbaden, 17-32.

<sup>103</sup> LOPRIENO, Antonio (2001) *La Pensée et L’Écriture. Pour une Analyse Sémiotique de la Culture Égyptienne*, Paris.

<sup>104</sup> Ebd., 58.

<sup>105</sup> Zur Differenzierung Zentrum/Peripherie s. auch LUHMANN, Niklas (1997) *Die Gesellschaft der Gesellschaft II*, Frankfurt am Main, hier insbesondere Kap. 4,V.

Geographie“ im Alten Reich bis zu einer „punktuellen Topographie“ in der Spätzeit unterliegt demnach Umbrüchen im Verständnis eines Nationaldiskurses.<sup>106</sup> Wieso hier immer wieder von „nationalen“ Phänomenen und Ideologien die Rede ist, bleibt dabei unklar, lassen doch die Quellen keinen eindeutigen Schluss in diese Richtung zu.

### 3.3.3. Raum und Identität

Im Gegensatz zum Raumverständnis als geographische Ebene, wie eben angesprochen, betont Simmel die Bedeutung des Raumkonzeptes als „seelische“ Kategorie, nicht als räumliche Nähe oder Distanz.<sup>107</sup> *„Jedes engere Zusammenleben beruht durchgehends [sic!] darauf, daß jeder vom andern durch psychologische Hypothesen mehr weiß, als dieser ihm unmittelbar und mit bewußtem Willen zeigt. Denn wären wir nur auf das so Offenbarte angewiesen, so würden wir jedesmal statt eines einheitlichen Menschen, den wir verstehen und mit dem wir rechnen können, nur einige zufällige und zusammenhanglose Bruchstücke einer Seele vor uns haben.“*<sup>108</sup>

Es findet sich hier eine enge Beziehung zum Begriff der „Identität“, der wiederum in verschiedene Kategorien unterteilt werden kann: soziale Identität (= Selbst, Person) und Ich-Identität (= Individuum). Im Folgenden möchte ich aufgrund der starken gesellschaftlichen Verflechtung des Themas auf die soziale Form der Identitätszuweisung (z.B. Rollenidentitäten), eingehen, auf welche die Fremdheitskonzepte stark fokussieren<sup>109</sup>.

Identität konstruiert einen scheinbaren Halt und einen festen Bezugspunkt, der unabhängig von den die einzelne Person umgebenden Bedingungen und Situationen existiert<sup>110</sup> und wird oftmals als das betrachtet, was einen Menschen ausmacht. Entgegen dieser Annahmen stellt „Identität“ einen Prozess dar, der nur durch die Beziehungen zu Anderen entsteht und aufrechterhalten wird.<sup>111</sup> Um es in anderen Worten auszudrücken: Ich kann nur wissen, wer ich selbst bin, wenn ich weiß, wer/wie die „Anderen“ sind. Zudem repräsentiert Identität ein Konzept, das im Wesentlichen

---

<sup>106</sup> Vgl. Loprieno 2001, 69., 73f. u. 86ff.

<sup>107</sup> Simmel 1992, 688.

<sup>108</sup> Ebd., 698.

<sup>109</sup> Zudem stehen uns für Ägypten nur sehr rare Quellen zu Ich-Identität und Selbst zur Verfügung (z.B. Autobiographien). Diese betonen meist nur Formen von Konformität und Normativität. Die Kernaussage dabei: Ich bin so wie alle anderen auch sind.

<sup>110</sup> HALL, Stuart (1999) *Ethnizität: Identität und Differenz*, in: Jan Engelmann (Hg.) *Die kleinen Unterschiede. Der Cultural Studies Reader*, Frankfurt – New York, 83.

<sup>111</sup> Ebd., 93.

situationsabhängig ist, d.h. eine Person wird sich nie nur als einer Gruppe zugehörig fühlen (z.B. den Handwerkern), sondern sie gehört stets mehreren Teilsystemen der Gesellschaft an (z.B. den Männern/Frauen, den Angehörigen eines bestimmten Kultes etc.).<sup>112</sup> Somit muss eine Person stets mit multiplen Identitäten operieren. Nur durch diese wechselnden und flexiblen Beziehungen entsteht auch das, was man als „fremd“ bezeichnet. Fremdes ist somit nichts, das außerhalb von Gruppen existiert, sondern vielmehr aus deren inneren Beziehungsgeflechten hervorgeht, wie Simmel verdeutlicht.<sup>113</sup>

All das gerade Besprochene finden wir auch in dem bereits vorgestellten Konzept der Grenzen und ethnischen Gruppen von Barth wieder, auf die auch Armstrong aufbaut: „[...] *ethnicity is a bundle of shifting interactions* [...]“<sup>114</sup>

Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff der „Heimat“, der ebenfalls je nach Bezugspunkt variiert. Osing unterscheidet hier zwischen einem externen Bezug bei Aufenthalt außerhalb Ägyptens, bei dem das Heimatland Ägypten im Vordergrund steht, und einem internen Bezug im Landesinneren, das den regionalen Kontext von Stadt und Gau in den Fokus rückt.<sup>115</sup> Dass auch diese Einteilung nicht immer zutreffend ist, zeigt sich in der Erzählung des Sinuhe, der seine eigene „ägyptische“ Identität zwar erst im Ausland entdeckt, deren Bezug jedoch nicht ein „Land Ägypten“ allein bildet, sondern in der v.a. die Heimatstadt den Fokus bildet.

*„O jedweder Gott, der diese Flucht bestimmt hat! Mögest du gnädig sein,  
und mögest du mich in (das Landeszentrum) versetzen!  
Ganz gewiß wirst du mich den Ort wiedersehen lassen, an dem mein Herz immerfort  
weilt!  
Was gibt es Größeres als das Bestatten meines Leichnams  
in dem (Stück Erde), da ich geboren bin?“ (Sinuhe B 156-160, Anmerkungen der  
Autorin)<sup>116</sup>*

---

<sup>112</sup> FARZIN, Sina (2006) *Inklusion/Exklusion. Entwicklungen und Probleme einer systemtheoretischen Unterscheidung*, Bielefeld, 27.

<sup>113</sup> Simmel 1992, 765.; so auch Bargatzky 1993, 219.

<sup>114</sup> Armstrong 1982, 6.

<sup>115</sup> OSING, Jürgen (1977) *Heimatgebundenheit*, LÄ II, Wiesbaden, 1103.

<sup>116</sup> Koch 1990, 55.7-14. Übersetzt bei Blumenthal 1995, 898f.

Ebenfalls in der Erzählung des Sinuhe zeigt sich der interregionale Bezug des ägyptischen Fremdheitsgefühls; das natürliche Verständnis von Fremdheit wird dabei nicht, wie man erwarten könnte, auf die Situation im Ausland bezogen. Vielmehr vergleicht Sinuhe seine Situation mit der innerägyptischen Differenz zwischen dem Delta und Oberägypten:

*„Es war wie ein Traumzustand, wie wenn sich ein **Deltabewohner (plötzlich) in Elephantine** sähe, ein Mann des Sumpfes in Nubien.“* (Sinuhe B 224-226, Hervorhebung im Original)<sup>117</sup>

Es wird in diesem Fall kein Bezug auf eine bestehende Auslandssituation genommen. Identität wird in diesem Kontext also lokal bzw. regional konstruiert, damit beginnt das Fremde bereits auf interregionaler Ebene wahrgenommen zu werden. *„Xenophobie begann vielleicht schon an der Grenze zum nächsten Ort.“*<sup>118</sup>

Zusammenfassend lässt sich für die hier vorliegende Arbeit folgende Schlussfolgerung ziehen: Raum spielt als physische Komponente für das Verständnis von Fremdheit eine untergeordnete Rolle. Vielmehr ergibt sich die Bedeutung von Raum dadurch, dass er eine Bedingung für Gesellschaft bildet. Soziale Beziehungen – und damit auch Fremdheits- und Differenzerfahrungen – existieren immer in einer gewissen Umgebung. Wie diese Umgebung jedoch geographisch aufgebaut ist, ist nebensächlich; im Vordergrund stehen die tatsächlich wahrnehmbaren Differenzen.

Änderungen in der natürlichen Umgebung – so etwa die Lage am Wasser oder in der Wüste – spielen trotz allem eine gewisse Rolle für den sozialen Aufbau der dort ansässigen Bevölkerung. So bilden sich etwa verschiedene, lokal bedeutende Berufsgruppen heraus, lokale Gottheiten nehmen einen großen Stellenwert ein. Allerdings wirkt sich dies nicht direkt auf die Wahrnehmung von Fremdheit als solche aus.

---

<sup>117</sup> Koch 1990, 67.5-7. Übersetzt bei Blumenthal 1995, 905.

<sup>118</sup> FISCHER-ELFERT, Hans-Werner (2005a) *Abseits von Ma'at. Fallstudien zu Außenseitern im Alten Ägypten*, Würzburg, 174. Der Begriff der „Xenophobie“ kann hier kritisiert werden und sollte wohl besser durch den Begriff der „Fremdheit“ ersetzt werden, die grundlegende Aussage halte ich jedoch für richtig.

### 3.4. Wandern & Reisen

„Der Fremde“ kann grundsätzlich in zwei Arten unterschieden werden. Zum einen gibt es den Ankömmling, der gerade erst an einem Ort eingetroffen ist; zum Anderen kann „der Fremde“ eine Person darstellen, die sich bereits seit längerer Zeit an einem ihr fremden Ort aufhält.<sup>119</sup> Letzterer wird in seiner Differenz zwar wahrgenommen, jedoch nicht als Fremder ausgezeichnet, weil er keine Bedrohung darstellt. Diese Unterscheidung geschieht ungeachtet des räumlichen oder sozialen Bezugspunktes. Die wesentliche Rolle spielt laut Simmel dabei der Prozess der Bewegung. *„Wenn das Wandern als die Gelöstheit von jedem gegebenen Raumpunkt der begriffliche Gegensatz zu der Fixiertheit an einem solchen ist, so stellt die soziologische Form des „Fremden“ doch gewissermaßen die Einheit beider Bestimmungen dar – freilich auch hier offenbarend, daß das Verhältnis zum Raum nur einerseits die Bedingung, andererseits das Symbol der Verhältnisse zu Menschen ist.“*<sup>120</sup>

In den ägyptischen Quellen zeigt sich diese Verknüpfung jedoch zumeist negativ konnotiert. Die Lehren und Instruktionen des Mittleren und Neuen Reiches beispielsweise sprechen sich im Wesentlichen gegen eine Reise in unbekannte Gefilde aus, wobei zunächst auf tatsächliche Reisen, in späteren Epochen vermehrt auf fiktionale Beispiele eingegangen wird.<sup>121</sup> Dies ist eng verbunden mit einer gleichzeitigen Erhöhung des Schreiberberufs, wie wir bereits am Beispiel des Dw3-ḥtj feststellen konnten.

Für Ägypten spielt Sesshaftigkeit eine übergeordnete Rolle, v.a. in der Herstellung und Bindung einer sozialen Identität. *„Nicht „Selbstständigkeit“, sondern „Eingebundenheit“ ist das ägyptische Ideal.“*<sup>122</sup> Dem gegenüber wird das Wandern oder Reisen als negativ bewerteter Bewegungsprozess dargestellt.

---

<sup>119</sup> STICHWEH, Rudolf (2010) *Der Fremde. Studien zu Soziologie und Sozialgeschichte*, Berlin, 10.

<sup>120</sup> Simmel 1992, 764.

<sup>121</sup> LOPRIENO, Antonio (2006) *Travel and space in Egyptian literature*, in: Antonio Loprieno (Hg.) *Mensch und Raum von der Antike bis zur Gegenwart*, C.R. 9, München – Leipzig, 2f.

<sup>122</sup> Assmann 1996b, 80.; Zu diesem Thema auch FISCHER-ELFERT, Hans Werner (2005b) *Sedentarism and Nomadism as Criteria of Ancient Egyptian Cultural Identity*, in: Stefan Leder / Bernhard Streck (Hg.) *Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations*, Nomaden und Sesshafte 2, Wiesbaden, 327-349.

Die Erzählung des Sinuhe:

„Das war (zu) lang für das Herumstreifen im Land (!)!

Bedenke das **Elend** (deiner Lage) und komm!“

(Sinuhe B 198-199, Hervorhebung der Autorin)<sup>123</sup>

Die Lehre des Anchsheschonqi:

„Gehe nicht zu häufig (weg), damit man Dich nicht haßt.“ (pBM 10508: 17.8)<sup>124</sup>

Einzigste Ausnahme scheint die staatlich legitimierte Mobilität darzustellen, die sogar positive Erwähnung in den Autobiographien hoher Beamter findet. Dabei basieren Reisen auf einem Auftrag des Königs und umfassen zumeist einen von drei festgelegten Zwecken: Kriegszug, Expedition oder das Leiten von Bauarbeiten.<sup>125</sup>

Nach Simmel drückt sich Fremdheit schließlich nur durch das Element der Bewegung aus: „[D]enn der schlechthin Bewegliche kommt gelegentlich mit jedem einzelnen Element in Berührung, ist aber mit keinem einzelnen durch die verwandtschaftlichen, lokalen, beruflichen Fixiertheiten organisch verbunden.“<sup>126</sup>

Ob diese Aussage jedoch zutreffend ist und als Grund für eine negative Bewertung von Mobilität herangezogen werden kann, bleibt m.E. fraglich, kann doch auch ein Umherziehender gewisse Gruppenzugehörigkeiten aufweisen (z.B. als Händler<sup>127</sup>, Bauer etc.). Ein Gegenbeispiel zur Aussage Simmels bildet etwa die Erzählung des Beredten Bauern, der trotz seiner Reise ins Niltal eine lokale Verbundenheit zu seinem Heimatort hat, an dem auch seine Familie auf ihn wartet.

Immer wieder werden die Gefahren des Reisens in Texten zum Ausdruck gebracht. Wer sich ohne Ziel auf Reisen begibt und damit in eine Welt hinausgeht, die er nicht kennt, der kann laut Lichtheim als „fool“<sup>128</sup> bezeichnet werden. Im Gegensatz dazu steht der

---

<sup>123</sup> Koch 1990, 63.1. Übersetzt bei Blumenthal 1995, 902.

<sup>124</sup> GLANVILLE, S.R.K. (1955) *Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum, Volume II. The Instruction of 'Onchsheshonqy (British Museum Papyrus 10508)*, Band I, London, 40.8. Übersetzt bei THISSEN, Heinz Josef (1984) *Die Lehre des Anchsheschonqi (P.BM 10508). Einleitung, Übersetzung, Indices*, Bonn, 30.

<sup>125</sup> Vgl. hierzu KLOTH, Nicole (2002) *Die (auto-) biographischen Inschriften des ägyptischen Alten Reiches: Untersuchungen zu Phraseologie und Entwicklung*, SAK Beiheft 8, Hamburg.

<sup>126</sup> Simmel 1992, 766.

<sup>127</sup> Zu einer positiven Bewertung von „fahrenden“ Berufsgruppen als „invisible elites“ auch MORENO GARCÍA, Juan Carlos (2013) *Limits of pharaonic administration: patronage, informal authorities, 'invisible' elites and mobile populations*, in: Miroslav Bárta / Hella Küllmer (Hg.) *Studies dedicated to the memory of Eva Pardey*, Prag, 95f.; vgl. hierzu auch Kap. 4.3.

<sup>128</sup> LICHTHEIM, Miriam (1983) *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study of Demotic Instructions*, Orbis Biblicus et Orientalis 52, Freiburg – Göttingen, 162.

„wise man“, der seiner Heimat eng verbunden ist und dessen letztendliches Ziel immer die Rückkehr an seinen Heimatort ist, auch wenn er diese zunächst verlassen muss. Ein wichtiges Beispiel dafür liefert das 22. Kapitel des pInsinger, das aus diesem Grund hier in voller Länge zitiert wird:

*„Die 22. Lehre:*

*Der Weg, den Platz nicht zu verlassen, an dem Du leben kannst.*

*Wenig Arbeit und bescheidene Nahrung sind besser, als in der Fremde satt zu sein.*

*Es paßt zu einem Dummkopf, wegen seines Bauches einem gewaltsamen Tode hinterherzulaufen.*

*(Auch) wenn die Erkrankung eines Weisen und Gottesfürchtigen dem Tode nahe ist, schöpft der Befallene Kraft aus ihr.*

*Der Gott, der in der Stadt ist, ist es, auf dessen Befehl Tod und Leben seines Volkes erfolgen.*

*Der Gottlose, der Ausländer wird, gibt sich in die Hand des Dämons.*

*Der Gottesfürchtige, der sich fern von seiner Stadt aufhält, dessen Ruhm kennt man nicht besser als den eines anderen.*

*Wer weit entfernt von seiner Stadt stirbt, den begräbt man nur aus Mitleid.*

*Der Weise, den man nicht kennt, ist es, der von den Dummköpfen verspottet wird.*

*Die Stadt des Dummkopfes ist feindlich gegen ihn gestimmt, weil er umherzieht.*

*Der Gottlose, der den Weg seiner Stadt verläßt, wird von ihren Göttern gehaßt.*

*Wer das sündhafte Umherwandern liebt, wird zu Recht Leid erfahren.*

*Den Krokodilen entsteht ein Anteil an den Dummköpfen, weil diese umherziehen.*

*In der beschriebenen Weise leben die Menschen, die umherziehen.*

*Wer weggeht mit den Worten: »Ich werde wiederkommen«, wird durch Gottes Hand zurückkehren.*

*Wer fern ist, indem seine Gebete fern sind, dessen Götter sind fern von ihm.*

*Kein Verwandter kommt zu ihm, wenn er sich fürchtet.*

*Wer sich vor einer üblen Lage in die Fremde rettet, gerät (erst recht) hinein.*

*Der Fremde ist es, der allerorten (selbst) einem geringen Manne zu Diensten sein muß.*

*Er erregt Ärger in der Öffentlichkeit, auch wenn er nichts Böses getan hat.*

*Jemand tut ihm Abscheuliches an, obwohl er (sc. der Fremdling) ihm nichts Abscheuliches angetan hat.*

*Er muß unter Ärger eine Beleidigung hören und darüber (wie) über einen Scherz lachen.*

*Er muß das Leid, (wie eine) Frau (behandelt zu werden), vergessen, weil er ein Fremder ist.*

*Ein Reicher, der im Ausland lebt, ist es, aus dessen Börse man stiehlt.*

*Ein Weiser, der in der Ferne weilt, dessen Herz sehnt sich nach seiner Stadt.*

*Wer seinem Gott morgens in seiner Stadt Verehrung zollt, wird leben.*

*Wer seinen (sc. Gottes) Namen im Unglück in den Mund nimmt, wird daraus errettet.*

*Der Weise, der geht und kommt, wird die Größe Gottes in seinem Herzen halten.*

*Wer geht und kommt, indem er auf seinem (sc. Gottes) Weg wandelt, wird wieder zu ihm zurückkehren.*

*Der Weise (mag) an jeglichem Ort (sein) – der Preis seines (sc. Gottes) Namens ist bei ihm.*

*Der Dummkopf <sup>mit</sup> seinem schlechten Charakter gerät dadurch ins Verderben.*

*Es gibt nicht viele Bewohner einer Stadt, die in ihr zu leben verstehen.*

*Andererseits ist es nicht (unbedingt) ein Fremder, dessen Leben hart ist.*

*Gott ist es, der den Weg durch die Lehre der Lebensweise zeigt.*

*Er ist es (auch), der den Gottlosen gehen und kommen läßt, ohne (daß er) eine feste Bleibe (hat).*

*Das Schicksal und der Zufall, die eintreten – Gott ist es, der sie sendet. Insgesamt: 38.“ (pInsinger 27/22-29/11)<sup>129</sup>*

In diesem Abschnitt wird deutlich, dass nicht die Bewegung selbst negativ bewertet wird, sondern vielmehr deren potentielle soziale Konsequenzen. Begibt man sich auf eine Reise, so verlässt man das gewohnte soziale Gefüge und verliert seinen sozialen Status, wenn auch nur momentan. Es ist nicht möglich auf die Hilfe von Freunden oder Familie zurückzugreifen, zudem kann man sich nicht immer auf seinen guten Ruf verlassen. Man wird zu einem Unbekannten, einer Art Ausgestoßenem; man verlässt sowohl seine Heimat, als auch seinen damit verbundenen Gott. Es kommen also auch religiöse Aspekte zum Tragen, die hier jedoch nicht näher beleuchtet werden sollen.

---

<sup>129</sup> LEXA, François (1926) *Papyrus Insinger: Les Enseignements Moraux d'un Scribe Égyptien du Premier Siècle après J.-C. Texte Démotique*, Band 1, Paris, 88.22-93.21, Übersetzt bei THISEN, Heinz J. (1991) *Die Lehre des P. Insinger*, in: Günter Burkard et al. (Hg.) *Weisheitstexte II*, TUAT III/2, Gütersloh, 311-313.

Zudem scheint diese „Fremde“ stark mit Kriminalität verbunden zu werden. Man kann niemandem trauen und wird gerne über den Tisch gezogen, sobald sich eine Möglichkeit dazu bietet. Bei all diesen Aspekten ist es zunächst irrelevant, ob diese Reise freiwillig oder unfreiwillig vollzogen wird. Ähnliches zeigt sich auch in anderen Quellen.

Lehre des Anchscheschonqui:

*„Gehe keinen Weg, wenn du keinen Knüppel in der Hand hast.“*  
(pBM 10508: 17.14)<sup>130</sup>

Die Klagen des Ipuwer:

*„Wenn drei Männer gehen auf dem Weg,  
so findet man (nur noch) zwei Männer;  
die Mehrzahl erschlägt die Minderzahl!“* (pLeiden I 344: 12,13-14)<sup>131</sup>

Die Erzählung des Sinuhe:

*„Ich brach auf, als es Tag geworden war,  
und begegnete einem Mann, der am Wegrand stand.  
Er begrüßte mich ehrerbietig, denn er fürchtete sich.“* (Sinuhe B 10-11)<sup>132</sup>

In den sogenannten Reiseerzählungen<sup>133</sup> wird zudem deutlich, dass die Unterscheidung von Peripherie und Zentrum eine wesentliche Bedeutung hat.<sup>134</sup> Diese drückt sich zwar auf den ersten Blick auch geographisch aus – z.B. Stadt vs. Land oder Oase vs. Wüstental –, jedoch werden dabei vor allem soziale Aspekte thematisiert. Bedeutend ist nicht allein die Überbrückung territorialer, räumlicher Grenzen, sondern vielmehr der damit verbundene Umbruch der eigenen Persönlichkeit<sup>135</sup> bzw. die Begegnung unterschiedlicher sozialer Schichten. Letzteres spielt etwa in der Erzählung des Beredten Bauern eine wesentliche Rolle, der durch seine Reise von der Peripherie seiner

---

<sup>130</sup> Glanville 1955, 40.14. Übersetzt bei Thissen 1984, 30.

<sup>131</sup> ENMARCH, Roland (2005) *The Dialogue of Ipuwer and the Lord of All*, Griffith Institute Publications, Oxford, 51.13-14. Übersetzt bei FECHT, Gerhard (1972) *Der Vorwurf an Gott in den »Mahnworten des Ipuwer«*, Heidelberg, 83. Obwohl in diesem Fall eine generelle Chaosvorstellung als Folge eines gesellschaftlichen Zusammenbruchs während der 1. oder 2. Zwischenzeit thematisiert wird, ziehe ich diese Textstelle aufgrund der Betonung des „Weges“ heran, auf dem die Reise unternommen wird.

<sup>132</sup> Koch 1990, 14.7-15.1. Übersetzt bei Blumenthal 1995, 890.

<sup>133</sup> Vgl. MOERS, Gerald (1999) *Travel as Narrative in Egyptian Literature*, LingAeg 2, Göttingen, 43-61.

<sup>134</sup> Ebd., 51.

<sup>135</sup> Loprieno 2006, 6.

Oase ins Zentrum des Niltals<sup>136</sup> sozialen Schwierigkeiten gegenübergestellt wird, die in einem engen Zusammenhang mit der Aufrechterhaltung eines elitistischen Wirklichkeitsmodells stehen, das ägyptologisch mit dem Konzept „Maat“ beschrieben wird. Der Bauer wird in diesem Sinne als „fremd“ verstanden und kategorisiert, überrascht dann jedoch durch seine sprachlichen Fähigkeiten<sup>137</sup>, die ihm zwar zu Gerechtigkeit verhelfen, seinen Status jedoch nicht wesentlich verändern.

Der Verlauf eines konkreten geographischen Raumes scheint in der Erzählung nebensächlich. So wird etwa das Wadi Natrun, aus dem der Bauer aufbricht, zunächst nicht als ägyptisch betrachtet, im späteren Verlauf der Geschichte jedoch sehr wohl zu „Ägypten“ gezählt.<sup>138</sup>

*„And this peasant said to this wife of his  
'Look, I am going **to Egypt**  
to buy provisions for my children.'“* (R 1.2-3, Hervorhebung durch die Autorin)<sup>139</sup>

*„Then the High steward Meru's son Rensi sent  
to the **mayor of Salt-Field**  
about making provisions for this peasant's wife,  
three gallons daily.“* (B1 117-118, Hervorhebung durch die Autorin)<sup>140</sup>

Dies zeigt uns, dass *Km.t* nicht mit dem Begriff „Ägypten“ gleichgesetzt werden kann, da er auf einem ägyptologischen Konzept nationaler Kategorienbildung basiert.<sup>141</sup> *Km.t* bildet demnach eine flexible, situationsbedingte Größe.

Das soziale Moment von Grenzüberschreitungen kann auch in der Erzählung des Sinuhe beobachtet werden. Der Beamte, der aus Ägypten flieht, verlässt durch seine Flucht die Grenzen eines sozial akzeptierten Verhaltens.<sup>142</sup> Dass er dabei auch die Landesgrenzen – die nie eindeutig lokalisierbar sind – überschreitet, scheint mir von geringerer

---

<sup>136</sup> Vgl. Moers 1999, 51ff.

<sup>137</sup> Zur Bedeutung von Schweigen und Reden im Beredten Bauern s. Parkinson 2002, 171ff. und 180f.

<sup>138</sup> Loprieno 2006, 10. Ähnliche Phänomene finden sich auch an anderer Stelle, vgl. Loprieno 2001.

<sup>139</sup> PARKINSON, Richard B. (2012) *The Tale of the Eloquent Peasant. A Reader's Commentary*, LingAeg 10, Hamburg, 25.2-26.2. Übersetzt bei Ebd., 25f.

<sup>140</sup> Ebd., 93.1-94.1. Übersetzt bei Ebd., 93f. Auch die Oase unterliegt dem ägyptischen Beamtensystem mit deren Bürgermeistern und Vorstehern.

<sup>141</sup> Vgl. Kap. 2.

<sup>142</sup> Moers 1999, 53.

Bedeutung zu sein. Selbiges Verhalten könnte ebenso auf regionaler Ebene auftreten und hätte die gleichen Konsequenzen zur Folge: den Verlust gesellschaftlicher Akzeptanz und mit ihr schlimmstenfalls Verhinderung von Grabbau und Totenritualen in der Heimat.

Ähnliches lässt sich für die Erzählung des Verwunschenen Prinzen sagen, die zwar im Ausland spielt, dieses jedoch aber nicht näher definiert. Wo genau die Handlung verläuft, scheint demnach keine direkte Auswirkung auf die Erzählung zu haben.

Ein weiteres Beispiel für die relative Irrelevanz räumlicher Bezugspunkte ist auch der Begriff der „fremden Frau“, der besonders in der didaktischen Literatur erwähnt wird, so etwa in der Lehre des Ani:

*„Hüte dich vor einer Frau aus der Fremde,  
die in ihrer Stadt nicht angesehen ist.  
Zwinkere ihr nicht hinter dem Rücken ihres Gefährten zu!  
Erkenne sie nicht unrechtmäßig!  
Ein tiefes Wasser, das man nicht umkreisen kann,  
Ist eine Frau, die von ihrem (Mann) fern ist.“*  
(B 16,12-14, Anmerkung der Autorin)<sup>143</sup>

Hierbei ist weniger von Bedeutung woher genau diese Frau kommt<sup>144</sup>, sondern vielmehr, welche soziale Position sie in der Gesellschaft einnimmt (hier wird Prostitution zu einem indirekt angesprochenen Thema<sup>145</sup>), bzw. wie sie sich in sozialen Beziehungen verhält.

Dass der topographische Rahmen dieser Geschichten zweitrangig ist, zeigt sich auch in drei weiteren Beispielen bedeutender ägyptischer Reiseerzählungen: der Geschichte des Wenamun, der Geschichte des Schiffbrüchigen und dem Brief des Wermai. Während Wenamuns Reisen ihn ähnlich wie Sinuhe und den Schiffbrüchigen ins (reale oder fiktionale) Ausland führen, berichtet der Brief des Wermai von einem Priester, der zum Fremden im eigenen Land wird. Im Fokus all dieser Erzählungen liegt die Bedeutung der

---

<sup>143</sup> QUACK, Joachim Friedrich (1994) *Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld*, OBO 141, Fribourg – Göttingen, 92.6-9. Übersetzt bei Ebd., 93.

<sup>144</sup> Auch wenn die Kategorie „Stadt“ hier eine Rolle spielt. Dazu vgl. Kap. 4.1.

<sup>145</sup> Vgl. Fischer-Elfert 2005a, 26.

Peripherie, des Gebietes außerhalb des Einflusses der Maat. Dieses Gebiet verkörpert dabei nicht unbedingt einen geographischen Raum, sondern vielmehr die bereits angesprochene Unterscheidung von Chaos/Unrecht und Ordnung/Moral.

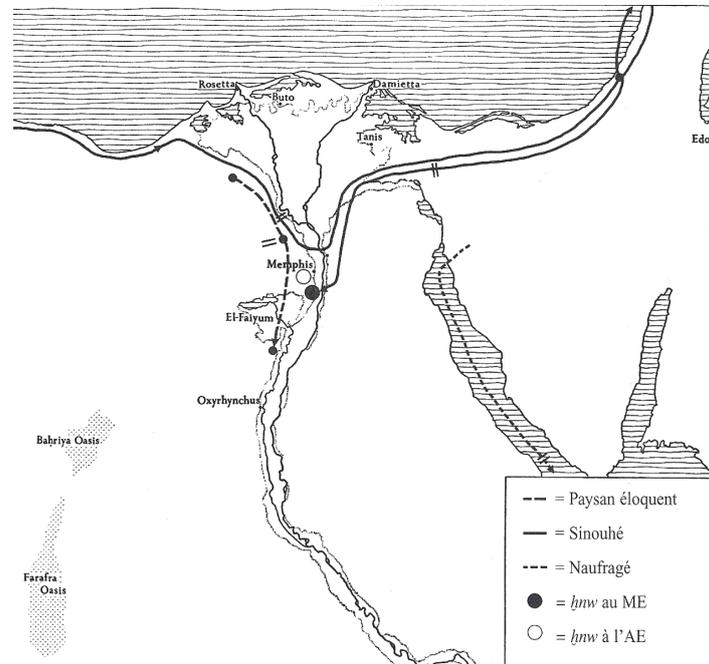


Abb. 4 Die Reiserouten der literarischen Figuren des Mittleren Reiches  
(Loprieno 2001, 66)

So wird etwa bei der Geschichte des Beredten Bauern laut Parkinson nicht die Person des Bauern selbst negativ bewertet, obwohl dieser aus der Peripherie stammt. Das bedeutet: er *ist* nicht schlecht, sondern ihm geschieht etwas Schlechtes, weil er sich auf Reisen begibt. „*Despite the peasant’s status as a subordinate outsider, the petitions seem designed to evoke empathy with him through their intense rhetorical presentation of subjectivity and his eloquent formulation of central values.*“<sup>146</sup> Trotz seiner ungewöhnlichen sprachlichen Begabung behält er jedoch stets den sozialhierarchischen Status eines “Fremden”, der aus der Peripherie kommt.

Bei der Geschichte des Wenamun steht der vollständige Verlust der eigenen Identität im Mittelpunkt der Geschichte.<sup>147</sup> Die Reise symbolisiert dabei die Verlorenheit des Akteurs, wobei auch hier Kriminalität und Hilflosigkeit thematisch aufgegriffen werden.

<sup>146</sup> Parkinson 2002, 179.

<sup>147</sup> MOERS, Gerald (1995a) *Epische Texte in ägyptischer Sprache*, in: Elke Blumenthal et al. (Hg.) *Mythen und Epen III*, TUAT III/5, Gütersloh, 874.

Interessanterweise kommt es auch in dieser Erzählung zu einer veränderten Zuteilung der genannten Ortschaften zu Ägypten und/oder dem Ausland, wie sich anhand der Determinative zeigen lässt (vgl. Abb. 5). Vorderasiatische Ortschaften etwa erhalten das Doppeldeterminativ für „Fremdland“ und „Stadt“ und werden so laut Loprieno fiktiv ägyptisiert.<sup>148</sup> „[E]lle [=la frontière, Anmerkung der Autorin] ne correspond plus à la frontière territoriale entre l'Égypte et l'étranger, mais a acquis les traits d'une frontière subjective de la condition individuelle.“<sup>149</sup>

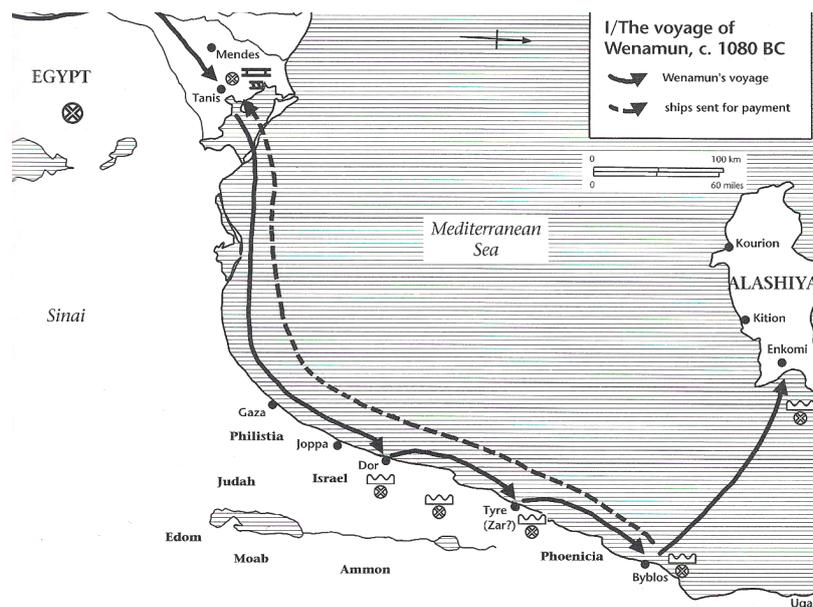


Abb. 5 Ortsdeterminative in der Erzählung des Wenamun  
(Loprieno 2001, 77)

Trotz der Betonung der Gefahren und der sozialen Konsequenzen des Reisens ist eines zu beobachten: Im Falle unserer untersuchten Erzählungen scheint es zumeist, dass die Personen, die durch Flucht oder Schicksalsfügung zum Wandern gezwungen werden, trotz allem ein positives Ende finden, so etwa Sinuhe oder auch die Hauptpersonen im Zweibrüdermärchen.<sup>150</sup> Auch hier zeigt sich somit die Bedeutung und Strahlkraft des ägyptologischen Konzepts maat-gerechten Verhaltens, das beispielsweise das Aufkommen von Pilgerfahrten im Neuen Reich zu einem positiven Reiseerlebnis werden lässt.<sup>151</sup>

<sup>148</sup> Loprieno 2001, 78.

<sup>149</sup> Ebd., 81.

<sup>150</sup> Ausnahme ist hier beispielsweise das Prinzenmärchen, dessen Ende aufgrund von Zerstörungen leider unbekannt ist.

<sup>151</sup> BAINES, John (2004) *Die Bedeutung des Reisens im Alten Ägypten. 13. Siegfried-Morenz-Gedächtnis-Vorlesung 2002*, Leipzig, 12. In diesem Artikel betont Baines zudem Reise als Privileg der Elite.

### 3.5. Körper

Nach Assmann existiert eine „gesamtägyptische Lebensform“<sup>152</sup>, wie sie uns in der Literatur oftmals suggeriert wird, nicht. Das Konzept eines maatgetreuen Lebensweges beispielsweise stellt nach ihm ein Phänomen dar, das stark mit der Oberschicht verknüpft ist; ebenso verhält es sich mit der Vorstellung und Umsetzung von Körperpflege und Manieren. Dies mag ein Grund dafür sein, dass Fremdheit oftmals mit körperlichen oder sprachlichen Unterscheidungsmerkmalen dargestellt wird. Der Fremde kann oft nicht verstanden werden, entweder aufgrund einer sprachlichen Differenz oder einer undeutlichen Aussprache.<sup>153</sup> Auch die Motive Taubheit oder Stumm-Sein werden laut Stichweh in literarischen Texten gerne mit Fremdheit verknüpft. Moers beschreibt ähnliches für Ägypten: „Vor allem die subideale und weniger relevante, mithin auch die Un-Person erkennt man im pharaonischen Ägypten an ihrer auffälligen, ja anormalen Körperlichkeit, wie auch immer diese zustande gekommen sei.“<sup>154</sup>

Stichweh erklärt den Erfolg dieses Konzepts der „Identifikation des Fremden“ durch die unmittelbare Sichtbarkeit körperlicher Unterschiede.<sup>155</sup> Sie lassen sich in vielen Fällen nicht verheimlichen und erlauben eine schnelle Wiedererkennung der Person. Sozial betrachtet wird durch das Aussehen zudem eine Reaktion hervorgerufen, die uns einen Menschen sympathisch oder unsympathisch erscheinen lässt.

*„»Sieh Sinuhe, wie er als Asiat wiedergekommen ist,  
als ein Geschöpf der Beduinen!«*

*Sie stieß einen lauten Schrei aus, während die Königskinder ein einziges Gebrüll waren.*

*Sie aber sagten vor Seiner Majestät:*

*»Er ist es wahrhaftig nicht, Fürst mein Herr!«“ (Sinuhe B 264-266)<sup>156</sup>*

---

<sup>152</sup> Assmann 1996b, 84.

<sup>153</sup> Stichweh 2010, 59ff.

<sup>154</sup> MOERS, Gerald (2006) *Bildfunktionen im pharaonischen Ägypten*, in: Torsten Hoffmann / Gabriele Rippl (Hg.) *Bilder. Ein (neues) Leitmedium?*, Göttingen, 160.

<sup>155</sup> Stichweh 2010, 64.

<sup>156</sup> Koch 1990, 76.5-7. Übersetzt bei Blumenthal 1995, 908. Zu genaueren Analyse dieser Stelle sei auf den Vortrag von Parkinson verwiesen: PARKINSON, Richard E. (2015) *The Queen Shrieks. The Impact of Ancient Egyptian Poetry*, <https://www.youtube.com/watch?v=DOSb-m5miwI>, Oxford, ab Min. 11:50.

Diese Textstelle belegt deutlich die Verknüpfung von Differenzwahrnehmung und Körperlichkeit. Sinuhe wird nicht etwa als Beduine oder Ausländer – mit entsprechenden kulturellen und charakterlichen Eigenschaften versehen – bezeichnet, lediglich sein Äußeres wird als different wahrgenommen. Dies ruft jedoch eine negative Reaktion hervor, nämlich das Gebrüll, das auch an anderen Stellen mit Differenz verbunden wird:

„Ich stieß einen Freudenschrei (?) aus auf seinem Rücken,  
während jeder Asiat klagte.“ (Sinuhe B 140-141)<sup>157</sup>

Möglicherweise ist in diesen Kontext der Fremdheitserfahrung auch das Brüllen des asiatischen Viehs einzuordnen, das eng mit dem Auftauchen von Beduinen verknüpft zu sein scheint.

„Dann erhob ich meinen Mut und raffte meine Glieder zusammen,  
denn ich hörte das Brüllen von Vieh und sah Beduinen.“ (Sinuhe B 23-25)<sup>158</sup>

An diesen Stellen zeigt sich zudem der erneute Konnex von Fremdartigkeit und Mobilität bzw. Nicht-Sesshaftigkeit. Das schreckliche Aussehen – und möglicherweise auch das laute Gebrüll – beziehen sich lediglich auf das Leben Sinuhes als Teil der Gemeinschaft von Beduinen. Dem gegenüber findet sich auch die positive Wendung, die mit Beendigung der Reise und Rückkehr an den Heimatort verbunden ist:

„Die (Spuren der) Jahre wurden von meinem Körper getilgt,  
als ich rasiert und mein Haar gekämmt wurde.  
Der Schmutz wurde der Wüste übergeben  
und die Kleider den Sandbewohnern [...]“ (Sinuhe B 290-292)<sup>159</sup>

Neben als mangelnde Körperpflege interpretierte körperliche Differenz werden in literarischen Quellen des Alten Ägyptens allerdings auch Themen wie Krankheiten oder Behinderungen aufgezeigt, so etwa in der 25. Lehre des Amenemope:

---

<sup>157</sup> Koch 1990, 52.1. Übersetzt bei Blumenthal 1995, 898.

<sup>158</sup> Koch 1990, 20.8-21.1. Übersetzt bei Blumenthal 1995, 890. Es zeigt sich hier außerdem eine zusätzliche Verbindung von negativen Aspekten mit Tieren.

<sup>159</sup> Koch 1990, 79.15-17. Übersetzt bei Blumenthal 1995, 909.

*„Lache nicht über einen Blinden und verspötte nicht einen Zwerg  
und setze nicht den Zustand eines Lahmen herab.  
Verspötte nicht einen Mann, der in der Hand Gottes ist,  
und sei nicht grimmig gegen ihn, als ob er sich vergangen hätte.  
Der Mensch ist Lehm und Stroh,  
der Gott ist sein Baumeister.“* (pBM 10474: 24,9-14)<sup>160</sup>

Hier finden gleich mehrere an Körperlichkeit erkennbare Krankheitsbilder Ausdruck, sowohl physischen als auch psychischen Ursprungs: Blindheit, Kleinwüchsigkeit, Gebrechlichkeit/Lähmung, Epilepsie<sup>161</sup>/Depressionen.

Interessanterweise erfolgt an dieser Stelle eine anscheinend religiös motivierte Aussage, nämlich Personen, die von solchen Leiden betroffen sind, nicht auszuschließen. Im Mittelpunkt dieser Aussage kann jedoch nicht eine reale Gleichstellung aller Menschen angenommen werden<sup>162</sup>; vielmehr wird die bereits angesprochene Unterscheidung von Andersartigkeit und Fremdheit betont. Andersartigkeit wird demnach als Teil der Gesellschaft verstanden und sollte, laut dieser Aussage, nicht als Fremdheit wahrgenommen werden. Trotz allem kommt es immer wieder zu einer Vermischung der Begrifflichkeiten.

Es scheint nun hier einen Hinweis darauf zu geben, dass es zu diesem Zeitpunkt keinen institutionalisierten Umgang mit Andersartigkeit gegeben haben dürfte, da ein solcher Textstellen mit Gottesbezug, wie hier als Beispiel angeführt, überflüssig machen würde. Gegen eine Ausgrenzung von „Fremden“ spricht sich Amenemope auch an anderer Stelle aus:

---

<sup>160</sup> BUDGE, Ernest A.W. (1923) *Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum, Second Series*, London, 49.29-50.5. Übersetzt bei GRUMACH, Irene (1972) *Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope*, München – Berlin, 157.

<sup>161</sup> Zur Interpretation der Bezeichnung „Ein Mann in den Händen Gottes“ als Epilepsie s. FISCHER-ELFERT, Hans-Werner (1996) *„Lache nicht über einen Blinden und verspötte nicht einen Zwerg!“ Über den Umgang mit Behinderten im Alten Ägypten*, in: Max Liedtke (Hg.) *Behinderung als pädagogische und politische Herausforderung*, Bad Heilbrunn, 93. Anders QUACK, Joachim F. (2005) *Tabuisierte und ausgegrenzte Kranke nach dem „Buch vom Tempel“*, in: Hans-Werner Fischer-Elfert (Hg.) *Papyrus Ebers und die antike Heilkunde. Akten der Tagung vom 15.-16.3.2002 in der Albertina/UB der Universität Leipzig*, Wiesbaden, 63-80. Dieser geht von einer Hauterkrankung aus. Zu Epilepsie und Depression als Erkrankung und Element der Ausgrenzung: Fischer-Elfert 2005a, 29f.

<sup>162</sup> Auch Assmann 1996a, 173. spricht von einer theoretischen Gleichheit aller Menschen, die im Konzept der Maat enthalten sei. Es geht dabei jedoch nicht um eine Gleichheit der tatsächlichen Lebenssituation, sondern vielmehr um das Konzept der „Chancengleichheit“. Vgl. dazu auch Kootz 2006, 166; VERNUS, Pascal (1999) *Le discours politique de l'Enseignement de Ptahhotep*, in: Jan Assmann / Elke Blumenthal (Hg.) *Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten*, BdE 127, Kairo, 139-152. Explizit wird eine Gleichheit der Menschen nur an einer Stelle der Apologie des Schöpfergottes angesprochen.

*„Übergehe nicht den Fremden mit dem Bierkrug,  
verdopple ihn vor deinen Brüdern.“ (pBM 10474: 26,11-12)<sup>163</sup>*

Auffallend ist hier der Entstehungszeitraum der Textquellen, der v.a. für das Neue Reich belegt ist. Es stellt sich die Frage, wieso gerade zu diesem Zeitpunkt Texte auftauchen, deren Inhalt einen positiven Umgang mit „andersartigen“ Personen anstrebt. Eine Möglichkeit dafür könnte das zunehmende Bevölkerungswachstum Ägyptens bieten, ebenso wie vermehrte Kontakte zu Vorderasien. Man wird zunehmend vertrauter mit Waren und Personen aus anderen Ländern. Zudem kommt es zu einem vermehrten Aufbau bzw. Ausbau von Städten, während die königliche Residenz nach Norden verlegt wird. Differenzerfahrungen werden nun v.a. im urbanen Raum häufiger, auch wenn keine strukturbildende Fremdherrschaft auftritt.<sup>164</sup>

Auch der Brief des Wermai berichtet von psychischen und physischen Qualen, nämlich denen eines Priesters, der sich in Folge eines Verstoßes auf einer unfreiwilligen Reise befindet. Fischer-Elfert betont in diesem Zusammenhang die Bedeutung der einleitenden Segenswünsche an den Briefpartner Wermais. Demnach würden diese den bekannten Standard solcher Wünsche in Bezug auf die Themen Gesundheit und körperliche Unversehrtheit deutlich überschreiten.<sup>165</sup>

*„[K]örperliche Unreinheiten (=Infektionen) seien ferngehalten von dir!“ (pPushkin 127: 1,11-12)<sup>166</sup>*

Aufgrund der Betonung dieser zwei Aspekte geht Fischer-Elfert davon aus, dass der Briefpartner nicht bloß angesprochen werden soll, sondern dass vielmehr ein Wunschdenken Wermais, seine eigene Person betreffend, zu Tage tritt.<sup>167</sup> Dieser Verdacht würde laut Fischer-Elfert durch die weiterführende Geschichte des Wermai verstärkt, indem stets eine Negativierung der einleitenden Wunschformeln als stilistisches Element auftritt.

---

<sup>163</sup> Budge 1923, 50.18-20. Übersetzt bei Grumach 1972, 170.

<sup>164</sup> Zum Thema Strukturbildung s. Kap. 3.1.; zum Bereich der Stadt vgl. Kap. 4.1.

<sup>165</sup> FISCHER-ELFERT, Hans-Werner (2004) *Vom Fluch zur Passion. Zur literarischen Genese des „Tale of Woe“ (Pap. Pushkin 127)*, in: Günter Burkard et al. (Hg.) *Kon-Texte. Akten des Symposiums „Spurensuche – Altägypten im Spiegel seiner Texte“ München 2. bis 4. Mai 2003*, Wiesbaden, 83.

<sup>166</sup> CAMINOS, Ricardo A. (1977) *A Tale of Woe. From a Hieratic Papyrus in the A. S. Pushkin Museum of Fine Arts in Moscow*, Oxford, pl.4.11-12. Übersetzt bei Fischer-Elfert 2004, 87.

<sup>167</sup> Ebd., 83.

Es scheint also durchaus möglich, dass Wermai aufgrund eigener körperlicher Makel zum Außenseiter wird. Er verliert nicht nur seine Arbeit und seinen Besitz, sondern auch seinen sozialen Status, wird jedoch nicht verhaftet. Vielmehr wird er wie ein Aussätziger behandelt, ohne soziale Kontakte allein gelassen.<sup>168</sup>

Es gibt andererseits auch Hinweise darauf, dass Menschen mit Behinderungen im Alten Ägypten nicht zwangsläufig Ausgestoßene wurden.<sup>169</sup> So wurden etwa Kleinwüchsige (in den Texten als „Zwerge“ bezeichnet) in bestimmten Arbeitsbereichen eingesetzt – etwa in der Tierhaltung, im (rituellen) Tanz oder der Kleider- und Schmuckherstellung, also in Bereichen, die zwischen unterschiedlichen sozialhierarchischen Status angesiedelt sind –, jedoch nie vollständig aus der Gesellschaft ausgeschlossen. Ein Hinweis darauf dürfte auch die spätere Darstellung des Handwerker Gottes Ptah in Zwergengestalt sein.<sup>170</sup> Weiters wurden etwa Blinde v.a. im festlichen und kultischem Geschehen eingesetzt, insbesondere in der Funktion von Musikanten.<sup>171</sup>

Auch die Herstellung von Votivgaben, die den Stifter mit seiner eigenen Behinderung zeigen, weist auf eine Integration betroffener Personen in die Gesellschaft hin.<sup>172</sup> In welcher Form und in welchem Ausmaß diese Integration jedoch auch in den unteren Gesellschaftsschichten zum Tragen kam, darüber müsste diskutiert werden.

Neben der Betonung körperlicher Schwachstellen in literarischen und ikonographischen Darstellungen Fremder werden diese – sofern sie als feindlich betrachtet werden – auch gern mit tierischen Eigenschaften qualifiziert.<sup>173</sup> Dies geschieht jedoch in abwertender Weise – nicht wie der König, der etwa mit dem majestätischen Löwen, dem Stier oder einem Krokodil verglichen wird – und beinhaltet daher ein gewisses Repertoire an Tiergattungen, etwa den Hund. Beispiel dafür stellt die Redewendung *jr.t šm.t tsmw* „den Hundegang tun“ dar, die sich nicht nur in Bezug auf ausländische Unterworfenen findet,

---

<sup>168</sup> Ebd., 84.

<sup>169</sup> Zur Bedeutung von Krankheiten und körperlichen Eigenheiten im Alten Orient: RENGER, Johannes (1992) *Kranke, Krüppel, Debile – eine Randgruppe im Alten Orient?*, in: Volkert Haas (Hg.) *Außenseiter und Randgruppen. Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients*, XENIA 32, Konstanz, 113-126.

<sup>170</sup> Vgl. dazu auch DASEN, Véronique (1993) *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Oxford.

<sup>171</sup> Fischer-Elfert 1996, 107. Vgl. auch MANNICHE, Lise (1978) *Symbolic Blindness*, Cde 53, 13-21.

<sup>172</sup> Fischer-Elfert 1996, 110.

<sup>173</sup> Zu Tiervergleichen s. MOERS, Gerald (2004) *«Unter den Sohlen Pharaos» Fremdheit und Alterität im pharaonischen Ägypten*, in: Frank Lauterbach, Fritz Paul, Ulrike-Christine Sander (Hg.) *Abgrenzung – Eingrenzung. Komparatistische Studien zur Dialektik kultureller Identitätsbildung*, Göttingen, 130-137.

sondern auch in Bezug auf feindliche Ägypter verwendet wird, so etwa auf der Stele des Pije vom Gebel Barkal.<sup>174</sup>

## 4. EIGENHEIT

Das vorangegangene Kapitel widmete sich der Wahrnehmung von Fremdheit anhand verschiedener Aspekte. Da diese stets daran gemessen werden, was als normal, bzw. das eigene Umfeld betreffend angesehen wird, soll im Folgenden auf Eigenheiten lokaler sozialer Identität eingegangen werden. Wie wird die eigene Identität in Abgrenzung zu Fremden ausgedrückt und welchen überregionalen Ausformungen von Identität spielen eine Rolle?

### 4.1. *Zentrum vs. Peripherie*

Bereits früh wird die Residenz des Königs als politisches und ideologisches Machtzentrum verstanden. Demgegenüber steht die sogenannte Peripherie, die als dem Zentrum unterstehend betrachtet wird.<sup>175</sup> Mit der zunehmenden Entwicklung von Städten und großen Dorfgemeinschaften scheint die Bedeutung von Zentren noch deutlicher hervorzutreten.

Generell kann die Differenz Zentrum vs. Peripherie auf zwei unterschiedliche Aspekte übertragen werden: zum Einen Residenz vs. dem restlichen Ägypten; zum Anderen Stadt vs. Land, wobei eine bestimmte Stadt stets gleichzeitig Residenz ist. Im Folgenden möchte ich jedoch auf Städte im Allgemeinen eingehen, auch auf solche, die nicht oder nur temporär Residenz waren.

Die Stadt wird oftmals als positives Gegenstück zum Land bzw. der Provinz betrachtet. In ihr herrschen Ordnung und administrative Struktur vor, während die ländliche

---

<sup>174</sup> Stele vom Gebel Barkal Z.3; BRUNNER, Helmut (1979) *Zitate aus Lebenslehren*, in: Erik Hornung / Othmar Keel (Hg.) *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, OBO 28, Freiburg – Göttingen, 146.

<sup>175</sup> Vgl. Kap. Reisen 3.4.

Peripherie oftmals mit Chaos, Elend und Kriminalität in Verbindung gebracht werden.<sup>176</sup> Zudem äußert sich der Status beider Gebiete durch die soziale Stellung ihrer jeweiligen Bevölkerung. So leben hohe Beamte und Tempelbedienstete in politischen oder religiösen Zentren und verwalten von dort aus ihnen zugeteilte Landstriche. Dementsprechend verbreitet sich in diesen Ortschaften eine Norm, die stark durch die Oberschicht geprägt ist. In einer Stadt – aber auch in anderen Ortschaften – fremd zu sein bedeutet zudem, die gewohnten Abläufe und Normen der dort lebenden Personen nicht zu kennen. Hierbei spielt v.a. Verhaltenssicherheit eine große Rolle, das bedeutet, zu wissen, was ein Anderer in einer bestimmten Situation von einem erwartet und darauf reagieren zu können. Ortfried Schöffter spricht in diesem Zusammenhang von sogenannten „Erwartungs-Erwartungen“.<sup>177</sup> Ist unsicher, was vom Gegenüber erwartet werden kann, so wird nach Schöffter vermehrt zu Stereotypenbildung gegriffen. Diese vorurteilsbelastete Rollenvorstellung ermöglicht es, sich auf bestimmte Reaktionen einzustellen<sup>178</sup> und diese möglicherweise damit selbst hervorzurufen. Die Stadt dient demnach letztendlich nicht nur der Lebenserhaltung und Verbreitung von Waren, sondern auch dem Schutz der in ihr lebenden Bevölkerung, sowohl physischer als auch psychischer Natur.<sup>179</sup>

Auffallend ist, dass die moderne Wahrnehmung in vielen Fällen einen anderen Schluss zulässt. Zumeist wird das Leben auf dem Land als positiv wahrgenommen. Dort kennt jeder jeden und die Vertrauensbasis zwischen Personen basiert auf konkreten Erfahrungen miteinander im persönlichen Kontakt. Hierbei wird die Rolle ägyptischer Königspropaganda deutlich, die eine enorme Rolle in der zivilisatorischen Überformung von Raum zu sozialer Landschaft spielt. Beispielhaft hierfür steht die literarische Form des *laus urbis*, die in den *Miscellanies* des Neuen Reiches auftaucht.<sup>180</sup> Eine Variante dieser Texte bilden die sogenannten (literarischen) „Ansichtskarten“, wie sie Ursula

---

<sup>176</sup> Vgl. hierzu etwa die negative Bewertung von Oasen und Wüsten, von denen eine Angriffsgefahr der Beduinen auszugehen scheint bzw. in denen aus der Gesellschaft ausgestoßene Personen leben. In diesem Kontext tritt auch wieder die Bedeutung von Sesshaftigkeit in Erscheinung, vgl. Kap. 3.4.

<sup>177</sup> Schöffter 1991, 13.

<sup>178</sup> Ebd.

<sup>179</sup> Zur Schutzfunktion von Städten s. auch Franke 1994a.

<sup>180</sup> Vgl. dazu die Arbeit von RAGAZZOLI, Chloé (2008) *Éloges de la ville en Égypte ancienne. Histoire et littérature*, Paris. Einen kurzen Überblick zum „laus urbis“ bietet MOERS, Gerald (2010) *New Kingdom Literature*, in: Alan B. Lloyd (Hg.) *A Companion to Ancient Egypt*, Vol. II, Blackwell Companions to the Ancient World, Malden – Oxford, 694f.

Verhoeven bezeichnet<sup>181</sup>, in denen im Besonderen die Fülle an Lebensmitteln und Luxusgütern in der Stadt beschrieben wird. Eine enge Verbindung der Bürger wird dabei zusätzlich durch das gemeinsame Feiern von Festen erreicht. Die Stadtgemeinschaft wird zur „*Festgemeinschaft*“, wie es Jan Assmann ausdrückt.<sup>182</sup>

Bereits im Alten Reich finden sich Belege für überregionale Feste, in deren Kontext auch die Pilgerschaft in den Vordergrund rückt.<sup>183</sup> In dieser besonderen Form der Gottesfürchtigkeit nimmt der Pilger bewusst das Fremdsein auf sich, indem er (gesellschaftlich akzeptierte) Reisen unternimmt, die ihn seinem Gott näherbringen sollen. Hierbei findet sich auch eine enge Verwobenheit mit den jeweiligen Ortsgottheiten<sup>184</sup>, die im Zentrum der stattfindenden Festivitäten stehen. Problematisch ist hierbei jedoch die Interpretation dieser Feste als Ausdruck „nationaler“ Identität der Gemeinschaft, wie sie etwa Detlef Franke vornimmt.<sup>185</sup> Auch wenn dabei zentrale Gottheiten im Fokus stehen, so ist dies m.E. nach noch kein Ausdruck einer Nationalidentität, sondern vielmehr Ausdruck eines gemeinsamen religiösen Kultes, der sich interregional erstreckt. Dabei wird wohl auch die wirtschaftliche Strahlkraft der jeweiligen Ortschaften im Vordergrund gestanden haben.

Im Neuen Reich entwickelt sich zunehmend aus dem Aspekt der Stadt als Heimatort eine eigene Ideologie, die schließlich durch einen Prozess der Theologisierung in einer speziellen Form der Staats- bzw. Gottesloyalität gipfelt.<sup>186</sup> Es liegt nahe, dass diese Entwicklung stark mit dem Aufkommen der *Persönlichen Frömmigkeit* verknüpft ist. Der König tritt als Vermittler zwischen Volk und Gott zurück, die Beziehung zu einem selbst erwählten Gott steht nun im Vordergrund.<sup>187</sup> Auch die Errichtung einer den gesellschaftlichen Normen entsprechenden Grabstätte ist nun nicht mehr allein an königliche Gunst gebunden, sondern richtet sich ebenfalls nach der Beziehung zu einem (Stadt)Gott.

---

<sup>181</sup> VERHOEVEN, Ursula (2004) *Literarische Ansichtskarten aus dem Norden versus Sehnsucht nach dem Süden*, in: Günter Burkard et al. (Hg.) *Kon-Texte. Akten des Symposiums „Spurensuche – Altägypten im Spiegel seiner Texte“ München 2. bis 4. Mai 2003*, Wiesbaden, 65-80. Beispielfhaft für solche „Ansichtskarten“ stehen pSallier IV, vs. 1,1-4,8; pAnastasi III, 1,11-3,9.

<sup>182</sup> Assmann 1996b, 92.

<sup>183</sup> Vgl. Richards 2010, 339-366.

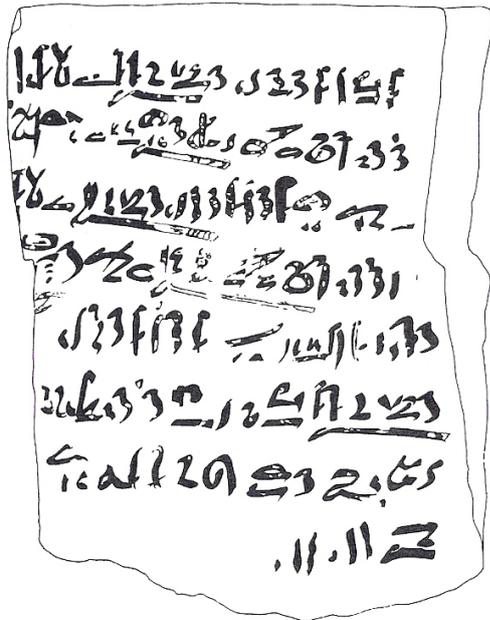
<sup>184</sup> Verhoeven 2004, 76.

<sup>185</sup> FRANKE, Detlef (2002) *Theben und Memphis – Metropolen im Alten Ägypten*, in: Michael Jansen, Bernd Roock (Hg.) *Entstehung und Entwicklung von Metropolen*, VIAS 4, Aachen, 5.

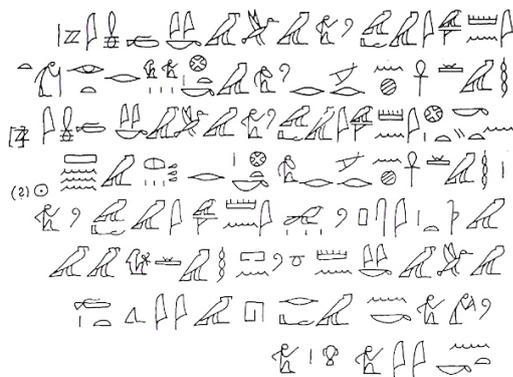
<sup>186</sup> Assmann 1996b, 91.

<sup>187</sup> BRUNNER, Hellmut (1982) *Persönliche Frömmigkeit*, LÄ IV, 951. Zu Aspekten der „Theokratie“ in Ägypten vgl. Assmann 1996a, 332-345.

In enger Verbindung mit dem Stadtgott und dessen Festen steht auch eine weitere Variante des *laus urbis*: Texte zur „Sehnsucht nach der (Heimat)Stadt“, die im Besonderen während der Zeit der *Persönlichen Frömmigkeit* während des Neuen Reiches auftauchen. So findet sich etwa im Grab des Nacht-Min in Sheikh Ab del-Qurna ein Ostrakon mit folgendem Text:



Ostrakon 87/173 recto (1:1)



„Amun, hole mich in deine Stadt,  
in der sich so wohl leben läßt und die geliebt  
wird von deinen Bürgern,  
damit (ich) das Alter eines Geringen der  
Stadt verleben (kann).

Amun, hole mich in deine Stadt,  
in der sich so wohl leben läßt und die deine  
Stadt(bewohner) mehr lieben  
als Getreide im Sommer in einem Jahr des  
Hungerleidens.

Amun, hole mich in deine behagliche Festung,  
behütet von dir.

Laß nicht zu, daß die Hand eines anderen auf  
mich fällt.“ (vgl. Abb. 6)<sup>188</sup>

Abb. 6 Ostrakon 87/173 recto aus dem Grab des Nacht-Min (Theben)

(Guksch 1994, 103.)

<sup>188</sup> Text und Übersetzung bei GUKSCH, Heike (1994) „Sehnsucht nach der Heimatstadt“: ein ramessidisches Thema?, MDAIK 50, Mainz, 104. Während etwa Bommas betont, dass die Sehnsucht nach einer Ortschaft mit der Liebe zu ihrer Stadtgottheit verbunden ist (BOMMAS, Martin (2003) *Heimweh nach Theben vor dem Hintergrund kultureller Lebensform*, GM 193, Göttingen, 41.), gibt es durchaus auch Texte, die zwar Heimweh thematisieren, dies jedoch nicht in Bezug auf eine bestimmte Gottheit tun, vgl. etwa die Erzählung des Sinuhe oder die Geschichte des Schiffbrüchigen.

Während Franke davon ausgeht, dass solche Texte ausschließlich auf Theben und Memphis bezogen seien und zeigen, dass man nur in diesen beiden Städten gut und luxuriös leben kann<sup>189</sup>, betont Verhoeven, dass Luxusgüter hier – im Gegenteil – keine besondere Rolle spielen<sup>190</sup>. Vielmehr würde darauf verwiesen, dass in diesen Ortschaften keine Luxusgüter vonnöten seien, um ein glückliches Leben zu führen. Die Herkunft aus der Stadt selbst wird damit als Privileg empfunden.

Einen anderen Eindruck vermittelt uns hingegen die Lehre des Anchescheschonqi:

*„Schicke nicht (um etwas) in der Stadt; in ihr findest du Schaden.“* (pBM 10508: 6,15)<sup>191</sup>

*„Schöner von Angesicht ist der, der oben auf dem Felde ruhte, als der, der die Zeit in der Stadt verbrachte.“* (pBM 10508: 9,15)<sup>192</sup>

Im Allgemeinen jedoch spiegelt das Leben in der Stadt die Eingebundenheit des Bürgers in eine festgelegte Struktur wieder. Je größer die Gesellschaft dabei ist, in die sich integriert wird, desto besser scheint der Ruf und der Status der jeweiligen Person zu werden. Alleinsein hingegen wird mit einer Form antisozialen Verhaltens verbunden: *„Maat is social solidarity, to which individuals are integral, but solitariness is generally viewed as a deficiency.“*<sup>193</sup> Da man auf Reisen und auf dem Land der Gefahr des Alleinseins begegnet, werden beide als eher negativ verstanden, so etwa im Brief des Wermai:

*„Schließlich solltest du nach einem von Menschen bewohnten Ort Ausschau halten; fern sei es dir, einen menschenleeren Ort zu erblicken!“* (pPushkin 127: 1,13-14)<sup>194</sup>

Assmann betont zwar auch, dass das Leben in der Stadt die Verantwortlichkeit gegenüber des eigenen Lebensweges steigert<sup>195</sup>, dies könnte jedoch durchaus positiv gewertet werden. Diese zusätzliche Herausforderung scheint die eigene Leistung noch mehr zur Geltung zu bringen: hat man etwas – trotz Schwierigkeiten – schließlich

---

<sup>189</sup> Franke 2002, 10.

<sup>190</sup> Verhoeven 2004, 79.

<sup>191</sup> Glanville 1955, 18.15; Übersetzt bei Thissen 1984, 20.

<sup>192</sup> Glanville 1955, 24.15, Ebd., 23.

<sup>193</sup> Parkinson 1996, 147.

<sup>194</sup> Caminos 1977, pl. 4.13-14. Übersetzt bei Fischer-Elfert 2004, 84.

<sup>195</sup> Vgl. dazu Assmann 1996b, 93f.

geschafft, so ist dies der eigene Verdienst bzw. beruht alleinig auf der persönlichen Beziehung zu einem Gott. Dies erscheint mir auch ein Grund dafür, dass solche Aspekte v.a. während der Zeit der *Persönlichen Frömmigkeit* und der zunehmenden Individualisierung nach dem Mittleren Reich auftauchen.

## 4.2. *Ortsgebundenheit*

Auch wenn die geographischen Eigenschaften der Umgebung, wie wir gesehen haben, keine wesentliche Rolle im Ortsverständnis des Alten Ägypten gespielt haben, so können wir trotz allem feststellen, dass persönliche Ortsgebundenheit eine enorme Rolle spielt. Dabei stellt jedoch nicht das „Land“ Ägypten den Referenzrahmen dar, sondern vielmehr der Heimatort wird zum Mittelpunkt des Verständnisses. Dieser entspricht zumeist dem Geburtsort. Hier wirkt die soziale Gemeinschaft am stärksten und es ist der Ort, an dem Familie und Nutzgemeinschaft eine enge Verbindung eingehen. Jede Person nimmt innerhalb dieses Rahmens eine bestimmte Funktion ein, meist durch eine berufliche Kategorisierung. Zudem spielen face-to face Beziehungen eine wichtige Rolle.<sup>196</sup>

Für die Bedeutung der Heimatstadt finden sich zahlreiche Beispiele, wie etwa im Grab des Neferseschemre (Sheshi) in Saqqara, 6. Dynastie:

*„I have come from my town,  
I have descended from my nome,  
I have done justice for its lord,  
I have satisfied him with what he loves.“<sup>197</sup>*

Der hier genannte Herr scheint ein Subjekt zu sein, das nicht greifbar ist für den Sprecher dieser Zeilen. Eine Beziehung besteht *in erster Linie* nicht diesem, sondern v.a. dem eigenen Gau und der eigenen Stadt gegenüber. Dieses Phänomen bildet gleichzeitig ein Beispiel für das Konzept vertrauter Fremdheit, d.h. der genannte Herr ist zwar bekannt, jedoch persönlich nicht für jeden gleichartig greifbar. Dies trifft im Besonderen

---

<sup>196</sup> Ebd., 97.

<sup>197</sup> *Urk. I/3*, Leipzig, 198.13-15. Übersetzt bei LICHTHEIM, Miriam (1973) *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings. Volume I: The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley – Los Angeles – London, 17. Zur Phraseologie dieser autobiographischen Inschriften vgl. Kloth 2002, 54-60.

auf hierarchische Strukturen mit unüberbrückbaren Differenzen zu, wie wir sie hier vor uns haben.

Ein ähnliches Beispiel findet sich in der Autobiographie des Harkhuf in Assuan, 6. Dynastie:

*„I have come here from my city,  
I have descended from my nome.“*<sup>198</sup>

Allein die Tatsache, dass die Stadt als erstes Element der Reihe genannt wird, weist auf deren Bedeutung als Bezugspunkt hin.

Wichtig wird der Heimatort v.a. als Ort der Bestattung. Hier wird idealerweise der Totendienst an den Gräbern der Vorfahren vollzogen<sup>199</sup> und hier ist die Wahrscheinlichkeit einer regelmäßigen Pflege des Andenkens am größten. *„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.“*<sup>200</sup>

Bedeutend wird der Ort der Bestattung also v.a. im Kontext der Vorstellung eines Weiterlebens durch die Aufrechterhaltung des Namens in der Gesellschaft. An einem Ort zu sterben, an dem niemand die entsprechende Person kennt, dies scheint mit das Schlimmste zu sein, was einem Verstorbenen zustoßen kann. Hierzu finden sich auch zahlreiche Zitate in literarischen Quellen, wie etwa folgendes aus dem Brief des Wermai:

*„Wenn Fleisch und Gebein erst einmal am Wüstenrand liegen, wer soll sie dann noch schützend bedecken?“* (pPushkin 127: 3,11)<sup>201</sup>

Mit der Errichtung eines eigenen Grabes sichert sich der Tote den Fortbestand seines Namens – und damit die Erinnerung an seine Person – innerhalb der Gesellschaft. Dies zeigt sich etwa in diversen Praktiken des Totenkults, wie den Nekropolenfesten oder Grabbesuchen, und spiegelt sich wieder im Ausdruck der *qrs.t nfr.t*, der „guten

---

<sup>198</sup> *Urk. I/2*, Leipzig, 121.11-12. Übersetzt bei Lichtheim 1973, 24.

<sup>199</sup> Assmann 1996b, 89.

<sup>200</sup> Ebd., 89.

<sup>201</sup> Caminos 1977, pl.8.11. Übersetzt bei MOERS, Gerald (1995b) *Der Brief des Wermai. Der Moskauer Literarische Brief*, in: Elke Blumenthal et al. (Hg.) *Mythen und Epen III*, TUAT III/5, Gütersloh, 927.

Bestattung“.<sup>202</sup> Totenopfer und richtiges Begräbnis sind wesentlicher Bestandteil ägyptischer Texte, etwa in Form von Gnadenbitten in der Opferformel.<sup>203</sup> Fremdheit entsteht in diesem Zusammenhang durch das Vergessen von Personen, d.h. die soziale Eingebundenheit in eine Gesellschaft wird (bewusst oder unbewusst) aufgegeben. Die Zugehörigkeit zu einer Gruppe ist dabei keine natürlich gegebene, sondern ein durch soziale Interaktion hervorgerufener Prozess, der auch den Ausschluss bestimmter Personen ermöglicht. Idealerweise wird eine „gute“ Bestattung also innerhalb der Heimat vorgenommen, bestenfalls am Geburtsort des zu Bestattenden. In der Lehre des Ani heißt es:

*„Geh nicht nach draußen aus deinem Haus,  
Ohne zu wissen, daß du nicht untätig abwarten kannst.  
Mache jeglichen Platz, den du wünschst, bekannt.  
Mögest du erinnert werden, indem man dich kennt.  
Nimm es dir vor als einzuschlagenden Weg,  
Während man deinen Fund bezeugt.  
Vervollkomme deinen Platz, der im Tal ist,  
Die »Unterwelt«, die deinen Leichnam verbirgt.“ (B 17,11-14)<sup>204</sup>*

Eine Ausnahme bildet in diesem Kontext die Elite des hohen Beamtentums. Die Tatsache, dass diese Personen aufgrund ihrer Tätigkeit auch über ihre Heimatgemeinden hinaus bekannt sind, macht eine Bestattung am Heimatort nicht unbedingt notwendig. Hier geht es v.a. um die bereits genannte Nähe zu königlichen Einrichtungen, die im Tätigkeitsfeld des entsprechenden Beamten eine hohe Stellung einnehmen. Der soziale Status ergibt sich, wie wir noch sehen werden, demnach aus der königlichen Aufgabe und der Errichtung einer monumentalen Grabanlage durch die Zusage des Königs.<sup>205</sup> Eine solche ist beispielsweise der Grund für die Rückkehr des Sinuhe nach Ägypten. Ohne Aussicht auf eine richtige Begräbnisstätte mit königlichem Zuspruch scheint diesem eine Zukunft im Ausland unmöglich. *„Die Geschichte des Sinuhe*

---

<sup>202</sup> Assmann 1996b, 90.

<sup>203</sup> Zur Opferformel: BARTA, Winfried (1968) *Aufbau und Bedeutung der altägyptischen Opferformel*, ÄF 24, Glückstadt; SATZINGER, Helmut (1997) *Beobachtungen zur Opferformel: Theorie und Praxis*, Lingua Aegyptia 5, 177-188.

<sup>204</sup> Quack 1994, 96.8-15. Übersetzt bei Ebd., 97.

<sup>205</sup> Assmann 1996b, 90.

*führt dem Leser vor Augen, daß man u.U. im Ausland leben, unter keinen Umständen aber im Ausland sterben kann.“<sup>206</sup>*

Trotz allem findet sich auch bei elitären Gruppen eine enge Ortsgebundenheit in Bezug auf die Heimatgemeinde. So finden sich zahlreiche Inschriften, die die Leistungen etwa eines Gaufürsten für seine Region betonen, wie etwa im Grab des Q3r aus Edfu (Altes Reich):

***jnk qrs rmt nb n(j) sp3.t tn jwt(j) z3=f m hbs m jš.t(=j) n d.t***

*„Ich bin einer, der jeden Menschen in diesem Gau bestattete, der keinen Sohn hatte, mit Kleidung und Dingen aus meinem Besitz.“<sup>207</sup>*

***jw h3(j).n(=j) jt šm3(.w) m pr-d.t(=j) n hqr gm(j).n(=j) m sp3.t tn***

*„Ich maß schmale Gerste aus meinem Privatbesitz an den Hungernden, den ich in diesem Gau fand.“<sup>208</sup>*

Hierbei wird deutlich, dass auch die Erfüllung zentraler Aufgaben stets auf lokaler Ebene ansetzt. Zudem kann auch ein hoher Beamter nicht ohne soziale Unterstützung von und Eingebundenheit in seine unmittelbare Gemeinschaft erfolgreich agieren.<sup>209</sup> Das soziale Gefüge scheint somit einen wichtigeren Einfluss auszuüben als der bloße Titularstatus.

### **4.3. Überregionale Bildung von Eliten**

Während für die „einfache“ Bevölkerung des Alten Ägyptens der regionale und lokale Bezug zur Heimatgemeinde den Fokus des Geschehens bildet, so sehen wir auch, dass das Beamtentum einen zusätzlichen Bezugspunkt aufzuweisen scheint. Wie bereits erwähnt, spiegelt sich dies v.a. in der Errichtung von monumentalen Grabanlagen wieder, die sich zumeist in der Nähe von religiösen oder politischen Zentren finden lassen. Aus diesem Grund basiert das Wissen über die Elitenbildung jener Zeit fast ausschließlich auf der Untersuchung von Grabanlagen, die wenig Aufschluss über den sozialen Status der Elite im Alltag geben.

---

<sup>206</sup> Ebd., 87.

<sup>207</sup> Urk. I/4, 255.2-3. Übersetzt bei Kloth 2002, 79.

<sup>208</sup> Urk. I/4, 254.16. Übersetzt bei Kloth 2002, 79.

<sup>209</sup> Vgl. Kap. 4.4.

Allerdings lässt sich feststellen, dass die überregionale Elitenbildung eng mit dem Königtum und dessen normativer Konzeption verknüpft ist. Die Elite bildet demnach die Schicht, die die königlichen Befehle umsetzt und die Interessen des Königtums auf regionaler und überregionaler Ebene promoviert. Allerdings finden sich auch hier Ausnahmen, beispielsweise im Rechtssystem, dass regionale Unterscheidungen aufweist.<sup>210</sup>

Ein starkes Element gemeinsamer elitärer Identitätsbildung stellt daher die Einteilung in Berufsgruppen dar, die mit diesen königlichen Arbeitsaufträgen beschäftigt sind. Eine (status)ähnliche Kategorisierung findet sich jedoch nicht allein für elitäre Gruppen, sondern auch für andere Berufsgruppen, wie etwa für Händler oder Fischer. Moreno García spricht in diesen Fällen von „*invisible elites*“<sup>211</sup>, d.h. Personen, die nicht direkt zur Elite gezählt werden, die aber große Chancen auf einen sozialen Aufstieg erhalten und diesen auch nutzen können. Vor allem Schriftkundigkeit bildet einen bedeutenden Faktor für die Bildung und Aufrechterhaltung von Bekanntschaften auch über größere Entfernungen hinweg.

Moreno García macht zudem auf ein weiteres gesellschaftliches System von großer Wichtigkeit aufmerksam: der Institution des Patronats. Dieses bildet eine Verbindung zwischen königlicher Administration und lokaler community und bietet den Personen, die unter der Schirmherrschaft eines Patrons stehen, Schutz und einen (eingeschränkten) Zugang zu Autorität.<sup>212</sup> Diese Autorität wird zwar nicht selbst ausgeübt, jedoch scheint sie m.E. das Zugehörigkeitsgefühl der Bevölkerung, sowohl in der lokalen Gemeinschaft als auch zu einer zentralen Verwaltungseinheit, zu stärken. Der Einfluss der mir nahestehenden Person färbt quasi auch auf mich ab und lässt mich in der sozialen Hierarchie aufsteigen, wenn auch nur subjektiv.

Generell lässt sich also ein starker regionaler Bezug von Eliten feststellen, wie wir bereits am Thema der Ortsgebundenheit sehen konnten. Dies drückt sich an einem weiteren Phänomen aus: der Vergöttlichung hoher Beamter an ihrem Wirkungs- und zumeist auch Heimatort.

Vor allem durch königlichen Zuspruch und die notwendigen finanziellen Mittel kann sich die hohe Beamtenschaft einen wesentlichen Vorteil in der Errichtung monumentaler

---

<sup>210</sup> KAPLONY-HECKEL, Ursula (2009) *Land und Leute am Nil nach demotischen Inschriften, Papyri und Ostraka. Gesammelte Schriften I*, ÄA 71, Wiesbaden, 239.

<sup>211</sup> Moreno García 2013, 96.

<sup>212</sup> Ebd., 89.

Denkmäler verschaffen. Die entsprechenden Kulteinrichtungen, die auch an ein Grab angeschlossen werden können, werden durch einen großen Totendienstapparat vervollständigt, der in einigen Fällen auch als wirtschaftliche Einrichtung für die anwohnende Bevölkerung dient. Durch die Errichtung solcher Anlagen entsteht eine besondere Verehrung hoher Beamter<sup>213</sup>, die sogar zu Vergöttlichungen führen können. Die Beamten werden damit zu Ortsheiligen, die in ihrer Heimatstadt und direkt an ihrem Grab verehrt werden. Durch den wirtschaftlichen Aspekt werden sie oftmals vom König direkt geschützt und gebilligt, wodurch der Kult selbst Teil staatlicher Religionsausübung wird.<sup>214</sup> Die Verehrung entsprechender Personen basiert dabei jedoch nicht unbedingt auf tatsächlichen Taten, vielmehr erhält der Beamte herausragende Leistungen erst im Nachhinein zugeschrieben.<sup>215</sup>

Ein Beispiel für eine solche Vergöttlichung findet sich etwa in Assiut während des Mittleren Reiches:

*„Es kam der Schreiber Ir, um  
Zu sehen den schönen Tempel („das Haus des Gottes“) des  
Djefai-Hapi.“ (N27a 1-3; vgl. Abb. 7)<sup>216</sup>*

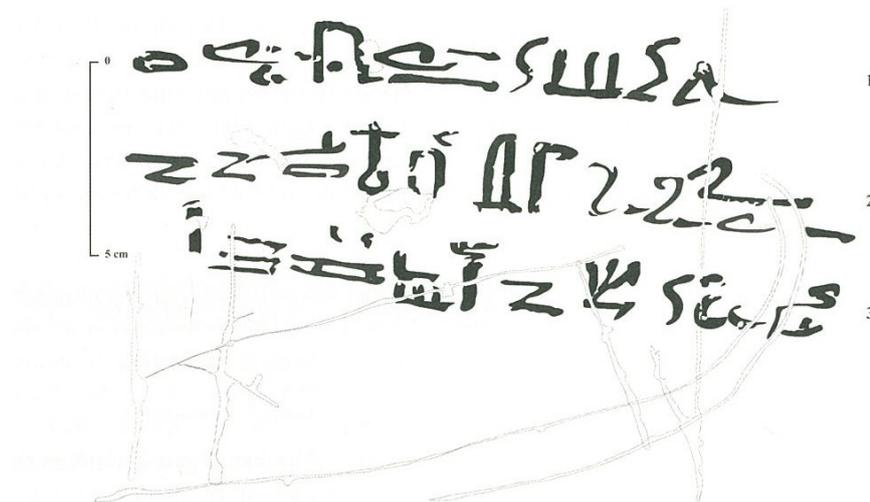


Abb. 7 Grab N13.1 (Assiut), Graffito N27a  
(© Verhoeven, Kahl 2012, 169.)

<sup>213</sup> Kahl 2012, 172. So auch bei Richards 2010, 363f.

<sup>214</sup> Kahl 2012, 173.

<sup>215</sup> Vgl. FRANKE, Detlef (1994b) *Das Heiligtum des Heqaib auf Elephantine. Geschichte eines Provinzheiligtums im Mittleren Reich*, SAGA 9, Heidelberg.

<sup>216</sup> Text und Übersetzung bei Kahl 2012, 169.

Kahl weist in diesem Fall auf die Diskrepanz zwischen überlieferter Geschichtsschreibung und tatsächlicher lokaler kultischer Ausführung hin. Während beispielsweise herakleopolitanische Herrscher der 1. Zwischenzeit in der Überlieferung den thebanischen Gaufürsten weichen müssen, so zeigt sich hier, dass trotz allem eine lokale Verehrung ranghoher herakleopolitanischer Personen eine bedeutende Rolle im Alltag der dort ansässigen Bevölkerung spielte. So schließt denn Kahl auch zutreffend: *„Assiuts kollektives Gedächtnis und Assiuts Identität folgten anderen Mustern als diejenigen des ägyptischen Staates. Lokale Kulte und mit ihnen verbundene Feste festigten offensichtlich den regionalen Zusammenhalt der Bevölkerung unabhängig von staatlichen Machtverhältnissen.“*<sup>217</sup>

#### **4.4. Familie/Freundschaften**

Einen weiteren besonderen Stellenwert zur Identitätsbildung bildet die Institution der Familie bzw. die Herstellung und Aufrechterhaltung von Freundschaften. Wie bereits erwähnt, scheint die soziale Eingebundenheit<sup>218</sup> nicht nur in der Norm der Eliten, sondern auch in der Wahrnehmung der restlichen Bevölkerung eine besondere Rolle zu spielen. Die Familie – d.h. Kernfamilie plus erweiterter Familienkreis (zum Haus gehörendes Personal, weitere Verwandte) – gilt dabei als erster und wichtigster Bezugsrahmen und erfüllt verschiedene Aufgaben: sie dient als Hilfe in der Organisation des Haushalts, sie hilft bei der Führung eines Betriebes, sie bietet Unterstützung im Alter und sie erhält den Totenkult nach dem Tod.<sup>219</sup>

Der engste Bezug scheint dabei zur Herkunftsfamilie bzw. der Herkunftsgesellschaft aufgebaut zu werden, wie das Beispiel des Sinuhe zeigt: obwohl dieser im Ausland erfolgreich eine eigene Familie gegründet hat und in die Gemeinschaft der Verwandten und Freunde seiner Frau eingebunden ist, so zieht ihn ein Gefühl der Heimat zurück nach Ägypten. Dies wiederum ist eng verbunden mit der Errichtung einer Grabstätte, sowie der Erhaltung des eigenen Namens in der Herkunftsgesellschaft. Hier findet sich

---

<sup>217</sup> Kahl 2012, 188. Zu beachten ist hierbei Kahls eigentliche Definition des „Staates“ als „Nation“.

<sup>218</sup> Assmann 1996b, 80.

<sup>219</sup> McCORQUODALE, Kim (2012) *The Family*, in: Ann McFarlane / Anna-Latifa Mourad (Hg.) *Behind the Scenes. Daily Life in Old Kingdom Egypt*, A.C.E. Studies 10, Oxford, 17.

auch ein bedeutender Konnex zur Idee der Ortsgebundenheit, wie ein Beispiel aus dem Brief des Wermai verdeutlicht:

*„Ständig hielt ich mich in mir fremden Städten auf und in Ortschaften, die ich nicht kannte: Ein Fremdling. Meine Freunde aus alten Tagen gab es nicht mehr, Gesellschaft mußte von neuem gefunden werden. Diese Leute waren eine Weile bei mir, dann wandten sie sich von mir ab wegen dessen, was ich war, und ignorierten meine Bedürftigkeit.“* (pPushkin 127: 3,7-9)<sup>220</sup>

Auch die Erzählung des Sinuhe verdeutlicht die Bedeutung des Heimatortes in Bezug auf Freundschaft:

*„Komm doch nach Ägypten zurück,  
daß du die Residenz wieder siehst, in der du groß geworden bist,  
daß du die Erde an dem großen Doppeltor küßt,  
daß du dich den Freunden zugesellst.“* (Sinuhe B 188-189)<sup>221</sup>

Im altägyptischen Wortschatz finden sich unterschiedliche Belege zu den Begriffen „Freund“ und „Freundschaft“.<sup>222</sup> Die meist bedeutendsten Belege beinhaltet jedoch v.a. der Begriff  *ḥnms* „Freundschaft, sich befreunden“. Dieser wird zunächst auch als Amtstitel verstanden<sup>223</sup> und findet sich dann in drei unterschiedlichen Beleggruppen: in der Weisheitsliteratur, den Sargtexten sowie als Inschriften auf privaten Denkmälern.<sup>224</sup> Älteste Belege für persönliche Aspekte von Freundschaft finden sich aufgrund der Quellenlage v.a. im Kontext von Grabanlagen, also Stelen und Darstellungen auf Grabwänden, vermehrt aus dem Mittleren Reich.<sup>225</sup> Auch die Weisheitstexte des Mittleren und Neuen Reiches sprechen das Thema der Freundschaft explizit an, wobei der Fokus der Epochen unterschiedlich ausgerichtet ist. Während die Texte des Mittleren Reiches über die Erhaltung einer guten Freundschaft berichten,

<sup>220</sup> Caminos 1977, pl. 8.7-9. Übersetzt bei Moers 1995b, 927. Eine etwas abweichende Übersetzung findet sich bei Fischer-Elfert 2004, 84.

<sup>221</sup> Koch 1990, 61.1-6. Übersetzt bei Blumenthal 1995, 901.

<sup>222</sup> Hierzu s. auch VERBOVSEK, Alexandra / BACKES, Burkhard (2013) *„Ich hatte viele Freunde unter allen Leuten meiner Stadt...“*. Zur Bedeutung von Freundschaft im Alten Ägypten, in: Elizabeth Froid / Angela McDonald (Hg.) *Decorum and experience. Essays in ancient culture for John Baines*, Oxford, 77-85.

<sup>223</sup> FRANKE, Detlef (1983) *Altägyptische Verwandtschaftsbezeichnungen im Mittleren Reich*, HÄS 3, Hamburg, 355ff.

<sup>224</sup> SATZINGER, Helmut / STEFANOVIĆ, Danijela (2012) *The Middle Kingdom ḥnmsw*, SAK 41, Hamburg, 343.

<sup>225</sup> SKJALM, Dennis (2011) *The Notion of Friendship in Ancient Egypt*, KMT 22/1, 44.

geben die Texte des Neuen Reiches Aufschluss darüber, mit wem eine Freundschaft idealerweise eingegangen werden sollte<sup>226</sup>, wobei hier der idealistische Rahmen der Texte zu beachten ist. Vor allem die Inschriften privater Denkmäler bildeten zudem den Grundstein für die Überlegung *hnms* als einen Begriff zu bezeichnen, der ein bestimmtes Verwandtschaftsverhältnis ausdrückt. Dies wurde jedoch durch die Arbeit von Detlef Franke nachvollziehbar widerlegt.<sup>227</sup> Vielmehr zeigen auch die sprachlichen Untersuchungen von Satzinger und Stefanović, dass *hnms* einen vielschichtigen Begriff darstellt, der nicht immer eindeutig festzulegen ist. So enthält er verschiedene Bedeutungen, wie etwa Freund, (Amts-)Kollege oder auch Liebhaber.<sup>228</sup> „Freundschaft subsumiert verschiedene Typen von Personenkonstellationen, die sich mehr oder weniger stark an dieser Kategorie orientieren.“<sup>229</sup> Der Grad der Verbindung unterliegt dabei kultischen und gesellschaftlichen Prozessen und ist somit als wandelbar anzusehen. Freundschaft ergibt sich laut Verbovsek und Backes allerdings v.a. dort, wo soziale Aufgaben nicht mehr durch die Gesellschaft übernommen werden können bzw. dies nur noch in Form informeller Netzwerke geschieht. Im Vordergrund steht dabei zumeist die Nützlichkeit der Beziehung für beide Parteien. Die Lehre des Ani führt etwa aus:

*„Sag nichts Böses gegen irgendeinen dir Nahestehenden am Tag deines Streits!  
Dann wird er sich dir wieder zuwenden  
und du wirst ihn in der Zeit deiner Freundschaft hilfreich finden.  
Mangel ist gekommen?  
Du wirst ihn (als Beistand) finden, um den Fremden zu ertragen,  
so daß er sich fernhält.  
Was gegenüber dem Fremden nützlich ist,  
ist für den Bruder schädlich.“ (B 19,15-20,2)<sup>230</sup>*

---

<sup>226</sup> Ebd., 46.

<sup>227</sup> Franke 1983, 357.

<sup>228</sup> Satzinger/Stefanović 2012, 346.

<sup>229</sup> Verbovsek / Backes 2013, 77.

<sup>230</sup> Quack 1994, 104.22-29. Übersetzt bei Ebd., 105.

Lehre des Ptahhotep formuliert:

*„Verhalte dich nicht hässlich gegenüber deinen Freunden! Sie sind sein (eines Mannes) Ackerland, das er bestellt(?). Es ist bedeutender als seine Reichtümer.“*  
(pPrisse 15,3-4)<sup>231</sup>

Basis für eine gute Freundschaft bilden aber auch andere Kriterien, wie etwa Charakter, Ehrlichkeit und Vertrauenswürdigkeit, aber auch Freiwilligkeit, die die Freundschaft von anderen Formen der Loyalität unterscheidet.<sup>232</sup> Besonderes Augenmerk wird in den Textquellen jedoch auch auf die Egalität in der Beziehung zueinander gelegt. Dies ist gleichbedeutend mit einer Gleichstellung der Freunde auf der Ebene sozialer Schichtzugehörigkeit. So betont der Schreiber in der Lehre des Amenemope:

*„Sitze nicht bei einem Gelage  
und steige nicht zu einem empor, der größer ist als du.  
Sei es nun ein Junger, der groß ist in seinem Amt,  
oder ein Alter der Geburt nach,  
befreunde dich (nur) mit einem Manne **deinesgleichen**.“*  
(pBM 10474: 24,22-25,4; Hervorhebung der Autorin)<sup>233</sup>

Allerdings wird ein freundschaftliches Verhältnis mit dem Vorgesetzten damit nicht ausgeschlossen. Vielmehr wird in der Lehre des Ani genau diese betont, wobei hier erneut die Nützlichkeit der Verbindung im Vordergrund steht.

*„Befreunde dich mit dem Büttel deines Stadtviertels,  
Verhindere, daß er Macht über dich ausübt!  
Gib ihm Speise, wenn Vermögen in deinem Haus ist.  
Übergehe ihn nicht in seinen Bitten! (B 22,10-11)<sup>234</sup>*

---

<sup>231</sup> DÉVAUD, Eugène (1916) *Les Maximes de Ptahhotep d'après le Papyrus Prisse, les Papyrus 10371/10435 et 10509 du British Museum et la Tablette Carnarvon*, Fribourg, 44.4-6. Übersetzt bei Verbovsek / Backes 2013, 80.

<sup>232</sup> Verbovsek / Backes 2013, 79.

<sup>233</sup> Budge 1923, 50.13-17. Übersetzt bei Grumach 1972, 161.

<sup>234</sup> Quack 1994, 118.9-12. Übersetzt bei Ebd., 119.

Hier findet sich zudem eine enge Verbindung zum Bereich des sozialen Prestiges: je mehr (nützliche) Freundschaften jemand vorweisen kann, desto eher ist er in der Lage bestimmte Aufgaben zu erledigen und in der sozialen Ebene weiter aufzusteigen. Ohne Freundschaften oder Familie zu leben bedeutet v.a. ein Leben in Einsamkeit, mit dem sich im Besonderen die Schriften des Mittleren Reiches beschäftigen.<sup>235</sup> Aufgrund gravierender Veränderungen im politischen Bereich kommt es während dieser Phase zu sozialen Umgestaltungen, die die Gesellschaft zunehmend „fremd“ erscheinen lassen.

Enorme Bedeutung weisen Freundschaften auch für das Weiterleben des Verstorbenen auf.<sup>236</sup> So leisten Freunde beispielsweise wichtige Arbeit im Bereich der Denkmalpflege und des Totenkultes. Beispielhaft zeigt sich dies etwa in Steleninschriften, die auf Stiftungen durch Freunde hinweisen.<sup>237</sup> Ein Freund wird in diesem Zusammenhang zu einem Quasi-Verwandten<sup>238</sup>, der sich um den Erhalt des Totenkultes kümmert und somit den Namen des Verstorbenen über dessen Tod hinaus erhält. Auch hier zeigt sich demnach, dass Familie und Freundschaft eng miteinander verwoben sind.

Bei gestifteten Denkmälern tauchen auch immer wieder Titel auf, die darauf schließen lassen, dass es sich möglicherweise um eine Kollegenschaft handelt, die die Basis für ein solches Handeln darstellt.<sup>239</sup> Allerdings gibt es auch genügend Belege, die Titel einer anderen Branche als der des Toten aufweisen.

Es fällt nun auf, dass es deutlich weniger Quellen gibt, die über Freundschaft berichten, als solche, die Feindschaft zum Thema machen. *„Dem scheint zu entsprechen, dass weniger der persönliche oder politische Feind als vielmehr der unvertraute Fremde den Gegenbegriff zum gut vertrauten Freund bildete.“*<sup>240</sup> Freundschaft wird v.a. als Ausdruck des Gegenteils von Chaos verstanden und bildet somit einen Teil des Maat-Konzeptes.<sup>241</sup> So heißt es in der 9. Klage des Beredten Bauern:

---

<sup>235</sup> ASSMANN, Jan (1991) *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*, München, 197f.

<sup>236</sup> Verbovsek / Backes 2013, 80.

<sup>237</sup> Vgl. hierzu etwa folgende Beispiele aus dem Mittleren Reich: Stele Leiden AP.44, Wien KHM ÄS 186, Cairo GC 70036, CG 20313, CG 70036; Satzinger/Stefanović 2012, 343.

<sup>238</sup> Verbovsek / Backes 2013, 82.

<sup>239</sup> Siehe etwa Cairo GC 20276, Cairo GC 20278, Cairo CG 20296; Satzinger/Stefanović 2012, 343.

<sup>240</sup> Verbovsek / Backes 2013, 83.

<sup>241</sup> Skjalm 2011, 48.

*“[...] es gibt keinen Freund für den, der gegenüber der Wahrheit und Gerechtigkeit taub ist [...].“ (B2 110)<sup>242</sup>*

Freundschaft und Familie bilden also einen wichtigen Komplex auch im Themenbereich der Fremdheit. Die sozialen Strukturen bilden grundlegend den Rahmen des „Eigenen“, der eine Wahrnehmung des „Anderen“ zur Folge hat und damit auch das, was weitläufig als „fremd“ beurteilt wird.

## 5. CONCLUSIO

Das Ziel dieser Arbeit war es, das Verständnis von Fremdheit als reine Kategorie des Auslands innerhalb der Ägyptologie aufzubrechen. Es konnte gezeigt werden, dass Fremdheit durchaus auch andere soziale Kontexte involviert als ausschließlich in Bezug auf eine empfundene Bedrohung durch Ausländer. Dabei stellt sich auch die Frage nach den Grenzen von Fremdheit. In welchen Kontexten wirkt sie bzw. wird sie für den Alltag des antiken Ägyptens zur gelebten Realität?

Ägypten wird in der Ägyptologie im Allgemeinen als feste Einheit verstanden, die auf den Grundlagen nationaler Identitätsfindung und Nationalgefüge beruht. Nach umfassender Betrachtung kann jedoch festgestellt werden, dass die Anwendung eines solchen Begriffes für das Alte Ägypten stark kritisiert werden muss. Zwar kommt es im Laufe der Zeit zu einer Zentralisierung des Königtums und des damit verbundenen Verwaltungsapparates, allerdings lassen sich keine Nachweise für ein Nationaldenken oder ein Nationalterritorium entdecken. Eine solche Bezeichnung, die aus einem neuzeitlichen Kontext stammt, kann nicht voraussetzungslos auf historische Zusammenhänge übertragen werden. Nicht das Gefühl ein *Ägypter* zu sein prägt das Zusammenleben auf breiter Ebene; größeren Einfluss hat die lokale alltägliche Rolle, die eine Person in der Gesellschaft einnimmt, wobei sowohl berufliche als auch private Aspekte ausschlaggebend sein können. Eine negative Bewertung von Ausland entsteht vor allem im Bereich königlicher Propaganda. Nicht das Leben im Ausland macht die „Fremden“ suspekt, sondern die Gefahr, die sie gegenüber Königtum und Maat bilden

---

<sup>242</sup> Parkinson 2012, 300.2. Übersetzt bei KURTH, Dieter (2003) *Der Oasenmann. Eine altägyptische Erzählung übersetzt und kommentiert*, Mainz am Rhein, 95.

könnten, wenn sie im (konstruierten) Inland strukturbildend werden. Es ist jedoch davon auszugehen, dass diese Aspekte für die ägyptische Alltagskommunikation zu unbedeutend waren, um zu einem Identitätsfaktor mit Breitenwirkung zu werden. Den wichtigsten Bezugspunkt bilden Familie, Freunde und nahes gesellschaftliches Umfeld, in das man täglich integriert ist. Alles, was darüber hinausgeht, wurde wahrscheinlich bereits als fremd erfahren. Es geht also weniger um Fremdheit als eine Form zugeschriebener Eigenschaft, sondern vielmehr um die Wahrnehmung normaler, alltäglicher Differenzerfahrung als Fremderfahrung. Hier zeigt sich, dass zwar oftmals, aber nicht ausschließlich, eine negative Bewertung stattfindet.

Wie sieht nun diese alltägliche Differenzerfahrung aus und wo wird sie sichtbar? Bereits die Vielzahl der Begriffsdefinitionen belegen die Schwierigkeiten, die mit „Fremdheit“ als Untersuchungsobjekt verknüpft sind. Deutlich wird jedoch, dass v.a. drei Elemente eine bedeutende Rolle spielen: geographische Fixierungen, das Ausmaß sozialer Bindungen, sowie Situationen von Unbekanntheit. All diese Aspekte werden mit Wertungen konnotiert, was bedeutet, dass „Fremdheit“ stets sozial konstruierte Phänomene beschreibt, nicht jedoch fixierte Eigenschaften von Personen, auch wenn festgestellt werden kann, dass als „fremd“ wahrgenommenen Personen bestimmte Aspekte von Körperlichkeit bzw. körperliche Mängel zugeschrieben werden (so etwa Malformationen und gewisse Krankheitsbilder). Dies kann jedoch als Versuch gewertet werden, das Fremde als sichtbares Phänomen zu deklarieren und somit in den normalen gesellschaftlichen Umgang zu integrieren.

Die soziale Konstruiertheit von Fremdheit und Differenz lässt sich bereits an der Untersuchung der Bedeutung von Raum für Ägypten festmachen. Zwar spielt dieser im Sinne eines Landschaftsbildes v.a. in literarischen Texten eine Rolle, jedoch hat der umgebende Raum allein keine direkte Auswirkung auf die Wahrnehmung von Fremdheit. D.h. Fremdheit entsteht nicht allein durch die Tatsache, dass jemand aus einem anderem Landesteil stammt, sondern entsteht erst auf Basis sozialer Interaktion. Auch hier bedeutend ist die neuerliche Betrachtung angeblich „nationaler“ Gefüge. In den Textquellen lässt sich feststellen, dass der Bezugspunkt von Identität nicht an eine Nation „Ägypten“ mit festen geographischen Grenzen gebunden ist, sondern sich vielmehr sozusagen „innerägyptisch“ – lokal oder regional – strukturiert. Die Heimatgemeinde mit dem dort ansässigen sozialen Gefüge stellt somit das Zentrum der Identität dar. Hier spielen auch Differenzerfahrungen zwischen beruflichen Gruppen

und hierarchischen Status eine wesentliche Rolle. Familie und Freunde bilden dabei zumeist die stabile Basis. „Fremd“ bezeichnet nun also bereits das, was dem eigenen Gefühl von Gemeinschaft entgegensteht und als different erfahren wird. Dies dürfte auch der Grund dafür sein, dass Reisen – wenn sie nicht auf königlichen Auftrag oder in Form von Pilgerschaften unternommen werden – fast ausschließlich negativ bewertet werden, wie v.a. anhand von Beispielen aus der (späten) didaktischen Literatur festgestellt werden konnte. Das engste soziale Gefüge wird freiwillig oder unfreiwillig verlassen, der soziale Status aufgegeben. Wo die Reise dabei stattfindet, ist nur von sekundärer Bedeutung und hat für die Bewertung meist keinen Einfluss.

Wie stellt sich nun jedoch die Situation für eine ägyptische Elite dar? Hierzu lässt sich feststellen, dass es zu einer überregionalen Gruppenbildung kommt, die auf dem zentralisierten politischen Gefüge mit dem König als zentraler Figur beruht. Die Elite erfüllt durch ihre Aufgaben den Zweck der Verbreitung königlicher Propaganda und Konzepte. Allerdings wird deutlich, dass der lokale Bezugspunkt auch bei diesen Gruppen stets Bedeutung behält. So ist der Wirkungskreis eines elitären Beamten meist eng mit dessen Heimatort verknüpft. Handlungen, wie sie in den autobiographischen Inschriften dieser Personen beschrieben werden, werden v.a. für die lokale Bevölkerung durchgeführt. Ebenso zeigt sich dieser Einfluss in den Kulthandlungen, die sich für Mitglieder der Elite lokal herausbilden und teilweise sogar zur Vergöttlichung dieser Personen führen. Es zeigt sich nun auch bei der Bildung überregionaler Elite, dass nationale Zugehörigkeitsstrukturen keine wesentliche Rolle spielen.

Ziel war es, das Phänomen von Fremdheit anhand verschiedener Aspekte zu verdeutlichen, die in Ägypten eine besondere Stellung einnehmen. Anhand der Quellenlage ist dies jedoch nur eingeschränkt möglich, zumal uns die überlieferten Texte, die hier als Grundlage gedient haben, ein idealisiertes Bild aufzeigen, das durch eine Oberschichten-Ethik geprägt wird. Trotz allem können Mobilität/Reise, körperliche Andersartigkeit und die Bedeutung von (imaginiertem) Raum als ausschlaggebende Felder für Differenz- und Fremdwahrnehmung herangezogen werden. Damit verbunden steht auch die eigene Identitätsbildung auf regionaler und überregionaler Ebene, die ebenfalls ein Konstrukt sozialer Prozesse darstellt. Bedeutend ist die Eingebundenheit der eigenen Person in das gesellschaftliche Gefüge. Diese kann durch verschiedene Aspekte erwirkt werden: durch einen beruflichen oder statusabhängigen

Zusammenschluss auf überregionaler Ebene (z.B. Händler, Verwaltungseliten, etc.); oder durch lokale, familiäre und/oder freundschaftliche Verbindungen. Der Kern gruppenspezifischer Zugehörigkeitsgefühle liegt dabei jedoch weit unter dem, was man heute als *nationale Identität* bezeichnet.

## BIBLIOGRAPHIE

**ABU BAKR, A.M. / OSING, J.** (1973) *Ächtungstexte aus dem Alten Reich*, MDAIK 29, Mainz/Rhein, 97-133.

**ALBRECHT, Corinna** (1997) *Der Begriff der, die, das Fremde - Zum wissenschaftlichen Umgang mit dem Thema Fremde. Ein Beitrag zur Klärung einer Kategorie*, in: Yves Bizeul / Ulrich Bliesener / Marek Prawda (Hg.), Weinheim – Basel, 80-93.

**ANDERSON, Benedict** (2005) *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt – New York.

**ARMSTRONG, John A.** (1982) *Nations before Nationalism*, Chapel Hill.

**ASSMANN, Aleida** (1994) *Zum Problem der Identität aus kulturwissenschaftlicher Sicht*, in: Rolf Lindner (Hg.) *Die Wiederkehr des Regionalen. Über neue Formen kultureller Identität*, Frankfurt – New York, 13-36.

**ASSMANN, Jan** (1991) *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*, München.

Ders. (1996a) *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, München - Wien.

Ders. (1996b) *Zum Konzept der Fremdheit im alten Ägypten*, in: Meinhard Schuster (Hg.) *Die Begegnung mit dem Fremden: Wertungen und Wirkungen in Hochkulturen vom Altertum bis zur Gegenwart*, CR 4, Stuttgart - Leipzig, 77-99.

**AUENMÜLLER, Johannes** (2012) *Individuum – Gruppe – Gesellschaft – Raum. Raumsoziologische Perspektivierungen einiger (provinzieller) ḥ3.tj-<sup>c</sup>-Bürgermeister des Neuen Reiches*, in: Gregor Neunert (Hg.) *Sozialisierungen: Individuum – Gruppe – Gesellschaft. Beiträge des Ersten Münchner Arbeitskreises Junge Aegyptologie (MAJA 1)*, 3. bis 5.12.2010, Wiesbaden, 17-32.

**BAINES, John** (1983) *Literacy and Ancient Egyptian Society*, Man 18, 572-599.

Ders. (2004) *Die Bedeutung des Reisens im Alten Ägypten. 13. Siegfried-Morenz-Gedächtnis-Vorlesung 2002*, Leipzig.

**BAINES, J. / EYRE, C.J.** (1983) *Four Notes on Literacy*, GM 61, 65-72.

**BARGATZKY, Thomas** (1993) *Die Ethnologie und der Begriff der kulturellen Fremde*, in: Alois Wierlacher (Hg.) *Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeheitsforschung*, Beiträge zur Kulturthemenforschung interkultureller Germanistik Bd.1, München, 219-234.

**BARLOEWEN**, Constantin von (1993) *Fremdheit und interkulturelle Identität. Überlegungen aus der Sicht der vergleichenden Kulturforschung*, in: Alois Wierlacher (Hg.) *Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeheitsforschung*, Beiträge zur Kulturthemenforschung interkultureller Germanistik Bd.1, München, 297-318.

**BARTA**, Winfried (1968) *Aufbau und Bedeutung der altägyptischen Opferformel*, ÄF 24, Glückstadt.

**BARTH**, Fredrik (1969) *Introduction*, in: Fredrik Barth (Hg.) *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, Long Grove (Illinois), 9-38.

**BBAW** (2015)

<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetWcnDetails?u=Gast&f=0&l=0&wn=93490&db=0>, in: BBAW (Hg.) *Altägyptisches Wörterbuch (Thesaurus Linguae Aegyptiae)*, Berlin.

**BECKERATH**, Jürgen von (1977) *Fremdherrschaft*, LÄ II, Wiesbaden, 313-315.

**BERGER**, Wilhelm et al. (2010) *Das Kulturelle an Konflikten in den Blick nehmen*, in: Wilhelm Berger et al. (Hg.) *Kulturelle Dimensionen von Konflikten. Gewaltverhältnisse im Spannungsfeld von Geschlecht, Klasse und Ethnizität*, Bielefeld, 7-11.

**BIBLIOGRAPHISCHES INSTITUT GMBH** (2015) *Fremder*,

<http://www.duden.de/rechtschreibung/Fremder> (abgerufen: 23.02.15), Berlin.

**BIELEFELD**, Ulrich (1991) *Das Konzept des Fremden und die Wirklichkeit des Imaginären*, in: Uli Bielefeld (Hg.) *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?*, Hamburg, 97-128.

**BLUMENTHAL**, Elke (1995) *Die Erzählung des Sinuhe*, in: Elke Blumenthal et al. (Hg.) *Mythen und Epen III*, TUAT III/5, Gütersloh, 884-911.

**BOMMAS**, Martin (2003) *Heimweh nach Theben vor dem Hintergrund kultureller Lebensform*, GM 193, Göttingen, 41-44.

**BORRMANN**, Linda (2014) *Form follows function. Der Zeichencharakter der altägyptischen Ächtungsfiguren*, in: Gregor Neunert / Alexandra Verbovsek / Kathrin Gabler (Hg.) *Bild: Ästhetik – Medium – Kommunikation. Beiträge des dritten Münchner Arbeitskreises Junge Aegyptologie (MAJA 3) 7. bis 9.12.2012*, Wiesbaden, 103-117.

**BRUNNER**, Helmut (1979) *Zitate aus Lebenslehren*, in: Erik Hornung / Othmar Keel (Hg.) *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, OBO 28, Freiburg – Göttingen, 105-171.

Ders. (1982) *Persönliche Frömmigkeit*, LÄ IV, 951-963.

**BUDGE**, Ernest A.W. (1923) *Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum*, Second Series, London.

- CAMINOS**, Ricardo A. (1977) *A Tale of Woe. From a Hieratic Papyrus in the A. S. Pushkin Museum of Fine Arts in Moscow*, Oxford.
- CZEKELIUS**, Nicole (2010) *Das Fremde – Eine Annäherung*, in: Katharina Leitner / Nicole Czekelius (Hg.) *alltäglich / fremd*, Wien, 21-42.
- DASEN**, Véronique (1993) *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Oxford.
- DÉVAUD**, Eugène (1916) *Les Maximes de Ptahhotep d'après le Papyrus Prisse, les Papyrus 10371/10435 et 10509 du British Museum et la Tablette Carnarvon*, Fribourg.
- DOBNER**, Marianne (2010) *Stuart Hall: Rassismus, Repräsentation und die Konstruktion „des Fremden“*, in: Katharina Leitner / Nicole Czekelius (Hg.) *alltäglich / fremd*, Wien, 69-91.
- DRIOTON**, Etienne (1957) *Pages D'Égyptologie*, Editions de La Revue du Caire, Kairo.
- ENMARCH**, Roland (2005) *The Dialogue of Ipuwer and the Lord of All*, Griffith Institute Publications, Oxford.
- ERIKSEN**, Thomas Hylland (2001) *Small Places, Larger Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology (2<sup>nd</sup> ed.)*, London.
- ERMAN**, Adolf / **GRAPOW**, Hermann (1982) *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache im Auftrage der Deutschen Akademien*, Band 1-5, Berlin.
- EVANS**, Richard J. (1998) *Fakten und Fiktionen. Über die Grundlagen historischer Erkenntnis*, Frankfurt – New York.
- FARZIN**, Sina (2006) *Inklusion/Exklusion. Entwicklungen und Probleme einer systemtheoretischen Unterscheidung*, Bielefeld.
- FECHT**, Gerhard (1972) *Der Vorwurf an Gott in den »Mahnworten des Ipu-wer«*, Heidelberg.
- FISCHER-ELFERT**, Hans-Werner (1996) „Lache nicht über einen Blinden und verspötte nicht einen Zwerg!“ Über den Umgang mit Behinderten im Alten Ägypten, in: Max Liedtke (Hg.) *Behinderung als pädagogische und politische Herausforderung*, Bad Heilbrunn, 93-116.
- Ders. (2004) *Vom Fluch zur Passion. Zur literarischen Genese des „Tale of Woe“ (Pap. Pushkin 127)*, in: Günter Burkard et al. (Hg.) *Kon-Texte. Akten des Symposiums „Spurensuche – Altägypten im Spiegel seiner Texte“ München 2. bis 4. Mai 2003*, Wiesbaden, 81-89.
- Ders. (2005a) *Abseits von Ma'at. Fallstudien zu Außenseitern im Alten Ägypten*, Würzburg.

- Ders. (2005b) *Sedentarism and Nomadism as Criteria of Ancient Egyptian Cultural Identity*, in: Stefan Leder / Bernhard Streck (Hg.) *Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations*, Nomaden und Sesshafte 2, Wiesbaden, 327-349.
- FRANKE**, Detlef (1983) *Altägyptische Verwandtschaftsbezeichnungen im Mittleren Reich*, HÄS 3, Hamburg.
- Ders. (1994a) *Zur Bedeutung der Stadt in altägyptischen Texten*, in: Michael Jansen / Jochen Hoock / Jörg Jarnut (Hg.) *Städtische Formen und Macht. Festschrift zur Vollendung des 65. Lebensjahres von Werner Joël*, VIAS 1, Aachen, 29-51.
- Ders. (1994b) *Das Heiligtum des Heqaib auf Elephantine. Geschichte eines Provinzheiligtums im Mittleren Reich*, SAGA 9, Heidelberg.
- Ders. (2002) *Theben und Memphis – Metropolen im Alten Ägypten*, in: Michael Jansen, Bernd Roeck (Hg.) *Entstehung und Entwicklung von Metropolen*, VIAS 4, Aachen, 7-20, <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/3384/1/Franke-1.pdf> (abgerufen 24.3.15), 1-11.
- GARDINER**, Alan H. (1916) *The Defeat of the Hyksos by Kamōse: The Carnarvon Tablet*, No. I, JEA 3, London, 95-110.
- GEE**, John (2010) *Egyptologists' Fallacies: Fallacies arising from limited evidence*, JEGH 3/1, Leiden, 137-158.
- GEERTZ**, Clifford (1983) *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main.
- GELLNER**, Ernest (1983) *Nations and Nationalism*, Ithaca.
- GLANVILLE**, S.R.K. (1955) *Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum, Volume II. The Instruction of 'Onchsheshonqy (British Museum Papyrus 10508)*, Band I, London.
- GOTTOWIK**, Volker (1999) *fremd, das Fremde*, in: Wörterbuch der Völkerkunde (begr. von Walter Hirschberg), Berlin, 135.
- GRAEFF**, Jan-Peter (2008) *Kemet, Kemet über alles! Zu Patriotismus, Nationalismus und Rassismus im Alten Ägypten*, in: Wolfgang Waitkus (Hg.) *Diener des Horus. Festschrift für Dieter Kurth zum 65. Geburtstag*, Aegyptiaca Hamburgensia 1, Gladbeck, 123-133.
- GREENFELD**, Liah (1992) *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Cambridge/Mass. – London.
- GRUMACH**, Irene (1972) *Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope*, München – Berlin.

**GUKSCH**, Heike (1994) „*Sehnsucht nach der Heimatstadt*“: ein ramessidisches Thema?, MDAIK 50, Mainz, 101-106.

**GUNDLACH**, Rolf (1998) *Der Pharao und sein Staat. Die Grundlegung der ägyptischen Königsideologie im 4. und 3. Jahrtausend*, Darmstadt.

**HALL**, Stuart (1997) *The Spectacle of the ‚Other‘*, in: Stuart Hall (Hg.) *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London – Thousand Oaks – New Delhi, 223-279.

Ders. (1999) *Ethnizität: Identität und Differenz*, in: Jan Engelmann (Hg.) *Die kleinen Unterschiede. Der Cultural Studies Reader*, Frankfurt – New York, 83-98.

**HELCK**, Wolfgang (1970) *Die Lehre des Dw3 Htjj. Teil 1*, KÄT 3, Wiesbaden.

Ders. (1977a) *Fremdarbeit*, LÄ II, Wiesbaden, 304-306.

Ders. (1977b) *Fremde in Ägypten*, LÄ II, Wiesbaden, 306-310.

Ders. (1977c) *Verhältnis zur Fremde*, LÄ II, Wiesbaden, 311-312.

Ders. (1977d) *Fremdvölkerdarstellung*, LÄ II, Wiesbaden, 315-321.

**HELLMUTH**, Eckhart (1998) *Nationalismus vor dem Nationalismus?*, in: Eckhart Hellmuth / Reinhard Stauber (Hg.) *Nationalismus vor dem Nationalismus?*, Hamburg, 3-10.

**HOBBSAWM**, Eric J. (1984) *The Invention of Tradition*, Cambridge.

Ders. (1991) *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*, Frankfurt – New York.

**KAHL**, Jochem (2012) *Regionale Milieus und die Macht des Staates im Alten Ägypten: Die Vergöttlichung der Gaufürsten von Assiut*, SAK 41, Hamburg, 163-188.

**KAPLONY-HECKEL**, Ursula (1985) *Der Kriegszug des Ka-mose gegen die Hyksos*, in: Diethelm Conrad et al. (Hg.) *Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte III*, TUAT I/6, Gütersloh, 528.

Dies. (2009) *Land und Leute am Nil nach demotischen Inschriften, Papyri und Ostraka. Gesammelte Schriften I*, ÄA 71, Wiesbaden.

**KLOTH**, Nicole (2002) *Die (auto-) biographischen Inschriften des ägyptischen Alten Reiches: Untersuchungen zu Phraseologie und Entwicklung*, SAK Beiheft 8, Hamburg.

**KOCH**, Roland (1990) *Die Erzählung des Sinuhe*, Bibliotheca Aegyptiaca 17, Brüssel.

- KOOTZ**, Anja Berendine (2006) *Der altägyptische Staat. Untersuchung aus politikwissenschaftlicher Sicht*, MENES 4, Wiesbaden.
- KRAFFT-KRIVANEC**, Johanna (2008) *Wegmarken – Fremdheitserfahrungen in Distanz und Nähe*, Wien.
- KURTH**, Dieter (2003) *Der Oasenmann. Eine altägyptische Erzählung übersetzt und kommentiert*, Mainz am Rhein.
- LEXA**, François (1926) *Papyrus Insinger: Les Enseignements Moraux d'un Scribe Égyptien du Premier Siècle après J.-C. Texte Démotique*, Band 1, Paris.
- LICHTHEIM**, Miriam (1973) *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings. Volume I: The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley – Los Angeles – London.
- Dies. (1983) *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study of Demotic Instructions*, Orbis Biblicus et Orientalis 52, Freiburg – Göttingen.
- LOPRIENO**, Antonio (2001) *La Pensée et L'Écriture. Pour une Analyse Sémiotique de la Culture Égyptienne*, Paris.
- Ders. (2006) *Travel and space in Egyptian literature*, in: Antonio Loprieno (Hg.) *Mensch und Raum von der Antike bis zur Gegenwart*, CR 9, München – Leipzig, 1-22.
- LUHMANN**, Niklas (1995) *Funktionen und Folgen formaler Organisation*, Berlin.
- Ders. (1997) *Die Gesellschaft der Gesellschaft II*, Frankfurt am Main.
- MANNICHE**, Lise (1978) *Symbolic Blindness*, CdE 53, 13-21.
- MCCORQUODALE**, Kim (2012) *The Family*, in: Ann McFarlane / Anna-Latifa Mourad (Hg.) *Behind the Scenes. Daily Life in Old Kingdom Egypt*, A.C.E. Studies 10, Oxford, 17-30.
- MICHELS**, Robert (1925) *Materialien zu einer Soziologie des Fremden*, Jahrbuch für Soziologie 1, 296- 371.
- MOERS**, Gerald (1995a) *Epische Texte in ägyptischer Sprache*, in: Elke Blumenthal et al. (Hg.) *Mythen und Epen III*, TUAT III/5, Gütersloh, 872-877.
- Ders. (1995b) *Der Brief des Wermai. Der Moskauer Literarische Brief*, in: Elke Blumenthal et al. (Hg.) *Mythen und Epen III*, TUAT III/5, Gütersloh, 922-929.
- Ders. (1999) *Travel as Narrative in Egyptian Literature*, LingAeg 2, Göttingen, 43-61.

Ders. (2000) »Bei mir wird es dir gut ergehen, denn du wirst die Sprache Ägyptens hören!« *Verschieden und doch gleich. Sprache als identitätsrelevanter Faktor im pharaonischen Ägypten*, in: Ulrike-Christine Sander / Fritz Paul (Hg.) *Muster und Funktionen kultureller Selbstwahrnehmung. Beiträge zur internationalen Geschichte der sprachlichen und literarischen Emanzipation*, Veröffentlichung aus dem Göttinger Sonderforschungsbereich 529 »Internationalität nationaler Literaturen«, Serie B, Band 5, Göttingen, 45-99.

Ders. (2004) »Unter den Sohlen Pharaos« *Fremdheit und Alterität im pharaonischen Ägypten*, in: Frank Lauterbach, Fritz Paul, Ulrike-Christine Sander (Hg.) *Abgrenzung – Eingrenzung. Komparatistische Studien zur Dialektik kultureller Identitätsbildung*, Göttingen, 81-160.

Ders. (2005) *Auch der Feind war nur ein Mensch. Cursorisches zu einer Teilansicht pharaonischer Selbst- und Fremdwahrnehmungsoperationen*, in: Heinz Felber (Hg.) *Feinde und Aufrührer. Konzepte von Gegnerschaft in ägyptischen Texten besonders des Mittleren Reiches*, ASAW 78/5, Stuttgart – Leipzig, 223-282.

Ders. (2006) *Bildfunktionen im pharaonischen Ägypten*, in: Torsten Hoffmann / Gabriele Rippl (Hg.) *Bilder. Ein (neues) Leitmedium?*, Göttingen, 147-169.

Ders. (2010) *New Kingdom Literature*, in: Alan B. Lloyd (Hg.) *A Companion to Ancient Egypt*, Vol. II, Blackwell Companions to the Ancient World, Malden – Oxford, 685-708.

**MORENO GARCÍA**, Juan Carlos (2013) *Limits of pharaonic administration: patronage, informal authorities, 'invisible' elites and mobile populations*, in: Miroslav Bárta / Hella Küllmer (Hg.) *Studies dedicated to the memory of Eva Pardey*, Prag, 88-101.

**MUHLESTEIN**, Kerry (2008) *Execration Ritual*, UEE, Los Angeles, <http://escholarship.org/uc/item/3f6268zf> (abgerufen 23.1.15).

**NEUNERT**, Gregor (2012) *Einleitung. Sozialisationen: Individuum – Gruppe – Gesellschaft*, in: Gregor Neunert (Hg.) *Sozialisationen: Individuum – Gruppe – Gesellschaft. Beiträge des Ersten Münchner Arbeitskreises Junge Aegyptologie (MAJA 1), 3. bis 5.12.2010*, GOF 51, Wiesbaden, 9-16.

**OMAR**, Magdi (2008) *Aufrührer, Rebellen, Widersacher - Untersuchungen zum Wortfeld „Feind“ im pharaonischen Ägypten. Ein lexikalisch-phraseologischer Beitrag*, ÄAT 74, Wiesbaden.

**OSING**, Jürgen (1977) *Heimatgebundenheit*, LÄ II, Wiesbaden, 1102-1104.

**PARK**, Robert Ezra (1928) *Human Migration and the Marginal Man*, AJS 33, Chicago, 881-893.

**PARK**, Robert Ezra / **BURGESS**, Ernest Watson (1921) *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago.

**PARKINSON**, Richard B. (1991) *The Tale of the Eloquent Peasant*, Oxford.

Ders. (1996) *Individual and society in Middle Kingdom literature* in: Antonio Loprieno (Hg.) *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, Leiden – New York - Köln, 137-155.

Ders. (2002) *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt. A Dark Side to Perfection*, Athlone Publications in Egyptology and Ancient Near Eastern Studies, London – New York.

Ders. (2015) *The Queen Shrieks. The Impact of Ancient Egyptian Poetry*, <https://www.youtube.com/watch?v=DOSb-m5miwI>, Oxford.

**POSENER**, Georges (1987) *Cinq Figurines D'Envoûtement*, IFAO 101, Kairo.

**QUACK**, Joachim Friedrich (1994) *Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld*, OBO 141, Fribourg - Göttingen.

Ders. (2005) *Tabuisierte und ausgegrenzte Kranke nach dem „Buch vom Tempel“*, in: Hans-Werner Fischer-Elfert (Hg.) *Papyrus Ebers und die antike Heilkunde. Akten der Tagung vom 15.-16.3.2002 in der Albertina/UB der Universität Leipzig*, Wiesbaden, 63-80.

**RAGAZZOLI**, Chloé (2008) *Éloges de la ville en Égypte ancienne. Histoire et littérature*, Paris.

**RAY**, J. (1994) *Literacy and language in Egypt in the Late and Persian Periods*, in: A.K. Bowman, G. Woolf (Hg.) *Literacy and power in the ancient world*, Cambridge, 51-66.

**RENGER**, Johannes (1992) *Kranke, Krüppel, Debile – eine Randgruppe im Alten Orient?*, in: Volkert Haas (Hg.) *Außenseiter und Randgruppen. Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients*, XENIA 32, Konstanz, 113-126.

**RICHARDS**, Janet (2010) *Spatial and Verbal Rhetorics of Power: Constructing Late Old Kingdom History*, JEgH 3/2, Leiden, 339-366.

**SATZINGER**, Helmut (1997) *Beobachtungen zur Opferformel: Theorie und Praxis*, *Lingua Aegyptia* 5, 177-188.

**SATZINGER**, Helmut / **STEFANOVIĆ**, Danijela (2012) *The Middle Kingdom *ḥnmsw**, SAK 41, Hamburg, 341-351.

**SCHÄFFTER**, Ortfried (1991) *Modi des Fremderlebens. Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit*, in: Ortfried Schäffter (Hg.) *Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung*, Opladen, 11-42.

**SCHAMA**, Simon (1988) *The Embarrassment of Riches. An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, Berkeley.

**SCHENKEL**, Wolfgang (1977) *Fremdsprachen*, LÄ II, Wiesbaden, 314-315.

**SCHROER**, Markus (2006) *Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raumes*, Frankfurt am Main.

**SCHÜTZ**, Alfred (1944) *The Stranger: An Essay in Social Psychology*, AJS 49, 499-507.

**SETON-WATSON**, Hugh (1977) *Nations and States. An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, London.

**SETHE**, Kurt (1910) *Die Altaegyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums*, Band 5, Leipzig.

Ders. (1926) *Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf Altägyptischen Tongefässscherben des Mittleren Reiches. Nach den Originalen im Berliner Museum*, Berlin.

Ders. (1932-33) *Urkunden des Ägyptischen Altertums Abt. I, Urkunden des Alten Reichs*, Heft 1-4, Leipzig.

**SIMMEL**, Georg (1992) *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Bielefeld, Gesamtausgabe hrsg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main.

**SINGER**, Mona (1997) *Fremd. Bestimmung: Zur kulturellen Verortung von Identität*, Wien.

**SKJALM**, Dennis (2011) *The Notion of Friendship in Ancient Egypt*, KMT 22/1, 43-48.

**SMITH**, Anthony D. (1975) *Nationalism. A Trend Report and Bibliography*, Paris.

**SOMBART**, Werner (1922) *Der moderne Kapitalismus. Bd. 1. Einleitung, die vorkapitalistische Gesellschaft, die historischen Grundlagen des modernen Kapitalismus*, München.

**STICHWEH**, Rudolf (2010) *Der Fremde. Studien zu Soziologie und Sozialgeschichte*, Berlin.

**THISSEN**, Heinz Josef (1984) *Die Lehre des Anchsheschonqi (P.BM 10508). Einleitung, Übersetzung, Indices*, Bonn.

Ders. (1991) *Die Lehre des P.Insinger*, in: Günter Burkard et al. (Hg.) *Weisheitstexte II*, TUAT III/2, Gütersloh.

**VERBOVSEK**, Alexandra / **BACKES**, Burkhard (2013) „*Ich hatte viele Freunde unter allen Leuten meiner Stadt...*“. *Zur Bedeutung von Freundschaft im Alten Ägypten*, in: Elizabeth Froid / Angela McDonald (Hg.) *Decorum and experience. Essays in ancient culture for John Baines*, Oxford, 77-85.

**VERHOEVEN**, Ursula (2004) *Literarische Ansichtskarten aus dem Norden versus Sehnsucht nach dem Süden*, in: Günter Burkard et al. (Hg.) *Kon-Texte. Akten des Symposiums „Spurensuche – Altägypten im Spiegel seiner Texte“ München 2. bis 4. Mai 2003*, Wiesbaden, 65-80.

**VERNUS**, Pascal (1999) *Le discours politique de l'Enseignement de Ptahhotep*, in: Jan Assmann / Elke Blumenthal (Hg.) *Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten*, BdE 127, Kairo, 139-152.

**WATSON**, Adam (2009) *The Evolution of International Society. A comparative historical analysis*, London – New York.

**WEBER**, Max (1924) *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen.

**WEEKS**, Kent R. (1979) *Egyptology and Anthropology*, in: Kent R. Weeks (Hg.) *Egyptology and the Social Sciences. Five Studies*, Kairo, 21.

**WEHLER**, Hans-Ulrich (1994) *Nationalismus und Nation in der deutschen Geschichte*, in: Helmut Berding (Hg.) *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 2*, Frankfurt am Main, 163-175.

**WIDMAIER**, Kai (2009) *Landschaften und ihre Bilder in ägyptischen Texten des zweiten Jahrtausends v. Chr.*, GOF IV/47, Wiesbaden.

**WOOD**, Margaret Mary (1934) *The Stranger. A Study in Social Relationships*, New York.

**ZECCHI**, Marco (2010) *Sobek of Shedet. The Crocodile God in the Fayyum in the Dynastic Period*, Todi.

## ABBILDUNGSVERZEICHNIS

Abbildung 1: **Maat als Definitionsmerkmal von Fremdheit und Feindschaft**

ZEIDLER, Jürgen (2005) *Fremd im alten Ägypten. Zur kulturellen Konstruktion von Fremdheit*, in: Ulrike Riemer, Peter Riemer (Hg.) *Xenophobie – Philoxenie. Vom Umgang mit Fremden in der Antike*, PAwB 7, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, S.31-64.

Abbildung 2: **König Mentuhotep II., Kapelle des Königs in Dendera**

MOERS, Gerald (2004) «*Unter den Sohlen Pharaos*» *Fremdheit und Alterität im pharaonischen Ägypten*, in: Frank Lauterbach, Fritz Paul, Ulrike-Christine Sander (Hg.) *Abgrenzung – Eingrenzung. Komparatistische Studien zur Dialektik kultureller Identitätsbildung*, Göttingen, 81-160.

Abbildung 3: **Der Minenpapyrus von Turin**

GOYON, Georges (1949) *Le Papyrus de Turin dit „Des Mines d’Or“ et le Wadi Hammamat*, ASAE 49, Kairo, 337-392.

Abbildung 4: **Die Reiserouten der literarischen Figuren des Mittleren Reiches**

LOPRIENO, Antonio (2001) *La Pensée et L’Écriture. Pour une Analyse Sémiotique de la Culture Égyptienne*, Paris.

Abbildung 5: **Ortsdeterminative in der Erzählung des Wenamun**

LOPRIENO, Antonio (2001) *La Pensée et L’Écriture. Pour une Analyse Sémiotique de la Culture Égyptienne*, Paris.

Abbildung 6: **Ostrakon 87/173 recto aus dem Grab des Nacht-Min (Theben)**

GUKSCH, Heike (1994) „*Sehnsucht nach der Heimatstadt*“: ein *ramessidisches Thema?*, MDAIK 50, Mainz, 101-106.

Abbildung 7: **Grab N13.1 (Assiut), Graffito N27a**

KAHL, Jochem (2012) *Regionale Milieus und die Macht des Staates im Alten Ägypten: Die Vergöttlichung der Gaufürsten von Assiut*, SAK 41, Hamburg, 163-188.

## ABSTRACT

Ziel dieser Arbeit ist es, das Verständnis von Fremdheit als reine Kategorie des Auslands innerhalb der Ägyptologie aufzubrechen. Die Verknüpfung dieser beiden Begriffe beruht stark auf der ägyptologischen Auffassung Ägyptens als nationale Einheit, die sich anhand des ägyptischen Quellenmaterials jedoch nicht nachweisen lässt. Im Besonderen konnten hier sogenannte Reiseerzählungen und Weisheitslehren als Basis für die Untersuchung herangezogen werden.

Welche anderen Aspekte beeinflussen nun ägyptische Identitätsbildung, wenn nicht Nationalgefühl? Anhand verschiedener Untersuchungskategorien wurde dargestellt, inwieweit Fremdheit auf regionaler Ebene in die Alltagskommunikation von Personen integriert wird. Das, was als Fremdheit definiert wird, stellt dabei stets ein soziales Konstrukt dar, das vielmehr Differenz- als Fremderfahrungen in den Vordergrund rückt. Negativ bewertete Fremdheit erscheint vor allem im Kontext strukturbildender Umwälzungen, d.h. nur dann, wenn die eigene Struktur gefährdet wird. Einzelpersonen werden zumeist als different wahrgenommen, jedoch in die eigene Vorstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft integriert. Damit umfasst Fremdheit keine fixierten Eigenschaften von Personen, sondern arbeitet mit sozialen Zuschreibungen. Dies zeigt sich auch im Umgang mit körperlichen Makeln von Personen.

Zudem konnte festgestellt werden, dass geographischer Raum keine wesentliche Rolle in der Vorstellung von Fremdheit spielt. Diese basiert vielmehr auf sozialen Interaktionen, die nicht an die Vorstellung bestimmter Räume und Grenzen gebunden sind. Auffallend hierbei ist die übergreifende Kategorie des Reisens und Wanderns, die in den ägyptischen Quellen stark negativ konnotiert ist und nur in Ausnahmefällen sozial akzeptabel ist.

Dem Begriff der „Fremdheit“ steht der der „Eigenheit“ gegenüber. Regionale Identitätsbildung beruht hierbei v.a. auf der Gemeinschaft von Familie und Freunden; die Eingebundenheit in ein soziales Gefüge wird damit zum höchsten Gut. Auch überregionale Eliten lassen durch ihr Handeln erkennen, dass Lokalität eine übergeordnete Rolle im Leben ägyptischer Bevölkerung spielt, weitestgehend unabhängig von Schichtzugehörigkeiten. Die hohe Bewertung bestimmter sozialer Gefüge liegt dabei jedoch weit unter dem, was als Nationalidentität verstanden werden kann.

# LEBENS LAUF

## JEANNETTE MAYER-SEVERYNS

\*\*\*\*\*

### Ausbildung

\*\*\*\*\*

- |                             |   |
|-----------------------------|---|
| seit April 2012             | <b>Universität Wien</b><br>Masterstudium Ägyptologie                            |
| Oktober 2008 – Oktober 2012 | Bachelorstudium Kultur- und Sozialanthropologie<br>(Abschluss mit Auszeichnung) |
| Oktober 2008 – April 2012   | Bachelorstudium Ägyptologie<br>(Abschluss mit Auszeichnung)                     |

### Berufserfahrung

\*\*\*\*\*

- |                          |  |
|--------------------------|--|
| seit April 2014          | <b>Weltmuseum Wien</b><br>Marketing / Kommunikation / Publikum   |
| Juli – September 2011    | <b>Fachbereichsbibliothek</b><br>Kultur- und Sozialanthropologie<br>Praktikum                          |
| Oktober 2010 – März 2011 | Ausbildung zum und Tätigkeit als <i>student mentor</i> Institut<br>für Kultur- und Sozialanthropologie |

### Grabungstätigkeit / praktische Feldarbeit

\*\*\*\*\*

- |                          |   |
|--------------------------|---|
| September – Oktober 2011 | <b>Exkursion Ägypten</b><br>Leitung: Dr. Friedrich Schipper, Mag. Rainer Feldbacher<br>(Universität Wien)                                   |
| August 2010              | <b>Lehrgrabung Iuenna/Hemmaberg</b><br>Leitung: Prof. Dr. Franz Glaser<br>(Universität Wien, Landesmuseum Kärnten)                          |
| Mai 2010                 | <b>Vermessungskunde für Archäologen</b><br>Ochsenberg/Hornsburg<br>Leitung: Dr. Michael Doneus, Dr. Wolfgang Neubauer<br>(Universität Wien) |

## **Sprachkenntnisse**

\*\*\*\*\*

Muttersprache

Deutsch

Fremdsprachenkenntnisse

Englisch

Spanisch

Französisch (Grundkenntnisse, A1)

Arabisch (Grundkenntnisse, A1)

Latein (Großes Latinum)

Altgriechisch (Graecum)