

## Magische Poesie – Der altägyptische Sinuhe als sprechender Patient<sup>1</sup>

Die Erzählung um einen Helden namens Sinuhe gehört zu den Juwelen altägyptischer Poesie.<sup>2</sup> Zugleich markiert sie einen Wendepunkt in der Geschichte ihrer Gattung insofern, als sie die erste ihrer Art ist, die uns in Gestalt mehrerer Papyrushandschriften aus der Zeit des Mittleren Reiches (20.–18. Jh.) vorliegt und auch danach noch über viele Jahrhunderte hinweg studiert und kopiert wurde. Zitate daraus datieren bis mindestens in das 6. Jahrhundert. Der Literaturbetrieb im Alten Ägypten dürfte allerdings erheblich älter als diese frühen Niederschriften sein, da grundsätzlich mit einer mehr oder minder langen *oral tradition* bereits im 3. Jahrtausend zu rechnen sein wird. Echt narrative Passagen in sogenannten (Auto)biographien oder Selbstpräsentationen von Schreibern und Beamten sind nämlich bereits in der 5. und 6. Dynastie (ca. 2500–2180) zu greifen.

Diese andere Gattung der Biographien, von wem auch immer im Einzelnen komponiert, spielt auch im Falle der Sinuhe-Erzählung eine konstitutive Rolle. Sie ist es, die die Geschichte über Sinuhe an ihrem Anfang wie an ihrem Ende rahmt, bisweilen mitten im Plot dieser Geschichte Standardphrasen aus der Biographie aufgreift und inkorporiert. Ägyptologen sind sich deshalb bisweilen uneins über die Frage, wie der Gesamttext nun eigentlich zu klassifizieren ist, ob als literarische bzw. fiktionale (Auto)biographie mit einem Subjekt in der 1. Person, das über einen entscheidenden Abschnitt seines Lebens berichtet, oder als Erzählung mit einem Helden als Erzähler. Sehen wir von der biogra-

---

1 Alle chronologischen Angaben verstehen sich als solche vor der Zeitenwende. – Einige der im Folgenden diskutierten ägyptischen Begriffe werden zum Zwecke ihrer »Lesbarkeit« auch in ägyptologischer Umschrift gegeben. – Für kritische Lektüre danke ich Pia Elfert, Susanne Radestock, Alexander Brawanski und Peter Dils sehr herzlich.

2 Knappe, aber gebührende Würdigung erfährt dieses Werk z. B. bei Elke Blumenthal, *Altägyptische Reiseerzählungen*, Leipzig 1982, S. 53–59; Richard B. Parkinson, *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poetry 1940–1640 BC*, Oxford 1997, S. 21–53; ders., *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt. A Dark Side to Perfection*, Oxford 2002, S. 149–168; ders., *Reading Ancient Egyptian Poetry. Among Other Histories*, Oxford 2009, passim.

phasierenden Rahmung ab, dann wird der Rest des Textes durch narrative Passagen geprägt, die ihrerseits mit zahlreichen Dialogen, aber auch Monologen seitens des Protagonisten, untersetzt sind.

Soviel zum formalen Aspekt dieses Werkes. Kommen wir zum Inhalt der Geschichte. Protagonist ist ein Harimsbeamter unter König Amenemhet I (Anfang 20. Jh.) namens Sinuhe. Zusammen mit dem Kronprinzen Sesostriis befindet dieser sich auf einem Kriegszug gegen die Libyer am Westrand des Nildeltas, als er eines Abends Ohrenzeuge der Botschaft an den Prinzen vom Tode des Königs wird. Hals über Kopf marschiert Sesostriis südwärts zur Residenz, Sinuhe flieht dagegen in östlicher Richtung, ohne eigentlich zu wissen, wer oder was ihn gepackt hat. Im Text ist mehrfach von einer »vorherbestimmten Flucht« die Rede, die einem *ntr* - »Gott« zugeschrieben wird, ohne dass dessen Identität dem Flüchtling bekannt wäre oder ihm im Verlaufe der Erzählung noch namentlich enthüllt würde.

Irgendwo auf dem Sinai überfällt ihn eine Durstattacke, die ihn erstmalig an den Rand des Todes bringt. Nach weiteren Märschen gen Nordosten, an Byblos und anderen Orten des heutigen Libanon vorbei, landet er zu guter Letzt bei einem Nomadenstamm. Dessen Clan-Chef nimmt ihn freundlich auf und verspricht ihm eine gesicherte Existenz, vermählt ihn mit seiner ältesten Tochter und vertraut ihm Land und Vieh vom Besten zur eigenen Bewirtschaftung an. Alles geht eine Weile gut, bis ein Kraftprotz unseren Helden zum Zweikampf auf Leben und Tod herausfordert. Sinuhe besteht diesen dank gewiefter Strategie und Taktik. Diese Episode steht zu Recht im Verdacht, das literarische Vorbild für den Kampf zwischen David und Goliath (1 Sam 17) abgegeben zu haben.<sup>3</sup>

Doch aller Erfolg und alle Anerkennung reichen nicht hin, um das Heimweh Sinuhes zu vertreiben, und so fügt es sich perfekt, als er eines Tages ein »Königsdekret« von Seiten des Thronfolgers Sesostriis (I) erhält, in dem dieser ihn zur Rückkehr auffordert. Überglücklich retourniert Sinuhe diesen nicht zu ignorierenden Befehl und bereitet sich auf die Heimkehr vor. Er vermacht allen Besitz seinem ältesten Sohn, seine Frau bleibt ungenannt und in der Fremde zurück, und dann zieht er gen Ägypten, an dessen Grenze er bereits von einem üppig ausgestatteten Empfangskomitee erwartet wird. Seine Nomadenbrüder werden ordentlich belohnt, Sinuhe gelangt endlich an den Hof und erlebt dort eine Audienz, die ihm vor Glanz und Wucht der königlichen Präsenz schier die Sinne raubt; er wird ohnmächtig und muss vom König und dessen Fami-

---

<sup>3</sup> Siehe dazu Andreas Kunz-Lübcke, »Sinuhe und der Starke von Retjenu – David und der Riese Goliath – eine Skizze zum Motivgebrauch in der Literatur Ägyptens und Israels«, in *Biblische Notizen* 119/120 (2004), S. 90–100.

lie regelrecht wiederbelebt werden. Aus einem »Sanddurchwanderer« und in Schafsfelle Gehüllten wird qua Rekulturationsmaßnahmen wieder ein »ägyptisch« aussehender Höfling. Eine prachtvolle Villa wird ihm gestiftet, er selbst mit allem Luxus wie edelstem Leinen und duftenden Salben ausgestattet. Drei bis vier Mahlzeiten täglich sind die Regel, aber irgendwann kommt der »Tag des Landens«, d. i. der Moment der Bestattung und damit endet die Geschichte. Der Held ist nun vollkommen rehabilitiert, nachdem ihm der König versichert hat, dass es überhaupt keinen Grund für seine Flucht aus Ägypten gegeben habe.

## I.

Die erste Passage, in der Sinuhe über seinen physischen und mentalen Zustand räsoniert, erfolgt unmittelbar auf die Kunde vom Tod des Königs, seines »direkten Vorgesetzten«. Diese Nachricht hört er wie gesagt während eines Feldzuges des Kronprinzen, den er begleitet. Panik ergreift ihn, weil er befürchtet, in ein Palastkomplott hineingezogen zu werden. Mit anderen Worten, die Möglichkeit eines natürlichen Ablebens wird gar nicht erst in Erwägung gezogen. Und in der Tat gibt es an sehr versteckter Stelle innerhalb der Erzählung einen indirekten Hinweis auf ein Attentat bei Hofe.<sup>4</sup> Hier nun Sinuhes bzw. des Dichters Worte zu dieser Panikattacke:

*pzh-ib=i zš-ꜥ.wy=i*      »Mein Herz war in Unordnung, meine Arme  
ausgebreitet;  
*sd3-ḥr m-ꜥ.t<=i>-nb.t*      Zittern hatte alle <meine> Glieder befallen.«  
(B 2–3)<sup>5</sup>

Auch wenn diese Schilderung einer Autodiagnose gleichkommt, so ist sie doch noch wenig von medizinischem Fachvokabular geprägt. Papyrus Ebers

4 Siehe dazu Verf., »Ammunenshi und die Tagewählerei *oder* Der präsumtive Todestag Amenemhets' I. (Sinuhe B 43–45 und R 5–6)«, in ders. und Karola Zibelius-Chen (Hg.), *Eine Frau von reichlich ägyptischem Verstand. Festschrift für Waltraud Guglielmi zum 65. Geburtstag*, Philippika 11, Wiesbaden 2006, S. 23–27.

5 Die Striche zwischen den Lexemen markieren deren Zugehörigkeit zu einem metrischen Kolon bzw. einer in sich geschlossenen Sprechgruppe mit einem expiratorischen Akzent. Diese Rekonstruktion geht auf diverse Arbeiten Gerhard Fechts zurück, siehe z. B. ders., *Literarische Zeugnisse zur »Persönlichen Frömmigkeit« in Ägypten. Analyse der Beispiele aus den ramessidischen Schulpapyri* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1965, 1. Abhandlung), Heidelberg 1965, S. 13–38.

(Nr. 855g) aus dem 16. Jh., in der Leipziger Universitätsbibliothek aufbewahrt, verzeichnet aber innerhalb seines Herz- und Gefäßbuches (Nr. 854–855) ein Symptom des Herzens, das als »ausgebreitet« ( $zš \approx sesch$ ) beschrieben wird. Dieses Symptom verwendet Sinuhe nun in Bezug auf seine Arme, die wohl eine entsprechende Geste der Ratlosigkeit manifestieren, wie etwa in die Höhe geworfen oder an den Kopf gehalten. Ein laut Papyrus Ebers »ausgebreitetes Herz« ( $ib-zš \approx ib-sesch$ ) erfährt in der dazugehörigen Glosse die Erklärung, wonach seine Gefäße voller Verdauungsrückstände seien. Diese merkwürdige Glosse basiert auf der Annahme, wonach nicht rechtzeitig ausgeschiedene Exkremeute sich über das Gefäßsystem des menschlichen Körpers ausbreiten und dadurch zu Krankheiten führen können.<sup>6</sup> Nun, das trifft auf Sinuhe glücklicherweise nicht zu, dennoch ist die gleiche, wenn auch auf zwei metrische Kola verteilte, Kollokation der Lexeme  $ib \approx ib -$  »Herz« und  $sš \approx sesch -$  »ausgebreitet« bemerkenswert.  $sḏ3 \approx seda -$  »Zittern« ist im medizinischen Corpus bislang nur von den Fingern belegt, so in Papyrus Ebers Nr. 623–4, Papyrus Hearst Nr. 205 und zwei weiteren Belegen. Bei dem Verbum  $s : ḏ3$  handelt es sich um ein sogenanntes Kausativ zum Simplex  $ḏ3 \approx da$ , das gleichfalls »zittern« bedeutet und neben den Fingern auch Kopf, Beine und Arme befallen kann.<sup>7</sup> Als unmittelbare Folge dieses Zitterns an allen Gliedern sucht sich Sinuhe ein nahes Versteck in einem Gebüsch, um nicht entdeckt zu werden.

## II.

Dem Beduinenscheich, der ihn warmherzig aufnimmt, Rede und Antwort stehend, stiehlt sich Sinuhe mit einer Halbwahrheit bezüglich der Lage am Königshof aus der Affäre. Kurz seine Teilnahme an dem Feldzug gegen die Libyer im Westdelta streifend, fährt er sogleich mit der Bemerkung fort:

---

6 Eine medizinische Vorstellung, die im Verdacht steht, die vorhippokratischen Mediziner auf der ägäischen Insel Knidos beeinflusst und zu ihrer Ätiologie des *perittōma*, des »Überschüssigen«, verleitet zu haben; siehe Robert O. Steuer und John Bertrand de Cusance Morant Saunders, *Ancient Egyptian & Cnidian Medicine. The Relationship of Their Aetiological Concepts of Disease*, Berkeley/Los Angeles 1959; John Bertrand de Cusance Morant Saunders, *The Transitions from Ancient Egyptian to Greek Medicine*, Lawrence 1963.

7 Als Benennungsmotiv erscheint das – auch kausativ verwendete – Verbum  $s : ḏ3$  dann in der Bezeichnung »Zitterer« = Reiher, der u. a. auch unter Einsatz seines Schnabels durch »Erzitternlassen« des Bodens darin seine Nahrung sucht; dazu P. Vernus, in ders. und Jean Yoyotte, *Bestiaire des Pharaons*, Paris 2005, S. 72f. und S. 354.

*ib = i-3d ḥ3ty = i n-ntf m-ḥ. t = i* »Mein *ib*-Herz war matt, mein *haty*-Herz [= Bewusstsein] war nicht [mehr] in meinem Leib!« (B 38–39)

Hier trifft der Held eine Aussage über sein physisches *ib*-Herz, die ihre Erklärung erst wieder bei Nachschlagen im Papyrus Ebers (855d) findet. Laut dortigem Herz- und Gefäßbuch (Nr. 854–855) wird der Zustand oder das Symptom *3d ≈ ad* beim Herzen so glossiert:

*ir-3d ḥpr m-ḥ3ty* »Was [das Symptom] *ad* betrifft, das im *haty*-Herzen entsteht: Das bedeutet seine Auswölbung [*ḥ3s = f*] bis zur Angrenzung an Lunge und Leber. Dabei kommt heraus, dass ihm seine Gefäße taub werden, indem sie gefallen sind infolge ihrer Hitze.«<sup>8</sup>

Hier wird das Symptom mit dem zweiten Begriff für »Herz« verbunden, der nicht selten den eher psychologischen Aspekt des Organs repräsentiert. Das bedeutet doch, dass Sinuhe nicht nur nicht mehr Herr seiner Sinne (*≈ ib*-Herz) war, sondern dass sein zentrales Organ des Denkens, Fühlens und Planens gefühllos = taub gegen jegliche äußere Einwirkung geworden war und er im Grunde genommen jegliche Kontrolle über die Situation, in der er sich gerade befindet, verloren hat. Der Zustand *ad* seines *ib*-Herzens, der in der Fachliteratur einer Glosse bedarf, dürfte kaum der Alltagssprache angehört haben, eher dem damaligen medizinischen Soziolekt.

Zwei Varianten zu dieser Textstelle haben statt des Terminus *3d* die Lesung *3hd ≈ ahed*. Auch hierzu bietet Papyrus Ebers (855v) wieder eigens eine Glosse<sup>9</sup>:

*ir-ḥr-swš ḥr-ḥ3ty = f* »Was betrifft: Eine Stauung ist<sup>10</sup> gefallen auf sein *haty*-Herz  
*ḥr-swš-pw n-t3w ḥr-ḥ3ty = f* Das bedeutet, dass eine Stauung von Hitze auf sein Herz gefallen ist.

8 Übersetzung in Anlehnung an Wolfhart Westendorf, *Handbuch der altägyptischen Medizin*, Bd. 1 und 2, Leiden/Boston/Köln 1999, hier Bd. 2, S. 693.

9 Kurze Diskussion auch bei Jürgen Osing, *Hieratische Papyri aus Tebtynis, The Carlsberg Papyri 2*, Copenhagen 1998, S. 168.

10 Diese – m. E. bessere – Übersetzung von *swš* übernehme ich einem mündlich geäußerten Vorschlag von Peter Dils.

*3hd-pw* ⚡

Das bedeutet oft Schwäche / Koordinationschwäche. [...]«

Hier glossiert der innerhalb der Sinuhe-Tradition variante Terminus *3hd* ≈ *ahed* seinerseits den in primärer Position stehenden *swš* ≈ *sewesch* – »Stauung [von Hitze]«. Ein »heißes Herz« kann auf Ägyptisch sogar noch anders ausgedrückt werden, nämlich mit einem Terminus (*šmm* ≈ *schemem*), der diverse Spielarten von »Fieber« benennt und z. B. in Bezug auf das Herz eines sich in Krämpfen und Zuckungen Windenden befallen kann.<sup>11</sup> Was bedeutet das für den Gesundheits- und Gemütszustand des Helden Sinuhe? Nun, dass sein Herz unter Einfluss von erhöhter Temperatur in Wallung, in Panik gar, geraten ist und damit koordinationsunfähig wird, was sich hinter dem Terminus *3hd* verbergen könnte.

Aber damit noch nicht genug. Just diese kurze Textpassage bietet eine dritte Lesart hinsichtlich des Symptompektrums seines Herzens. Eine weitere Handschrift nämlich tradiert anstelle von *3d* resp. *3hd* das Verbum *h3mw* ≈ *hamu*. Diese Version ist die unergiebigste von allen dreien, da die Semantik dieser Wurzel extrem schlecht bekannt ist. Am wahrscheinlichsten ist eine solch allgemeine wie »Leiden« wie noch in seinem späteren koptischen Ausläufer **ꝓꝓꝓꝓ** ≈ *hō'ōme*.

### III.

In der Handschrift Papyrus Berlin P. 3022 folgt eine der sehr seltenen und deshalb umso berühmteren Passagen mit einer detaillierten Beschreibung von Altersgebrehen. Sinuhe wünscht sich an den Palast zurück und begründet diesen Wunsch seinem König gegenüber in einem Schreiben so:

<i>iḥ-rnpi-h</i> ⚡ <i>t=i</i>	»Ach, möge sich mein Körper verjüngen,
<i>nt.t- &lt;i&gt;r=f-iβwy-hβ.w</i>	denn das Alter ist hinabgestiegen.
<i>wgg βs.n=f-wi</i>	Altersschwäche, sie hat mich ereilt.
<i>ir.ty=i-dns</i> ⚡ <i>wy=i-nw.w</i>	Meine Augen sind schwer geworden, meine Arme schlaff.
<i>rd.wy=i fh=sn-šms-ib-wrd</i>	Meine Füße, sie haben aufgehört, dem müden Herzen zu folgen.

---

<sup>11</sup> Verf., *Abseits von Ma'at. Fallstudien zu Außenseitern im Alten Ägypten* (Wahrnehmungen und Spuren des Alten Ägypten 1), Würzburg 2005, Kap. II, passim.

*tkn-wi s:wḏ3*Das Hinscheiden ist mir nahe.« (B 168–171)<sup>12</sup>

Auch dieser Passus ist als autodiagnostisches Bulletin zu lesen, und dies völlig losgelöst von der Tatsache, dass er durch die noch detailliertere literarische Vorlage am Beginn der Lehre des Wesirs Ptahhotep beeinflusst und kompositorisch deshalb nicht ganz autark ist. Es geht um das im Rahmen des poetischen Diskurses Bekanntmachen oder Ins-Bewusstsein-Rufen der Hinfälligkeit des menschlichen Körpers und seiner Sinneswahrnehmungen. Das ist u. a. Aufgabe der Literatur im engeren Sinne. Altersbeschreibungen in all ihren Details sind aus dem medizinischen Corpus bislang nicht bekannt, wenn man von der Nennung einiger altersbedingter Hautveränderungen in der Papyrus Edwin Smith Passage vs. 22.11–14 einmal absieht (siehe den Verweis in Fn. 12).

Wenn sein »Alter« laut Sinuhe »hinabgestiegen« ist, dann bedient er sich an dieser Stelle einer Vokabel, die eben dieses Alter dämonisiert. Denn besonders Dämonen »steigen herab« auf ihr Opfer, vornehmlich auf deren Nacken, weil sie auf diese Weise nicht gesehen werden können.<sup>13</sup> Hinterhältigkeit ist eines ihrer Kennzeichen!

#### IV.

In seiner Replik auf das königliche Dekret mit der erteilten Amnestie exculpiert Sinuhe sich abermals unter Hinweis auf sein »Herz« als *movens* für seine unerklärliche Landesflucht. Er vergleicht seine Initiative mit einem Traum, in dem er sich an entgegengesetzte Orte versetzt wähnt, »wie ein Deltamann

---

12 Siehe die Übersetzung von Günter Burkard, »Die Lehre des Ptahhotep«, in *Weisheitstexte 2; Weisheitstexte, Mythen und Epen; Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Gütersloh 1991, S. 195–221; dort: S. 197; sowie seinen Aufsatz »Ptahhotep und das Alter«, in *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 115 (1988), S. 19–30. Man vgl. kontrastiv das Traktat »Aus einem Alten wieder einen Jungen machen« am Ende des mediko-magischen Handbuches des Papyrus Edwin Smith (Verso 21.9–22.10), siehe Verf., »Aus alt mach jung: Medizinisches und Mentalitätsgeschichtliches zum Alter im Pharaonischen Ägypten«, in Axel Karenberg und Christian Leitz (Hg.), *Heilkunde und Hochkultur 2. »Magie und Medizin« und »Der alte Mensch« in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes*, Münster 2002, S. 221–244. Vgl. hiermit Sinuhes Wunsch, sein »Körper möge sich verjüngen« (B 168), welche Bemerkung auf Seiten des Dichters durchaus die Kenntnis des Smith-Textes voraussetzen könnte.

13 Siehe hierzu besonders Wolfhart Westendorf, »Beiträge aus und zu den medizinischen Texten«, in *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 96 (1970), S. 145–151; dort S. 147; siehe auch Yvan Koenig, *Le Papyrus Boulaq 6* (Bibliothèque d'Étude T. 87), Le Caire 1981, S. 41 Anm. (b).

[= Norden], der sich in Elephantine [= Süden] sieht«. Er habe sich keinerlei »Verleumdungen« zuschulden kommen lassen, auch wäre »sein Name nicht im Munde des Berichterstatters zu hören« gewesen (B 227/8). Er fährt dann, den letzten Satz zu Ende führend, fort:

<i>wpw-hr-nfn-ddf-h<sup>c</sup>w=i</i>	»abgesehen von jenem Schlottern meines Körpers,
<i>rd.wy=i hr-hwhw</i>	meine Füße davoneilend,
<i>ib=i hr-hrp&lt;=i&gt;</i>	mein Herz mich lenkend,
<i>ntr š3-w<sup>c</sup>r.t-tn hr-st<sup>3</sup>=i</i>	ein göttliches Wesen, das diese Flucht bestimmte, war dabei, mich hinfort zu ziehen.« (B 228/9)

Richard B. Parkinson hat die Traummetaphorik bereits mit solchen dieser zugrundeliegenden Traumbüchern verknüpft, die wir zwar erst aus dem späten Neuen Reich kennen (ca. 13. Jh.), die es aber zu Zeiten der Komposition der Sinuhe-Erzählung gegeben haben dürfte.<sup>14</sup> Ich möchte diesem seinem *Intertext* nur einen weiteren hinzufügen; dieser findet sich erneut in der Beschwörungsliteratur. Ausgehend von der Autodiagnose *ddf-h<sup>c</sup>w=i* – »Schlottern meines Körpers« sei auf die Existenz von entsprechenden Sprüchen gegen »angstbedingtes, entsetztes Schlottern angesichts einer Gefahr« in der Magie aufmerksam gemacht, die genau diese Symptomatik samt Lexik in ihrem Spruchtitel führen und – zugegeben – noch nicht halb so lange wie der Sinuhe publiziert vorliegen. 1977 und 1979 haben Jean-Claude Goyon<sup>15</sup> und Yvan Koenig<sup>16</sup> zwei einschlägige Exemplare solcher Beschwörungen auf Papyrusamuletten aus Deir el-Medineh ediert, die beide so beginnen:

<i>ddf-h<sup>c</sup>w n-NN</i>	»Der Leib des/der NN schlottert vor Angst [...].«
--------------------------------	---

Es folgt eine *historiola* über einen dem Sonnengott heiligen Fisch, der attackiert worden sei. Die dadurch ausgelöste kosmische oder Makro-Katastrophe bildet die mythische Schablone für die individuell-menschliche, allzu menschliche,

---

14 Genauso wie die Tagewählerei; siehe hier den in Fn.4 verzeichneten Aufsatz des Verf.; vgl. Parkinson, *Poetry and Culture* (Fn.2), S. 161.

15 »Un phylactère tardif: le papyrus 3233 A et B du musée du Louvre«, in *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire* 77 (1977), S. 45–53 und Pl. XV.

16 »Un revenant inconvenant? (Papyrus Deir el-Médineh 37)«, in *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire* 79 (1979), S. 103–119 mit Pl. XXXVIII–XXXIX.

Mikrokatastrophe. Der Dämon wird bedroht, und da man ihn im Milieu des Jenseits wähnt, wird seinem Grab die Zerstörung angedroht für den Fall, dass er sein Opfer nicht auf der Stelle verlässt bzw. dieses von seiner Besessenheit befreit.

Das medizinische Corpus im engeren Sinne bietet keinerlei Hilfen für solche Probleme, hier braucht es die Kunst der rhetorischen Bannung des wie ein Incubus in seinem Opfer weilenden und wühlenden Dämons.

Der Dichter des Sinuhe greift aufgrund seiner profunden ›intertextuellen‹ Kenntnisse nicht nur auf die Traumliteratur zurück, sondern er greift buchstäblich in die Trickkiste der Magie durch die Einbettung eines für diese typischen Spruchanfangs gegen »körperliches Schlottern«, dies aufgrund von Angstzuständen, deren Ursache man sich nicht anders denn als ›numinos verursacht‹ oder von ›göttlich-dämonischer Natur‹ vorzustellen vermag.

## V.

Nach seiner Rückkehr an den Hof vor das Antlitz des Königs gebracht, verliert Sinuhe die Kontrolle über sich selbst und wird ohnmächtig:

<i>wn=ki-r=f dwn=kwi hr-h.t=i</i>	»Da lag ich nun ausgestreckt auf meinem Bauch,
<i>hm.n=i-wi m-b3h=f</i>	bewusstlos in [Anbetracht] seiner Präsenz.
<i>ntr-pn hr-wšd=i hn m.w</i>	Dieser Gott [= König] begrüßte mich freundlich.
<i>iw=i-mi-z' it.w m-<sup>c</sup>hh.w</i>	Ich war wie ein Mann, von Dämmerung ergriffen,
<i>b3=i-zb.w h<sup>c</sup>.w=i-3d.w</i>	indem mein Ba <sup>17</sup> fort war, mein Körper schwach,
<i>h3ty=i n-ntf-m-h.t=i</i>	mein haty-Herz [= Bewusstsein], es war nicht mehr in meinem Leib,
<i>&lt;n&gt;-rh=i-<sup>c</sup>nh r-mwt</i>	Leben konnte ich nicht vom Tode unterscheiden.« (B 252–256)

17 Eine Art leibhaftiger Seele, die nach dem Tode frei beweglich ist und jederzeit zum Toten zurückkehren kann – und soll. Sie ist zu unterscheiden vom Ka, welcher sich nicht ungehindert bewegen kann und eine generationenübergreifende Art Sozialseele verkörpert. Zu dieser Differenzierung siehe grundlegend Jan Assmann, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2001, passim.

Ist das Herz als Ort der Sinne nicht mehr im Leib oder fühlt es sich zumindest so an, dann schwindet alle Wahrnehmung und wieder einmal entgeht der Held nur knapp dem Tod.

## VI.

Kehren wir nochmals zum Genre der Beschwörungen zurück, deren ganz überwiegende Funktion es war, psychische oder psychosomatische Leiden zu kurieren, die fremdinduziert in Gestalt von Dämonen jeglicher *couleur* evoziert gedacht wurden.<sup>18</sup> Nun gab es im Altägyptischen nicht das eine Wort für diejenigen Wesen, die wir gewöhnlich gräzisiert »Dämonen« zu nennen belieben. Die ägyptischen Priester und Heiler differenzierten hier sehr genau, um welche Kategorie von »Dämon« es sich handelte oder handeln könnte.<sup>19</sup> Bei Unsicherheit hinsichtlich der exakten Identität beließen sie es in aller Regel mit einer mehr oder minder alle Kategorien abdeckenden Auflistung von Bezeichnungen, die in unseren Standardwiedergaben etwa lauten: »O jeder Wiedergänger, jede Wiedergängerin [*alias* böser Totengeist], jeder Feind, jede Feindin, jeder Widersacher, jede Widersacherin etc.«. Das Kürzel »etc.« habe ich bewusst noch in Anführungszeichen gesetzt, weil ein altägyptischer Vorläufer dieser spätestens seit dem 18. Jahrhundert geläufigen Abkürzung tatsächlich bereits vorhanden war und so viel wie »Kunst-des-Mundes« bedeutete, im Sinne von »nach Belieben fortzusetzen«. Sie deckt das unbekanntes Potential des Restbösen ab, das der Beschwörer nicht beim Namen kennt, das aber keinesfalls vergessen werden darf.

Fremdinduktion von Übel allgemein oder im Besonderen bedingt spezielle Verfahren, eben dieses Übel wieder zu eliminieren, buchstäblich aus dem Leib des oder der Betroffenen. Dazu bedarf es der Rezitation und Applikation von Beschwörungen, die sich schon die Mühe geben, recht gezielt den Verursacher beim Schopfe zu packen und sich seiner bestenfalls auf ewig zu entledigen. Dabei geht ein Magier mitunter nicht eben zimperlich vor und bedroht und beschimpft auch schon mal seinen »Feind« oder »Widersacher« bzw. den seines Mandanten. Der Terminus »Mandant« ist hier auch durchaus am Platze, eignet

---

18 Für einen knappen Überblick über die Phänomenologie des Verursacherprinzips in den magisch-medizinischen Texten und Beschwörungen siehe Westendorf, Handbuch (Fn. 8), Bd. I, S. 360–394.

19 Vgl. hierzu die genuin ägyptischen Klassifikationen lebender Wesen in Kategorien wie *ntr* / *ntr.t* – »Gott / Göttin«, *3h.w* – »[rituell verklärter] Totengeist; Ahne«, *rmt.w* – »Menschen« etc. je nach Quelle bzw. in diesem konkreten Fall je nach Onomastikon oder auch Lexikon (mit erklärenden Glossen).

den Beschwörungen doch just in dem Falle, dass sie nichts fruchten sollten, auch eine gehörige juristische Implikation. Ein scheiternder Magier oder einen »Kunstfehler« begehender Heiler könnten durchaus zur Rechenschaft gezogen oder zukünftig schlichtweg übergangen worden sein. Auch hierzu liefert der Alte Orient wieder erheblich mehr Informationen, um nur den berühmten Hammurabi-Kodex zu erwähnen.

Aber ägyptische Magier sind auf einen Trick verfallen, wie sie sich im Bedarfsfall den Kopf aus der Schlinge ziehen konnten. Auf eine Bedrohung diverser Götter und Dämonen für den Fall ihres Nichtverschwindens folgt stets ein Passus, der in modifizierter Form uns auch wieder zu Sinuhe zurückführen wird:

- |  |  |
|--|--|
| a) <i>nn-ink-(is) i.dd-sw</i>                | »Nicht ich bin es, der das [= die Götterbedrohung] gesagt hat, |
| a <sup>c</sup> ) <i>nn-ink-(is) i.whm-sw</i> | nicht ich bin es, der das wiederholt hat!                      |
| b) <i>in-3s.t i.dd-sw</i>                    | Es ist [z. B.] Isis, die das gesagt hat,                       |
| b <sup>c</sup> ) <i>in-3s.t i.whm-sw</i>     | es ist Isis, die das wiederholt hat.« <sup>20</sup>            |

Der amerikanische Ägyptologe Robert K. Ritner hat dieses Verfahren sehr treffend »[ritual] blame shifting« genannt<sup>21</sup>: Der Magier plädiert auf Nichtschuld bzw. -haftung im Falle des Ausbleibens des erstrebten Erfolgs, da er ja letztlich nur eine Rolle verkörpert habe. Diese Rolle ist die der genannten Gottheit im 3. und 4. Satz dieser Schutzklausel.<sup>22</sup>

Findet sich nun bei Sinuhe tatsächlich ein vergleichbares Statement? In der Tat, denn bei der Audienz mit seinem ihn amnestierenden – neuen – König tätigt er folgende Äußerung auf dessen Frage, warum er seinem Herrn nicht antworte:

- |                        |                          |
|------------------------|--------------------------|
| a) <i>ir-wšb=i-s.t</i> | »Wenn ich es beantworte, |
|------------------------|--------------------------|

---

20 Z.B. in Papyrus Leiden I 348 vs. 11.7; Joris Frans Borghouts (Hg.), *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*, Leiden 1971, pl. 15.

21 Siehe seinen Artikel »Egyptian Magical Practice under the Roman Empire: the Demotic Spells and their Religious Context«, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Band II.18.5, Berlin/New York 1995, S. 3333–3379, dort S. 3370; Koenig, *Le Papyrus Boulaq 6* (Fn. 13), S. 121 Anm. (h), spricht bereits ganz ähnlich von »phrases paratonnerres«, also »Blitzableiterphrasen«.

22 Die ganz ähnlich auch schon wieder im Alten Orient, konkret in der frühen sumerischen Magie zu finden ist; siehe Antoine Cavigneaux, »Introduction à la magie mésopotamienne«, in Yvan Koenig (Hg.), *La Magie en Égypte. À la recherche d'une définition*, Paris 2002, S. 341–369; dort S. 362f.

- a') *nn-<s.t>-hr=i* [dann] ist <es> nicht an mir,  
 b)+b') *ᶜ n-ntr-is-pw* sondern die Aktion-eines-Gottes/Dämons war es.
- c) *hr<y.t>-pw wn.n=s m-h.t=i* Blanker Terror war's, der in meinem Leib war
- c) *mi-s:hpr-wᶜr.t-šš.t* wie vor dem, der / das die vorherbestimmte Flucht bewirkt hatte.« (B 261–262)

Mit anderen Worten, Sinuhe exculpiert sich mit dieser aus der Beschwörungsliteratur adaptierten Phrase und plädiert damit auf Nichthaftbarkeit für sein Tun, meint: seine überstürzte und grundlose Flucht. In ihm waltet nicht ein Gott der Persönlichen Frömmigkeit<sup>23</sup>, sondern eine ihn steuernde und regelrecht besitzende numinose, genauer: dämonische Instanz, die sich hinter dem generischen Terminus *ᶜ n-ntr* (*≈ a-en-netscher*) verbirgt und die es zu exorzieren gilt. Diese Instanz wird an dieser Stelle aber hinsichtlich ihrer dämonischen Provenienz respektive deren Aktionsart genannt: »Aktion- [< Hand]-eines-Gottes« ist ein wohlbezeugter Ausdruck in der Beschwörungsliteratur und verweist auf die »Einwirkung *qua* Hand«, einen »Schlag« durch eine solche und in der sich der Besessene ab dann befindet.<sup>24</sup> Robert K. Ritner hat hierzu das Einschlägige zusammengetragen und verweist auch erwartungsgemäß auf den Passus in der Lehre für den Prinzen Merikare. Darin wird dem zukünftigen König klipp und klar gesagt, wozu der Schöpfergott den Menschen die Potenz Hekau *≈* Zauber; Magie geschaffen habe:

- ir.n=f-n=s n hkš.w r-ᶜhš.w* »Er hat ihnen den Zauber zur Waffe gemacht,  
*r-hsf-ᶜ.w n-hpr.yt* zur Abwehr des Schlages der Ereignisse.«  
 (E 136/7)

23 So Elke Blumenthal, »Sinuhes persönliche Frömmigkeit«, in Irene Shirun-Grumach (Hg.), *Jerusalem Studies in Egyptology* (Ägypten und Altes Testament 40), Wiesbaden 1998, S. 213–231.

24 Auch hier ist die zeitgenössische Beschwörungsliteratur des Alten Orients ergiebiger, in der die »Hand der Göttin / des Gottes« (bisweilen mit namentlichem Zusatz) eine kapitale Rolle spielt und bisweilen sogar als »Hand der Gottheit« (*qati ilūtim*) unter Verwendung des Abstraktums *ilūtum* erscheint; siehe Marten Stol, *Epilepsy in Babylonia* (Styx Monographs 2), Groningen 1993, S. 33–38; dort: S. 34. – Ganz nebenei bemerkt waren diese Konzepte auch im syrischen Einzugsgebiet mesopotamischer Heil- und Beschwörungskunst wohlbekannt, einer Region, in der Sinuhe – bzw. sein Dichter – nach eigenem Bekunden vorbeigekommen sein will (siehe wieder Byblos etc.).

Dieser »Schlag« ist der gleiche, unter dem Sinuhe zeit seines Exils gelitten hat, und dass er »göttlichen« Ursprungs ist, sollte nicht verwundern. Nur ist es kein unbekannter (Hoch)gott aus der Sphäre der sogenannten Persönlichen Frömmigkeit, die hier überhaupt keine Rolle spielt. Der »Schlag« – bzw. die diesen auslösende  $\epsilon$  - »Hand«<sup>25</sup> – gegen Sinuhe demonstriert nur die Allmacht aller Mitglieder der Kategorie *ntr* gegenüber dem Menschen.<sup>26</sup> Wenn Pantalacci (und vor ihr schon Gerhard Fecht und Jürgen Osing) Recht hat, dann leitet sich

---

25 Unter den »in der Hand [= *dr.t*  $\approx$  *djeret*] eines Gottes Befindlichen« wurden einerseits u. a. auch »Geisteskranke« wie Manisch-Depressive und andererseits Epileptiker subsummiert. Das soll nicht heißen, dass Sinuhe in diese Kategorie gesellschaftlich stigmatisierter einzuordnen wäre. Entscheidend ist aber das entlehene Vokabular und seine Adaption an die Bedürfnisse des Erzählers.

Ganz nebenbei verrät der Schreiber von B 261 an einer Stelle seine Vertrautheit mit einer Textsorte aus dem diagnostischen Segment der Medizinalliteratur, wenn er die Konditionalpartikel *ir-* »wenn« mit dem Zeichen einer »Buchrolle« determiniert und damit dieses Lexem als Substantiv kategorisiert, das zugleich als Textterminus fungiert. Derartige Graphien sind typisch für Glossare mit zusätzlichen Erläuterungen zu medizinisch-diagnostischen Befunden und verweisen auf eine eigenständige Textgattung. Zusätzlich zu den diagnostisch-therapeutischen Traktaten wie Papyrus Ebers und Edwin Smith z. B. gab es solche *companions* oder Ratgeber, für die sogar ein eigenes Ressort im Haus der Schrebergöttin Seschat reserviert war; ausführlich dazu Verf., »Anfang eines *iry.w*-Traktats des *wti*-Umwicklers inclusive einer post-mortalen Thanatologie (Pap. UCL 32781 verso)«, in *Chronique d'Égypte* 88 (2013), S. 15–34. Aus den genannten Gründen betrachte ich die Emendation in *ir* ohne diese »Buchrolle« durch William V. Davies, »Readings in the Story of Sinuhe and Other Egyptian Texts«, in *Journal of Egyptian Archaeology* 61 (1975), S. 249, als zumindest voreilig.

26 Siehe wieder die einschlägigen Belege bei Ritner, op. cit., S. 56f., Anm. 263. Dass seine Belege den Terminus  $\epsilon$  um das Präfix *s.t-* erweitern, tut der Vergleichbarkeit der Sinuhe-, Merikare- und anderer Passagen überhaupt keinen Abbruch. *s.t-* ist ein mehr oder minder frei verfügbares Morphem, ähnlich dem *m:-*Präfix zur Bildung von *nomina loci* und *instrumenti* oder dem *r3-*Präfix zur Angabe von Tätigkeiten, ganz ähnlich dem *s.t* in *s.t-*; zu ersterem vgl. Otto Firchow, »Zu den Wortverbindungen mit *s.t.*«, in *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 79 (1954), S. 91–94; dort: spez. S. 92 zu *s.t-* - *ntr* etc.; unter den »Standard head nouns« verzeichnet bei Joris Frans Borghouts, *Egyptian. An Introduction to the Writing and Language of the Middle Kingdom I Grammar, Syntax and Indexes*, Leuven 2010, § 83.b.2.(II); zu *r3-* s. Gerhard Fecht, *Wortakzent und Silbenstruktur. Untersuchungen zur Geschichte der ägyptischen Sprache* (Ägyptologische Forschungen 21), Glückstadt/New York 1960, §§ 179 ff., sowie Laure Pantalacci, »Remarques sur les composés du type  $\epsilon$ -, *r3-* ou *r3-*  $\epsilon$  devant racine verbale en Égyptien ancien«, in *Orientalia Lovaniensia Periodica* 16 (1985), S. 5–20; dort S. 14f. (§ 14). Man vgl. auch die zahlreichen Belege von *s.t-* im medizinischen Corpus von Hildegard v. Deines und Wolfhart Westendorf, *Wörterbuch der medizinischen Texte II*, Berlin 1962, S. 701 ff.; dort allzusehr vereinheitlichend mit »Einwirkungsstelle« übersetzt.

das Lexem  $\epsilon$  in der Verbindung  $\epsilon n$ -Verbum von der Wurzel  $w\epsilon i$  ab, die »Singularität« signalisiert, einen »einmaligen Akt des X«. Die gleiche Einmaligkeit trifft aber auch auf die Kollokation  $\epsilon n$ -Substantiv zu; die »Hand-eines-Gottes / einer Gottheit« wäre von einer Einmaligkeit, zugleich auch von einer nicht terminierten Dauer der Einwirkung und Sinuhe hätte unter dieser »Einwirkung einer/s G.« länger als nur kurzfristig zu leiden. Sinuhe ist ein im wahrsten Sinne des Wortes von dieser *ntr* – Kategorie »Besessener« und dementsprechend ist er von diesem Fremdbewohner zu befreien. Papyrus Hearst, ein weiteres Handbuch mit Rezepten gegen physische und psychische Leiden, bietet zunächst gleich drei Sprüche zur Abwehr des *s.t- $\epsilon$*  – »Schlages« von Totengeistern bzw. Wiedergängern (Kol. V 10; 12 und 14), auf Kol. VI 2 und 7 dann solche zusätzlich gegen den »eines *ntr* – Gottes, einer *ntr.t*-Göttin«. <sup>27</sup>

Neben der »Hand/Aktion eines Gottes« bringt Sinuhe noch den »Terror« (*hr<y.t>*) mit ins Spiel, der die fatale Wirkung des Verursachers beim Namen nennt. Dieser »Terror« ist wiederum kein somatisches, sondern ein psychologisches Symptom, das fremdinduziert ist, u. a. durch Wiedergänger. Es steht auf einer Stufe mit den in Beschwörungen genannten Symptomen *nrw*  $\approx$  *neru* – »Todesfurcht« und *nšny*  $\approx$  *neschny* – »Furor«.

\* \* \* \* \*

Es sind also nicht somatische Krankheiten, die Sinuhe an sich selbst notiert, sondern durchweg intensive Gemütszustände bis hin zu Panikattacken. Seine Autodiagnosen bemühen zwar hier und dort medizinisches Vokabular, doch bei genauerer Betrachtung sind sie sämtlich nicht körperlicher, sondern psychi-

---

27 Pluralisch wird die Kategorie *ntr* dann als Quelle einer solchen  $\epsilon$  – Attacke in den *Oracular Amuletic Decrees* auf Abstand gehalten. Es handelt sich bei diesen Orakelentscheiden um den von Göttern bescheinigten Schutz von Klein(st)kindern vor anderen Göttern. D. h., hier bieten *ntr.w* – Wesen Mitgliedern ihrer gleichen ontologischen Kategorie Paroli. Ediert wurden diese Dekrete erstmals von Iowerth E. S. Edwards, *Hieratic Papyri in the British Museum. Fourth Series. Oracular Amuletic Decrees of the Late New Kingdom, Vol. I-II*, London 1960. Nur ein Beispiel sei daraus hier zitiert: »Wir [= die Schutzgötter] werden sie [= die Besitzerin des Amuletts] bewahren vor / erretten aus der Hand der Götter, die eine  $\epsilon$  – Attacke durchführen, obwohl gar keine  $\epsilon$  – Attacke existiert« (Quelle T 2 vs. 82–83). Drei weitere Exemplare dieser Dekrete wird der Verf. demnächst vorlegen in dem Band *Magika Hieratika in Berlin, Hannover, Heidelberg und München* (i. Dr.). Diese Schutztexte, am Hals zu tragen, sind zugegeben gut und gerne 1.000 Jahre jünger als die älteste Handschrift der Sinuhe-Erzählung (B), aber dieser Umstand zeigt die Langlebigkeit solcher Vorstellungen und könnte umgekehrt bedeuten, dass Sinuhe bei weitem nicht den historisch frühesten Beleg dafür liefert.

scher Natur; noch dazu von einer solchen Intensität, dass er sich mehrfach in Todesnähe wähnt. Schon kurz nach Beginn seiner Hals-über-Kopf-Flucht aus dem Kernland Ägyptens Richtung Sinai bemerkt er anlässlich einer heftigen Durstattacke in der dortigen Wüste: »Dies [also] ist der Geschmack des Todes« (B 23). Ein Ägypter kann den Tod »schmecken«, hier greift die wörtliche Übersetzung präziser als die von Ägyptologen gern abgeleitete Bedeutung »erfahren«.

Diese seine häufigen Wahnvorstellungen von der unmittelbaren Nähe des eigenen – und nicht rituell begleiteten! – Todes bringen den Helden zudem in eine gefährliche literarische Nähe zu den unter ihren lebensfeindlichen Arbeiten leidenden Handwerkern und Tagelöhnern. Ägyptische Schreiber waren alles andere als frei von Standes- und Bildungsdünkel und gerieren sich gerne ihresgleichen gegenüber als ihren illiteraten Zeitgenossen haushoch überlegene Elite. Diese Hybris hat zur Ausprägung einer eigenen Literaturgattung geführt, die in der Ägyptologie seit ihrem Entdecker Peter Seibert<sup>28</sup> »Charakteristik« genannt wird. Solche Charakteristiken haben in stark schwarzweiß-malender Rhetorik vornehmlich solche Gewerke außerhalb des Schreiberstandes, daneben auch ethische Typen wie den Wissensverweigerer, »Toren« und besonders den Schwätzer zum Gegenstand ihres beißenden Spottes. Des Weiteren sind es Repräsentanten nicht-ägyptischer Ethnien wie der levantinische Nomade im Nordosten, der barbarische, weil nur »stammelnde« (ꜥꜥ u. ä.) Nubier tief im Süden. Sie alle sind aufgrund ihrer Arbeits- und Lebensweise und ihrer nicht-ägyptischen Idiome die »Ausländer« par excellence, nicht zuletzt auch infolge ihres unwirtlichen Lebensraumes permanent vom Tode bedroht. Sinuhe wird zeitweise, zumindest während der Dauer seiner Flucht und des Herumirrens durch ihm unbekannte Regionen selbst zu einem solchen »Nomaden«,<sup>29</sup> der sich nicht nur außerhalb der eigenen Landesgrenzen aufhält und durchschlägt, sondern auch außerhalb der von ihm einzig akzeptierten ägyptischen Kulturzone und -grenzen. Das durch den ihm unbekanntem »Gott« zunächst verordnete Vagabundieren stellt ihn für diesen Zeitraum nicht nur auf eine harte Probe, sondern auch auf eine Stufe mit eben diesen »Charakterisierten«.<sup>30</sup>

---

28 Peter Seibert, *Die Charakteristik. Untersuchungen zu einer altägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur. T. 1: Philologische Bearbeitung der Bezeugungen* (Ägyptologische Abhandlungen 17), Wiesbaden 1967, Einleitung.

29 Unter geflissentlichem Verschweigen dessen, was er in diesen Zeiträumen ontologisch eigentlich darstellt, nämlich einen *šmꜥ* – »Wanderdämon« im Gefolge der zornigen Göttin Sachmet, nur mit dem Unterschied, dass Sinuhe selbst keine Krankheiten ins Land schickt. Zur Erwähnung der Sachmet in dem ersten Dialog mit dem Beduinenschein Amunenschi siehe die Lit. o., Fn. 4.

30 Jemand, der sich kraft Amtes permanent in der Zone des Todes aufhält – wie z. B. ein Handwerker beim Ausschachten von Gräbern –, darf während der Menstruations-

Auch wenn der Poet unseren Helden in dessen finstersten Momenten nicht über somatische Leiden reflektieren,<sup>31</sup> vielmehr ihn seine mentalen und seelischen Befindlichkeiten zur Sprache bringen lässt, dann legt er ihm durchaus eine Wortwahl in den Mund, die ein Nachschlagen in der zeitgenössischen Medizinalliteratur durchaus lohnt, wie wir das im Vorangehenden bereits getan haben. Es mag Liebhabern altägyptischer Poesie eventuell nicht behagen, einen solch dezidiert-klinischen Blick in das Seelenleben unseres Helden zu werfen und ihn damit seines unzweifelhaft poetischen Zaubers ein wenig zu entkleiden. Angesichts der Bandbreite an Gattungen und Fachvokabularien, die altägyptische Poeten von Rang in ihre Kompositionen einzubetten pflegten, sollte es eigentlich nicht verwundern, auch in dem Exilroman eines Sinuhe lexikalische und phraseologische Anleihen aus Feldern außerhalb der eigentlichen Narrativik anzutreffen.

Es kommt aber noch ein entscheidender Punkt hinzu, wenn wir schon die medizinischen Fachbücher bemühen und uns fragen, in welcher rhetorischen Art und Weise diese ihren Wissensstoff vermitteln. Wir haben es in jedem Falle mit gesprochenen bzw. zu rezitierenden Texten zu schaffen. Ein Heiler spricht – in seiner Eigenschaft als Lehrer – zu einem maskulin-singularischen »Du« als seinem Rezipienten bzw. Auditorium. Dieses Auditorium ist zumindest in jedem Falle rein sprachlich ein einzelnes Individuum, keine Gruppe von Schülern oder Studenten. Der Meister sagt z. B. »Wenn Du dieses / jenes Symptom findest, [...], dann sollst Du dazu sagen: »[...] [...]« .« Er redet über den Symptombefund, eine Krankheit und seinen – zumeist männlichen – Patienten, allein der Patient selbst kommt so gut wie nie selbst zu Wort! Eine einzige Ausnahme im Gynäkologietraktat eines Papyrus aus Illahun (12. Dyn.) ist zu vermelden.<sup>32</sup>

---

phasen seiner Frau oder Tochter nicht auf seine Baustelle. Dadurch könnten er und sie die weibliche Fruchtbarkeit generell gefährden. Umgekehrt ist auch die weibliche Menstruation kontagiös bzw. führt zu Unreinheit auf Seiten des Mannes, der während dieser Zeitspanne nicht den sakralen Boden eines auch nur im Entstehen begriffenen Grabes betreten darf. Sogenannte Absentenlisten in der Verwaltung der Handwerkerschaft von Deir el-Medineh (gegenüber dem heutigen Luxor) legen davon ein beredtes Zeugnis ab; siehe zum Konnex »Menstruation – Unreinheit« Paul J. Frandsen, »The Menstrual ›Taboo‹ in Ancient Egypt«, in *Journal of Near Eastern Studies* 66 (2007), S. 81–106.

31 Ausgenommen sei der oben zitierte, nicht akute, sondern eher chronisch gewordene Zustand des Alters in B 168–171.

32 Interessanterweise ist die einzige Stimme des Patienten in der frühen Medizin (Beginn des 2. Jahrtausends) weiblich, wenn die an einem wandernden Uterus Leidende gefragt wird, was sie denn rieche: »Ich rieche Gegrilltes.«; Beleg bei Westendorf, *Handbuch* (Fn. 8), Bd. I, S. 413 (Kah 2 [1,5–8]).

Anamnesen mag es ja durchaus gegeben haben, nur werden sie äußerst sparsam textualisiert.<sup>33</sup>

Altägyptische Patienten, und das scheint mir ein recht bemerkenswerter Befund, sprechen nur außerhalb des medizinischen Corpus, in völlig anderen Textsorten über ihre Leiden. Rein historisch wie auch literaturgeschichtlich tun sie das innerhalb der oben schon genannten Gattung der sogenannten (Auto)biographie oder Selbstpräsentation an die Adresse der Nachwelt in ihrem Grab. Schon in solchen Quellen aus dem Alten Reich (ca. 2500–2180) notieren wir Bemerkungen bis hin zu ganzen Schilderungen von Beamten und Priestern, wie sie an ihre Krankheiten erinnern und diese »Bulletins« buchstäblich in den Stein gravieren lassen. Wenn auch nur sparsam präzisiert, woran konkret es ihnen gebricht,<sup>34</sup> so verdient die unverhüllte Erwähnung oder Andeutung doch immerhin einige Aufmerksamkeit. Ein ägyptischer König würde dergleichen niemals tun, und das unterscheidet ihn z. B. grundlegend von seinen hethitischen Kollegen.

Um den Bogen endlich zu Sinuhe als literarischer Figur zurückzuschlagen, so können wir festhalten, dass es offensichtlich zur Lizenz eines Poeten gehörte, seinen Helden auch über solch unangenehme Begleiterscheinungen einer menschlichen *vita* nicht verstummen zu lassen.<sup>35</sup> Anders gesagt, es ist die Poesie und die literarisierte Selbstdarstellung *qua* (Auto)biographie, die dem altägyptischen Patienten eine Stimme verleiht, nicht aber der medizinische Diskurs selbst. Dessen Lehr- bzw. Sprechsituation signalisiert die physische Absenz des Patienten, dieser ist während des verschrifteten Redeaktes nicht leibhaftig präsent, was sich an dem auffälligen Mangel an auf ihn verweisenden Demonstrativa manifestiert. Anders gesagt, er ist rein sprachlich selbstverständlich präsent in der gegebenen Lehrsituation, schließlich ist er der »Redegenstand« bzw. das »Referenzobjekt« des Lehrvortrages *par excellence* und über ihn wird mittels des generischen Lexems *zi/s* – »Mann« resp. *z.t / s.t* gehandelt. Genau umgekehrt ist die Sprechsituation bei solchen Beschwörungen, die zur tatsächlichen Anwendung auf ein Individuum gelangen. Hier ist die Zahl der Demonstrativa, insbesondere solche auf Körperteile des Mandan-

33 Siehe die Belege in Papyrus Ebers 833 (97.1–7) und 861 (105.8–16)

34 Dabei wird ein recht generischer Terminus für »Krankheit; Leiden« (*mn.t*) verwendet, der keine Spezifikation unsererseits erlaubt; zu den relevanten Passagen siehe Nicole Kloth, *Die (auto-)biographischen Inschriften des ägyptischen Alten Reiches: Untersuchungen zu Phraseologie und Entwicklung* (Studien zur Altägyptischen Kultur, Beihefte Band 8), Hamburg, 2002, S. 149 ff.

35 Es sei an dieser Stelle auch nochmals ausdrücklich auf den Untertitel von R. B. Parkinsons Meisterwerk *Poetry and Culture* (Fn. 2) erinnert, der da lautet: *A Dark Side to Perfection*.

ten verweisende, exorbitant hoch. Handlungspraktisch wird man sich diese Differenz so vorstellen dürfen, dass die verwendeten Demonstrativa zum Zwecke ihrer »Treffgenauigkeit« mit Gesten einhergingen, mit welchen der Magier seine Rezitation begleitet.<sup>36</sup>

\* \* \* \* \*

Abschließend sei hier noch kurz der Bogen von der Sinuhe-Geschichte zum Projekt »Altägyptisches Wörterbuch« an der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig gespannt. Das am Ende des Jahres 2012 ausgelaufene Unternehmen hatte es sich zur vorrangigen Aufgabe gemacht, Texte der sogenannten Schönen Literatur in digitaler Form und in Transkription, Übersetzung und grammatischer wie morphologischer Annotation ins Netz zu stellen. Diese Aufgabe ist auch voll und ganz bewerkstelligt worden. Zu dem Textcorpus literarischer Texte gehört natürlich auch die Erzählung des Sinuhe in all ihren einzelhandschriftlichen Tradierungen.<sup>37</sup>

Das neue bzw. im Januar 2013 angelaufene Projekt »Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache. Text- und Wissenskultur im Alten Ägypten« widmet sich in seiner Leipziger Arbeitsstelle den sogenannten Wissenstexten. Medizin und Magie oder Heilkunde allgemein, Mathematik, Astronomie und Astrologie, Onomastik, Biologie und Mineralogie stehen auf der Agenda für die kommenden 22 Jahre. Allein mit Blick auf die Quellen zur Heilkunde wird es darum gehen zu ermitteln, ob diese einen eigenständigen Jargon gepflegt haben, dieser über längere zeitliche Distanzen – wir reden hier von mehreren Jahrtausenden – Veränderungen unterworfen war und wenn ja, welchen. In welchem Verhältnis steht der Fachjargon zum Allgemeinwortschatz, bei dem er sich möglicherweise unter semantischer Spezifizierung des Entlehnten bedient, oder an den er seinerseits unter Umständen umgekehrt abgibt.

Wir haben am Beispiel des Sinuhe, und dies ist wohlgerneht ein Literaturwerk, das auch als solches goutiert werden wollte, gesehen, wes Geistes

---

36 Derartige Zeigegesten mit dem Ziel, den potentiellen Gefahrenherd zu bannen, sind z. B. auf zahlreichen Grabwänden des Alten Reiches zu sehen.

37 Siehe die Bearbeitung der hier benutzten B-Version von Sinuhe durch Frank Feder unter: <http://aaw.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=148&db=0> (12.8.2013). Die Ironie der Projektgeschichte will es, dass die Bearbeitung dieses Werkes an der Sächsischen Akademie der Wissenschaften begonnen, schließlich an der Berlin-Brandenburgischen Akademie vollendet wurde. Siehe ferner [http://aegyptologie.unibas.ch/file-admin/aegypt/user\\_upload/redaktion/PDF/sinuhebibliographie/b250299.pdf](http://aegyptologie.unibas.ch/file-admin/aegypt/user_upload/redaktion/PDF/sinuhebibliographie/b250299.pdf) (12.8.2013) mit weiteren bibliographischen Angaben zur Diskussion dieser Passage.

Kind sein Dichter in manchen Passagen ist. Sein Spezialvokabular, die damit verbundene Phraseologie und die durch sie geprägten Passagen lassen sich am »adäquatesten« erst dann verstehen, wenn auch die vorhandenen Quellen bzw. Handbücher aus dem Bereich der Heil- und Beschwörungsliteratur zu Rate gezogen werden. In diesem Punkt scheint mir das Potential an »Spendertexten« noch bei Weitem nicht ausgeschöpft.

Der Sinuhe ist zweifellos ein früher und narratologisch nicht wieder erreichter Höhepunkt der Schönen Literatur des heidnischen Ägypten. Er ist ein Stück Poesie, die den Menschen als Geschöpf der Götter in all seinen – und damit auch ihren – Defiziten zum Thema nicht nur eines echt literarischen, sondern auch anthropologisch-philosophischen Diskurses erhebt, und dies mindestens 1200 Jahre vor Homer, aber wiederum auch mehrere Jahrhunderte nach einem Gilgamesch. Literatur im hier verstandenen Sinne beginnt bekanntlich schon lange nicht mehr erst mit – dem einen oder anderen – Homer, sondern in Sumer und Ägypten.

Zugleich aber, und das war einer der Auslöser für diesen kleinen Beitrag, bietet dieses Stück Poesie ein noch immer nicht ganz ausgeschöpftes Reservoir an Themen, Motiven, Stichwörtern und Phrasen, deren der Dichter sich auf äußerst raffinierte Art und Weise bedient und welches es unsererseits noch hier und dort zu entdecken gilt. Ziel war es an dieser Stelle, den Text als Literaturwerk und Gegenstand des abgeschlossenen Projektes des Altägyptischen Wörterbuches an der Sächsischen Akademie der Wissenschaften mit dem Anliegen des neuen, sich um Wissenstexte bemühenden Nachfolgeunternehmens zu verknüpfen und auf diese Weise eine Art Brückenkopf zu bilden, von dem aus zukünftig weiteroperiert werden kann, rückblickend auf bereits Erarbeitetes wie vorausschauend auf noch zu Leistendes.