

Zwei neue Exemplare des Opfertextes der 5. Dynastie

Von HARTWIG ALTENMÜLLER

Kurz nach der Bearbeitung des Opfertextes der 5. Dynastie¹⁾ konnten zwei weitere Niederschriften des gleichen Textes erfaßt werden, die zu den von H. KEES herausgegebenen Exemplaren²⁾ als siebtes und achttes Variantenexemplar hinzutreten. Bei den beiden neu hinzukommenden Texten handelt es sich um Niederschriften des Mittleren Reiches und der Spätzeit.

Das Exemplar der Spätzeit stammt aus dem Grab des Pabesa in Theben (Nr. 279), wo es sich auf der Ostwand des Peristylhofes befindet³⁾. Seine Anbringung entspricht der, die bei den Exemplaren aus dem Totentempel der Hatschepsut in Deir el Bahari und aus den Gräbern des Puimre (Nr. 39) und des Jbj (Nr. 36) in Theben zu beobachten ist⁴⁾. Wie dort ist der Text in die große Ritualopferliste der Pyramidenzeit eingeschoben, wobei die Liste bei Pabesa in Anordnung und Aufbau mit der im Grab des Jbj übereinstimmt. Im Unterschied zu dem stark zerstörten Exemplar bei Jbj ist der Text bei Pabesa jedoch vollständig erhalten.

Das zweite hinzukommende Exemplar des Opfertextes befindet sich auf einem von J. VANDIER veröffentlichten Serdab-ähnlichen Denkmal des Louvre⁵⁾, das einem *mr mšꜣ* Imenjenbu aus der Zeit des Mittleren Reiches gehörte. Auf der Westwand dieses Denkmals („panneau D“) füllt der Text zwölf der insgesamt 14 dort angebrachten senkrechten Inschriftzeilen. Er schließt an einen Spruch an, welcher der Abwehr der Feinde dient, und enthält die § 1—18 des Opfertextes. Aus Platzmangel wurde die Inschrift in § 18 bei *jnt.f m[n Hr hr rnpt tn]* abgebrochen.

Im Gegensatz zu der Niederschrift des Opfertextes im Grab des Pabesa, die nichts Neues bietet, besitzt der Text auf dem Serdab-ähnlichen Denkmal des Louvre gewisses Interesse. Da das Denkmal in die Zeit vom Ende der 12. Dynastie oder in die 13. Dynastie datiert werden kann⁶⁾, nimmt der dort niedergeschriebene Text innerhalb der Überlieferungsgeschichte des Opfertextes eine besondere Stellung ein. Er folgt in der zeitlichen Anordnung der einzelnen Kopien auf den Text des Mittleren Reiches vom Sarg des Sesenebnef aus Lischt (*CT* Spell 607) und steht vor den Texten des Neuen Reiches bei Hatschepsut und Puimre.

Von dieser überlieferungsgeschichtlichen Stellung her gewinnen zwei Besonderheiten des Textes Bedeutung. Während der Sargtext aus Lischt und die Niederschriften des Neuen Reiches und der Spätzeit unmittelbar mit dem Opferritual verbunden werden, in dem sie auf das Stichwort der Übergabe der *šjk*-Körner (*Pyr.* 31c) folgen, steht die Kopie auf dem Serdab-ähnlichen Denkmal des Louvre isoliert vom Opferritual. Sie ist deshalb mit dem Exemplar auf der spät-

¹⁾ Im folgenden wird wiederholt auf den Aufsatz *MDIK* 22, 1967, verwiesen, ohne daß er bei jeder Stelle von neuem zitiert wird.

²⁾ H. KEES, *ZÄS* 57, 1922, 92f.

³⁾ B. PORTER-R. MOSS, *Topographical Bibliography* I, 1, sec. ed., Oxford 1960, 258, Nr. 279 (10).

⁴⁾ W. BARTA, *Die altägyptische Opferliste (MÄS 3)* 1963, 104 A. 222ff.

⁵⁾ Paris, Louvre E. 25485: J. VANDIER, *La revue du Louvre* 13, 1963, 1—10. Jetzt von J. VANDIER ein zweites Mal veröffentlicht bei W. HELCK, *Festschrift für S. Schott* 1968, 121ff.

⁶⁾ J. VANDIER, *a.a.O.* 10.

zeitlichen Stele aus Horbeit zu vergleichen¹⁾, die ebenfalls keinen direkten Bezug zum Opferritual aufweist, dagegen die Vignette einer Pflanze besitzt, die von E. NAVILLE bereits als Lotos gedeutet wurde²⁾. Nicht weniger bedeutsam erscheint der zweite Umstand, daß der Text auf dem Denkmal des Imenj-senbu durch eine Spruchüberschrift eingeleitet wird, die bei keinem anderen Exemplar sonst zu beobachten ist. Sie lautet:



„Spruch der *nb-jmj*-Pflanzen eines jeden Tages, die zum Grab gebracht werden.“

Die isolierte Stellung des Textes bei einer Niederschrift von verhältnismäßig hohem Alter und der dem Text beigegebene Spruchtitel vermögen gemeinsam zu zeigen, in welcher Weise der Opfertext während des Mittleren Reiches gedeutet wurde. An welchen Punkten unsere Interpretationen des Opfertextes nun korrigiert werden muß, soll in dieser Untersuchung aufgezeigt werden.

Vor der erneuten Untersuchung des alten Opfertextes ist zunächst die Überlieferungsfrage zu klären. Zwei verschiedene Traditionswege, die sich wohl schon zu Beginn der 5. Dynastie getrennt haben, können beobachtet werden. Sechs der bekannten Exemplare dieses Textes stehen innerhalb des großen Opferrituals der Pyramidenzeit, zwei Exemplare erscheinen isoliert von diesem als selbständige Texte. Da eine Überlieferung des Textes auf zwei getrennten Wegen mit unbekanntem Zwischenstationen möglich war, darf als sicher gelten, daß der alte Opfertext eine in sich abgeschlossene Einheit bildet, die als solche auch betrachtet werden muß.

Zur Bestimmung des Textes wurde ermittelt, daß er ein Opferritual darstellt und aus diesem Grunde in das große Opferritual der Pyramidenzeit eingeschoben wurde. Er ersetzt bedeutungsmäßig 19 der dort vorgeschriebenen Handlungen und verdrängt in der Opferliste die dazugehörigen Vermerke.

Da nun der Text in zwei Exemplaren belegt ist, die unabhängig vom großen Opferritual erscheinen, ist die Bedeutung des ursprünglichen Opfertextes genauer als bisher zu bestimmen. Er darf nicht mehr als unselbständiges Speiseritual, das sekundär an das große Opferritual herantritt, angesehen werden, sondern muß als selbständiges Kurzritual betrachtet werden.

Bei einem selbständigen Opferritual sind aber Zeremonien zu erwarten, die die Übergabe der Opfer einleiten. Auch bei einem kurzen Opferritual kann auf sie nicht verzichtet werden, da die Belegung des Verstorbenen den richtigen Opferempfang erst ermöglicht. So ist anzunehmen, daß in den bisher unerklärten mythologischen Reden der § 1—13 unseres Opfertextes die Mythologisierung dieser Einleitungsriten vorliegt. Denn erst anschließend beginnt, wie bereits festgestellt wurde, die Übergabe der Opfer. Die Zuweisung der Speisen wird in § 14 ausgedrückt, wo folgende Worte an den Verstorbenen gerichtet werden: „Siehe, gebracht wird dir alles ganz vollständig, das auf den Landschaften vereint wurde“. Als daran anschließende Handlungen konnten aus der Mythologisierung des Textes und den erhaltenen Anspielungsworten eine Übergabe von Milch (§ 15—16) und eine Wasserspende (§ 17—20), die Darbringung von einem weißen und einem schwarzen Gefäß (§ 21—24) und der beiden Mensakrüge (§ 25—27) sowie die abschließende Übergabe des Opfermahles (§ 28—31) ermittelt werden.

Auch bei der Wiedergewinnung der ursprünglichen Einleitungsriten muß nach der Methode vorgegangen werden, durch welche die verlorenen Vermerke in § 15—31 wieder erstellt werden

1) E. NAVILLE, *ASAE* 10, 1910, 191f. mit Taf. 2.

2) DERS., *Rev. de l'Ég. anc.* 1, 1925, 34.

konnten. Wie dort darf von der Mythologisierung her rückwirkend auf die Kulthandlungen geschlossen werden.

Zunächst ist jedoch festzustellen, mit welchen Handlungen ein Speiseritual beginnen kann. Dabei sind zwei Handlungen in den Vordergrund zu stellen, die gewöhnlich beim Opferritual als Einleitungsriten dienen. Es handelt sich bei ihnen um Reinigung und Mundöffnung. Gemeinsamer Zweck beider Handlungen ist, den Verstorbenen für den Opferempfang zu beleben.

In unserem Ritualtext jedoch ist weder die Mythologisierung einer Reinigung noch die einer Mundöffnung zu erkennen. Daher ist anzunehmen, daß auch durch andere Mittel der Verstorbene belebt und für den Speiseempfang vorbereitet werden kann. Bei der Suche nach dem überreichten Kultgegenstand hilft die in den einleitenden Worten des Textes (§ 1—13) ausgesprochene Mythologisierung weiter. Sie ist einheitlich auf einen namentlich nicht genannten Gott gerichtet und bringt Appositionen, die diesen sehr stark von seinem pflanzlichen Wesen her charakterisieren. Diesen in unserem Text namenlosen Gott hat bereits H. KEES überzeugend als Nefertum bestimmt¹⁾. Da dieser aber als Gott der Lotosblume gilt, ist zu fragen, ob die Einführung des Gottes in den Opfertext nicht erst durch die Übergabe einer Lospflanze veranlaßt wurde. Eine solche Verklärung der dargebrachten Pflanze könnte vor allem verständlich machen, warum der als Nefertum bestimmte Gott nur in den § 1—13 unseres Opfertextes erwähnt wird, während § 15—31, die das eigentliche Opferritual enthalten, sich auf einen von ihm verschiedenen Gott in Horusgestalt beziehen²⁾.

Die Übergabe der Lospflanze in einer das Ritual einleitenden Handlung würde einen guten Sinn ergeben. Da sie eine der wohlriechenden Pflanzen des alten Ägypten ist, könnte ihrem Duft eine besondere lebensspendende Wirkung zugeschrieben worden sein, die darauf beruhte, daß der Verstorbene durch ihren Wohlgeruch veranlaßt wird, die Nase zu öffnen und zu atmen beginnt. Die Annahme einer solchen Vorstellung würde durch die Darstellungen der Flachkunst gestützt werden können, wo seit dem Mittleren Reich die Lospflanze gern in der Hand des Verstorbenen gezeigt wird³⁾.

Das Anspielungswort, das auf den Lotos zielt, wäre dann in dem Wort *smw* in § 2 des Opfertextes zu erkennen. Mit ihm wird, wie bereits E. NAVILLE festgestellt hat⁴⁾, der Lotos bezeichnet und die im Ritual verwendete Lotosblume als *smw*-Art näher bestimmt. Dieser nicht genau definierbaren Art des Lotos kommt im Balsamierungsritual große Bedeutung zu. In diesem Ritual, das allerdings nur in Niederschriften aus der Mitte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts erhalten ist, wird sie bei den Mitteln genannt, die zur Balsamierung und Wiederbelebung des Kopfes dienen. Dort heißt es⁵⁾: „Es kommt zu dir die Wadjit . . . Sie bringt dir die *nb-jmj*-Pflanze, die aus Re hervorgekommen ist, und den *smw*-Lotos, der aus dem großen Gott gekommen ist. Sie treten ein in dich und erfrischen deine Glieder. Die Pflanzen der Götter sind an deinem Kopf. Jeder Schutz des Lebens tritt in dich ein, so daß du mit deinem Mund essen, mit deinem Auge sehen und mit deinen Ohren hören kannst. Dein Gesicht lebt von der *nb-jmj*-Pflanze und dem *smw*-Lotos als dem Schweiß der Götter.“⁶⁾

Ein ähnlicher Gedanke der Wiederbelebung des Verstorbenen durch die *nb-jmj*-Pflanze und die *smw*-Art des Lotos wird in einer Inschrift des Mittleren Reiches auf einer in Abydos

¹⁾ H. KEES, *ZÄS* 57, 1922, 116ff.

²⁾ H. ALTENMÜLLER, *MDIK* 22, 1967, 11.

³⁾ J. VANDIER, *Manuel d'Archéol. ég.* IV, Paris 1964, 77 Abb. 23, 139, 80 Abb. 144ff.

⁴⁾ E. NAVILLE, *Rev. de l'Ég. anc.* 1, 1925, 34.

⁵⁾ Pap. Boulaq III, 6.5—7 = S. SAUNERON, *Rituel de l'embaumement*, Kairo 1952, 19.

⁶⁾ *fdt nt ntrw* nach *Wb.* I, 582.8—9 eine Bezeichnung des Wohlgeruchs.

gefundenen Stele der königlichen Gemahlin *M3'3nj* ausgedrückt¹). „N. geht nach Abydos an diesem Tag, den man nicht kennt, und tritt ein in die (Balsamierungs-)Halle. Nachdem sie das Geheimnis gesehen hat, tritt sie ein in die Neschetbarke. Nachdem sie den Fluß in der Gottesbarke überquert hat, kommt N. heraus aus dem Gefilde des Re, indem die *'nh-jmj*-Pflanze an ihren Augen, ihrer Nase und ihren Ohren und der *smw*-Lotos an ihren Gliedern ist. Sie wird von der *T3jt.t* bekleidet, und ihr wird das Kleid des großen Horus dieses Tages, an dem er die *wrrt*-Krone ergriffen hat, gegeben.“ Der Text endet mit der Versicherung an die Verstorbene: „Deine Nase gehört dir, deine Augen können sehen.“

Beide Texte stellen die Bedeutung der *'nh-jmj*-Pflanze und des Lotos bei der Wiederbelebung des Verstorbenen klar heraus. Offenbar bewirkt ihr Duft, daß der Verstorbene zu neuem Leben erweckt wird und Macht über seine Glieder gewinnt. Jedenfalls öffnet der Verstorbene nach der Behandlung mit *'nh-jmj* und Lotos wieder Augen, Ohren und Mund.

Eine vergleichbare Belebung des Verstorbenen soll anscheinend auch im Opferritual durch die Übergabe des Lotos erreicht werden. Da auf den Lotos sowohl die Mythologisierung der § 1—13 unseres Textes als auch das Anspielungswort in § 2 hinführen, darf angenommen werden, daß in der Einleitungsszene des Kurzrituals die Übergabe des Lotos stattfand.

Das selbständige Opferritual, das in unserem Opfertext vorliegt, würde somit aus insgesamt sechs Szenen bestehen. In der ersten Handlung wird durch die Übergabe der Lotospflanze die Belebung des Verstorbenen rituell durchgeführt (§ 1—13). Danach erst kann der Opferempfänger die an ihn gerichteten Worte (§ 14) verstehen. Es folgt die Übergabe der Milch (§ 15—16), an die eine Wasserspende anschließt (§ 17—20). Die Darbringung des weißen und schwarzen Gefäßes (§ 21—24) und der beiden Mensakrüge (§ 25—27) leitet unmittelbar zu der Übergabe von Speise und Trank über (§ 28—31), die die zentrale Szene des Opferrituals bildet.

Darstellung dieses einst selbständigen Opferrituals sind vielleicht in Bildern zu erkennen, die einen Bildtyp besitzen, der auch im Grab Sarenputs II. in Assuan beobachtet werden kann²). Die dort in einer Kulnische des Grabes abgebildete Opferszene zeigt den Totenpriester, der dem am Speisetisch sitzenden Verstorbenen einen Lotosstrauß überreicht.

Durch die in diesem Kurzritual stattfindende Übergabe des Lotos ist vielleicht auch zu erklären, warum der Opfertext in das große Opferritual der Pyramidenzeit nachträglich eingeschoben wurde. Dort scheint die Übergabe der Lotosblumen nicht als eigene Handlung aufgenommen zu sein. Wie jedoch an den Darstellungen des Opfers seit dem Mittleren Reich nachgewiesen werden kann, bildet der Lotos eine wichtige Opfergabe. Sehr häufig erscheint er mitten unter den Speisen zuoberst auf dem Gabentisch.

Die Darstellung des Speisetisches bei Hatschepsut und in den Gräbern, in denen unser Text als Einschub in die Opferliste vorliegt, entspricht jedoch nicht dem erwarteten Darstellungstyp. Die Übergabe des Lotos wird dort in allen Fällen nicht besonders im Bilde erwähnt. Allenfalls könnte in den Gräbern des Jbj und Pabesa ein Bezug zu unserem Ritual festgestellt werden, da dort der Grabherr mit einer Lotosblume in der Hand vor der Opferliste gezeigt wird. Doch scheinen auch diese Bilder nicht überzeugend darzulegen, daß in ihnen die Übergabe des Lotos unter dem Einfluß unseres Kurzrituals in den Bildschmuck gelangte.

Die Szenen, die in dem ermittelten Ritual auf die Übergabe des Lotos folgen, entsprechen weitgehend denen, die im großen Opferritual an die Übergabe des *šjk* (*Pyr.* 31c) anschließen. Daher war unser Text geeignet, gerade an dieser Stelle in das Ritual eingeführt zu werden.

¹) Kairo 20564.

²) H. W. MÜLLER, *Die Felsengräber der Fürsten von Elephantine*, (*ÄF* 9) 1940, Taf. 33.

Durch den Einschub wurden zwar 19 Stichworte der Opferliste verdrängt, jedoch diese bedeutungsmäßig durch den neuen, einst selbständigen Opfertext ersetzt.

Das Kurzritual, dessen Vermerke erschlossen werden konnten, erscheint nun auf dem Denkmal des Imenj-senbu im Louvre mit einer Spruchüberschrift, die auf eine Umdeutung des ursprünglichen Rituals schließen lassen. In ihr wird der Text als „Spruch der *nb-jmj*-Pflanzen eines jeden Tages, die zum Grab gebracht werden“, näher bestimmt. Der Gedanke, daß mit ihm weiterhin eine Opferhandlung verbunden ist, kommt durch den Zusatz im Titel noch klar zum Ausdruck. Doch scheint das ursprünglich selbständige Opferritual nicht mehr aus verschiedenen Handlungen zu bestehen. Es ist auf die Übergabe der *nb-jmj*-Pflanze reduziert, die offenbar das umfassende Speiseopfer vertritt.

Da sich der Spruchtitel zu dem alten Opfertext bei einer Niederschrift des Mittleren Reiches befindet, könnte er unter Umständen für die Interpretation des Textes von großer Bedeutung sein. Zur näheren Bestimmung des Titels hilft der Spruch 354 der Sargtexte weiter¹⁾, der sich auf zwei Särgen des Mittleren Reiches aus Berscheh, auf dem Sarg des *Gw* (B 2 L) und dem der *Z3t-Hd-htp* (B 3 C), befindet. Auch er trägt die Überschrift: „Spruch der *nb-jmj*-Pflanzen“. Der Text selbst bringt eine Variante zu *Pyr.* 28a—b und 29a und zu *Pyr.* 26a—b und 26f, die am Beginn des Opferrituals der Pyramidenzeit die Begleitsprüche zu den Reinigungen mit Weihrauch und *hzm*-Natron²⁾ bilden.

Nach der Aufstellung der Textgruppe, in die bei den Särgen B 2 L und B 3 C der „Spruch der *nb-jmj*-Pflanzen“ gehört, zeigt sich, daß mit ihm bei beiden Särgen eine Folge von Opfertexten eingeleitet wird, die den Empfang und Verzehr der Opfer in der Unterwelt für den Verstorbenen sichern soll. Die Spruchgruppe besitzt folgende Anordnung³⁾:

B 2 L	B 3 C	Sp.	Titel
(387)—388	(142)—146	351	Eines Mannes Mund ihm geben
(388)—389	147—150	354	Spruch der <i>nb-jmj</i> -Pflanzen
(389)—391	(150)—155	353	Spruch des sich des Wassers Bemächtigen
(391)—392	156—163	204	Nicht auf dem Kopf gehen in der Unterwelt
(392)—396	(163)—181	215	Nicht Kot essen und nicht Harn trinken in der Unterwelt

Aus der Abfolge der Opfertexte, von der hier nur der Beginn wiedergegeben wurde⁴⁾, ist der Zusammenhang zu erkennen, in dem der „Spruch der *nb-jmj*-Pflanzen“ steht. Er folgt auf einen Spruch, der die magische Zuweisung eines Mundes an den Verstorbenen enthält, und steht vor den Sprüchen, die die Aufnahme des Opfers schildern. Eine Verbindung zwischen Spruch 351 und 353, die über den Spruch 354 geht, liegt nur bei den Särgen B 2 L und B 3 C vor. Bei den übrigen Särgen des Mittleren Reiches, die die Sprüche 351 oder 353 besitzen, stehen diese jeweils in einem Zusammenhang, der eine engere Zusammengehörigkeit der beiden Sprüche ausschließt. Gewöhnlich folgen auf Spruch 351 Verklärungs- und Verwandlungssprüche. Vor Spruch 353 aber, der die Zuweisung des Wassers an den Verstorbenen enthält, befinden sich meist Sprüche, die den Empfang des Speiseopfers schildern.

¹⁾ CT. IV, 402.

²⁾ Vgl. OLZ 62, 1967, 133.

³⁾ Der Spruchgruppe gehen folgende Sprüche voraus: B 2 L: ... 175 — 176 — 706 — 388 — 109 — 217 — 207 — 707 — 708 — 617 — 709; B 3 C: 335 — 154 — 349 — 350.

⁴⁾ Es folgen: B 2 L: 218 — 359 — 228 — 352 — 257 ...; B 3 C: 228 — 173 — 174 — 352 — 257.

Speise und Trank bilden die Versorgung des Toten in der Unterwelt. Erst nachdem der Verstorbene mit den Speiseopfern zufriedengestellt wurde, bemächtigt er sich des Wassers¹⁾. Mit gutem Grund stehen deshalb auf den Särgen S 1 C, S 2 C und B 4 C vor Spruch 353 die Sprüche 431 bis 433, mit denen die Übergabe des Speiseopfers dem Empfang des Wassers vorangestellt werden²⁾. Eine ähnliche Folge liegt auf dem Sarg B 3 C in Z. 396—400 vor. Dort folgt auf den Spruch 218 mit der Überschrift „Geben des Brotes in Heliopolis“ der Spruch 359 als „Spruch des sich des Wassers Bemächtigen“.

Da der „Spruch der *nb-jmj*-Pflanzen“ bei den Särgen B 2 L und B 3 C vor einem Spruch steht, durch dessen Kraft sich der Verstorbene des Wassers bemächtigt, ist die Annahme erlaubt, daß analog zu den Fällen, in denen das Speiseopfer vor dem Wassertrank steht, mit ihm eine Übergabe des Speiseopfers vollzogen werden soll. Der Text des Spruches, der aus dem großen Opferritual der Pyramidenzeit stammt, würde dann stellvertretend für das Opferritual die Übergabe des Speiseopfers andeuten. Der gleichen Vorstellung ist man bereits bei dem „Spruch der *nb-jmj*-Pflanzen“ auf dem Denkmal des Imenj-senbu begegnet. Sie wird auch in Kap. 172 des Totenbuches vorliegen, wo es in anderem Zusammenhang heißt: „Seine Opfer sind die *nb-jmj*-Pflanzen.“³⁾

Zwischen dem Spruch 354 der Sargtexte aus Berscheh und dem Opfertext auf dem Denkmal des Imenj-senbu sind keine inhaltlichen Gemeinsamkeiten zu erkennen. Der Sargtext aus Berscheh bringt Auszüge aus zwei Reinigungsprüchen des Opferrituals, die auch im Mundöffnungsritual und im Tempelritual zu belegen sind⁴⁾. Der Text auf dem Denkmal des Imenj-senbu dagegen ist ursprünglich selbst ein abgeschlossenes Opferritual. Er enthält keine Reinigungsprüche, die mit denen des Sargtextes zu vergleichen wären. Ebenso wenig besteht bei beiden Texten zwischen dem jeweiligen Spruch und der Überschrift irgendeine ausdrücklich formulierte inhaltliche Beziehung. Während der Sargtext Verklärungen zur Weihrauch- und Natronreinigung bringt, besitzt der Text auf dem Denkmal des Imenj-senbu eine Reihe von Verklärungen der verschiedenartigen, im Ritual dargebrachten Opfergaben. In beiden Fällen ist der Titel, der die *nb-jmj*-Pflanzen nennt, sekundär an die Sprüche herangetreten. Die einzige Gemeinsamkeit zwischen beiden Texten beruht im Formalen. Sie stammen jeweils aus einem Opferritual, aus dem sie unter Auslassung der Ritualvermerke übernommen und mit einer Spruchüberschrift versehen wurden. In beiden Fällen wird durch die in der Überschrift genannten *nb-jmj*-Pflanzen auf eine reale Opferhandlung, die ein ausführliches Speiseopfer ersetzt, hingewiesen.

Die Bedeutung der *nb-jmj*-Pflanze für das Opferritual dürfte auf ihrem Wohlgeruch beruhen. Ihrem Duft wird die Wiederbelebung des Verstorbenen bei der Balsamierung zugeschrieben. Er bewirkt, daß der Tote zu atmen beginnt, die Augen aufschlägt und Ohren und Mund öffnet⁵⁾. Daneben findet sich jedoch im Balsamierungsritual noch eine weitere Anwendung der *nb-jmj*-Pflanze. Ehe die Hände, Finger und Beine des Verstorbenen mit Binden umwickelt werden, wird auf die Glieder zu einer Mischung von Salbe, Natron und Bitumen die Essenz der *nb-jmj*-Pflanze aufgetragen⁶⁾. Aber auch im medizinischen Bereich ist die *nb-jmj*-Pflanze be-

¹⁾ CT. III, 224/225c—226/227a; 243f—g.

²⁾ CT. V, 278—282.

³⁾ TB [NAVILLE] Kap. 172, 26; vgl. auch H. JUNKER, *Der große Pylon der Isis in Philä*, Wien 1958, 105; E. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou* 8, Kairo 1933, 136; H. BRUGSCH, *Thes. inscr. aeg.* 1, Leipzig 1883, 41.

⁴⁾ T. G. ALLEN, *Occurrences of Pyramid Texts (SAOC 27)*, Chicago 1950, 64f.

⁵⁾ S. SAUNERON, *Rituel de l'embaumement*, 1952, 19; Kairo 20564.

⁶⁾ DERS., *a. a. O.* 24.6.12; 26.9; 30.5; 32.1; 35.11/12; 43.5/6.

kannt¹⁾. Laut Rezept des Berliner medizinischen Papyrus 3038 soll bei der Behandlung einer Geschwulst ein Teil der *ḥb-jmj*-Pflanze, ein Teil Salz und ein Teil Honig zu einer Masse verrieben und der Patient damit verbunden werden²⁾.

Wesentliches Merkmal der *ḥb-jmj*-Pflanze, die unter allen Pflanzenarten im Balsamierungsritual am häufigsten genannt wird, scheint ihr Wohlgeruch zu sein³⁾. Ihre Frucht hat die Form einer Kugel⁴⁾, und mit ihrem Saft werden die Amulette des Djed-Pfeilers und des Isisblutes eingerieben⁵⁾. Noch ungeklärt allerdings ist, mit welcher uns bekannten Pflanze sie gleichzusetzen ist.

Durch die Untersuchungen an Mumien konnte festgestellt werden, daß bei der Mumifizierung sehr häufig die Hände, Finger und Füße, manchmal auch die Haare mit der Essenz einer Pflanze behandelt worden waren, die als das Hennakraut (*Lawsonia inermis*) bestimmt werden konnte⁶⁾. Diese Pflanze weist Merkmale auf, die denen der *ḥb-jmj*-Pflanze weitgehend entsprechen. Sie gilt als das Gewächs Ägyptens, das den stärksten Wohlgeruch bietet⁷⁾. Ihre Frucht hat die Form einer Kugel, und ihr Saft wird als Mittel zur Rotfärbung verwendet. Da das altägyptische Wort für das Hennakraut noch nicht bekannt ist, kann die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß mit der *ḥb-jmj*-Pflanze dieses sehr alte einheimische Gewächs bezeichnet werden sollte.

Nach einem Bericht des Nubiens S. A. HISSEIN, den H. SCHÄFER mitgeteilt hat⁸⁾, sind drei Verwendungsmöglichkeiten der Hennapflanze zu beobachten. Die erste beruht auf dem intensiven Duft der Blüten: „Was sie wertvoll macht und die Menschen zu ihr hinzieht, das ist ihr Duft, der das obere Ufer und den Raum vor den Palmen durchzieht. Und manchmal stecken die Frauen sie unter ihre Flechten oder legen sie in die Achselhöhle, um den Bockgeruch zu vertreiben.“⁹⁾ Die zweite Anwendung liegt in der Wirkung der Hennapflanze als rotes Färbemittel: Vor einem Fest wird Henna gekocht und angerührt. „Die Kinder und Frauen bestreichen ihre Hände und Füße, umwickeln sie mit Lumpen und legen sich schlafen. Wenn sie sich dann bei Tagesanbruch mit Wasser waschen und etwas Fett oder Wohlriechendes einreiben, dann werden sie wie eine glühende Kohle.“¹⁰⁾ Die dritte Verwendung beruht auf ihrer heilenden Wirkung „bei den Kranken, besonders bei denen mit Geschwüren“¹¹⁾.

Diese drei Anwendungsmöglichkeiten des Hennakrautes können parallel zu denen der *ḥb-jmj*-Pflanze gesetzt werden. Auf ihrem Wohlgeruch beruht die wiederbelebende Wirkung der Pflanze, die vor allem bei der Behandlung des Kopfes im Balsamierungsritual ausgenützt wurde. Dagegen wohl zur Färbung der Hände, Finger und Beine des Verstorbenen wurde sie bei der Balsamierung der Glieder herangezogen¹²⁾. Auch die dritte Verwendung der *ḥb-jmj*-

¹⁾ H. GRAPOW, *Grundriß der Medizin der Alten Ägypter* 5, Berlin 1958, 298 (= Bln 204); DERS., *a.a.O.* 4, H. 2, Berlin 1958, 127 (= Pap. Kairo 58027, 10 IV, A/B).

²⁾ DERS., *a.a.O.* 5, 1958, 412 (= Bln 53).

³⁾ S. SAUNERON, *Rituel de l'embaumement*, 1952, 19. 11.

⁴⁾ TB. Kap. 121 (= 13) T 2.

⁵⁾ TB. Kap. 155 T 1; Kap. 156 T 1.

⁶⁾ A. LUCAS-J. R. HARRIS, *Anc. Eg. Materials and Industries* 4, London 1962, 309f.

⁷⁾ L. KEIMER, *Die Gartenpflanzen im Alten Ägypten*, Berlin 1924, 51—55.

⁸⁾ H. SCHÄFER, *Nubische Texte im Dialekte der Kumúzi*, Berlin 1917, 123ff. Nr. 444.

⁹⁾ DERS., *a.a.O.* 125 Nr. 444. 31.

¹⁰⁾ DERS., *a.a.O.* 127f. Nr. 444. 65f.

¹¹⁾ DERS., *a.a.O.* 128 Nr. 444. 72.

¹²⁾ Nach H. BRUGSCH, *Aus dem Morgenlande*, 172, sollen die Hände und Füße der Mumie Ramses II. eine Henna-Färbung aufgewiesen haben. Vgl. dazu A. LUCAS-J. R. HARRIS, *a.a.O.* 310.

Pflanze würde parallel zum Gebrauch der Henna gehen. Als Heilmittel diene sie der Behandlung von Geschwüren.

Eine eventuelle Verwendung der *nb-jmj*-Pflanze als Färberkraut im Alten Ägypten könnte auch erklären, warum die beiden Amulette des Djed-Pfeilers aus Gold und des Isisblutes aus Jaspis mit dem Saft der Pflanze eingerieben wurden. Zu ihrer Eigenfärbung hinzu würden sie durch diese Behandlung noch eine weitere Rotfärbung erhalten.

Wie aus der Überschrift des Opfertextes auf dem Denkmal des Imenj-senbu zu entnehmen ist, ersetzt die tägliche Übergabe der *nb-jmj*-Pflanze eine reale Opferspeisung. Ihr belebender Wohlgeruch scheint zu genügen, um den Verstorbenen im Jenseits am Leben zu erhalten. Diese Anschauung beleuchtet ein wenig die altägyptischen Opferpraktiken. An Stelle einer reichen Mahlzeit wurden aus Sparsamkeit nur einige Blüten der wohlriechenden Pflanze dargebracht. Falls die Identifikation der *nb-jmj*-Pflanze mit dem Hennakraut richtig ist, würde hier die letzte Bemerkung des Nubiens S. A. HISSEIN passen. „Alte Leute sagen, die Henna gehöre zu den Düften des Paradieses. Und wer sie nicht im Hause hat, wird sie auch im künftigen Leben nicht haben. Aber ich antworte einem, der das sagt: Wenn einer sie in diesem Leben nicht gefunden hat, braucht er sie auch dort nicht.“¹⁾

¹⁾ H. SCHÄFER, *a. a. O.* 129, Nr. 444. 82—85.