

Abb. 1 Sarkophagdeckel des Merenptah

Die Inschrift auf dem äußeren Sarkophagdeckel des Merenptah

Von JAN ASSMANN

Zwei Sarkophagdeckel aus Rosengranit des Königs Merenptah befinden sich noch in seinem Grab im Tal der Könige¹⁾. Der innere mit der wunderbaren halbrundplastischen Skulptur des Königs steht in situ in der Sargkammer, während der gewaltige äußere Deckel in die davorliegende Kammer H gerückt ist. Er enthält auf den Seitenwänden innen und außen Auszüge aus dem Pfortenbuch, die MAYSTRE und PIANKOFF für ihre Edition benutzt haben²⁾. Auf der Oberseite befindet sich die hier mitgeteilte Inschrift, die bislang, soviel ich in Erfahrung bringen konnte, unbeachtet geblieben ist. Sie verdient nicht nur ihres ungewöhnlichen Umfangs und ausgezeichneten Erhaltungszustands wegen unser Interesse. Als „Hymne (*dmꜣ*) der Göttin Neith an den toten König“ stellt sie gattungsgeschichtlich und inhaltlich ein Unikum dar, auch wenn sie in zahlreichen Einzelheiten in der Topik der ägyptischen Totenliteratur verhaftet ist.

Auch aus anderen Gründen erschien mir eine Veröffentlichung der Inschriften und Darstellungen auf der Oberseite dieses Sargdeckels König Merenptahs lohnend. Die für die 18. Dynastie einigermaßen bruchlose Kette königlicher Sarkophage erlaubte es W. C. HAYES, in einer vorbildlichen Untersuchung die Typologie dieser Denkmälergattung in ihren Formen, Inschriften und Darstellungen aufzustellen³⁾. Für die Ramessidenzeit liegt eine solche Untersuchung nicht vor und läßt sich auch wohl nicht in gleicher Weise durchführen, da das Material nur bruchstückhaft auf uns gekommen ist und die Aufstellung typologischer Reihen zumindest nicht in dieser Geschlossenheit ermöglicht. Die drei Granit-Deckel König Merenptahs (zu den beiden im Grab aufbewahrten kommt als innerster ein ebenfalls halbrundplastisch skulptierter Deckel, der nach Tanis verschleppt worden ist)⁴⁾ stellen den reichsten und besterhaltenen Komplex ramessidischer Königssarkophage dar⁵⁾. Der äußere Deckel ist mit seinen Abmessungen ohne Zweifel einer der gewaltigsten Sarkophagdeckel, die überhaupt aus dem alten Ägypten auf uns gekommen sind⁶⁾.

¹⁾ Siehe PORTER-MOSS, *Bibl. I.* 2, 509. Zu dem nach Tanis verschleppten dritten Granit-Deckel des Merenptah s. n 4. Von einem innersten Sarkophag aus Alabaster befinden sich Fragmente im BM (Nr. 49739 *Guide*, 1924, 53).

²⁾ Siehe MAYSTRE-PIANKOFF, *Le livre des portes*, MIFAO 74, 1939, 1—6 usw., vgl. PM I. 2, 509.

³⁾ W. C. HAYES, *Royal Sarcophagi of the xviii.th Dynasty*, Princeton 1935.

⁴⁾ MONTEP, *La nécropole royale de Tanis II*, 111 fig. 45. Abmessungen: L 250 cm, B max. 125 cm. E. THOMAS, *The Royal Necropoleis of Thebes* (1966), 109 nimmt an, daß dieser ursprünglich für Merenptah hergestellte Sarkophag als innerster der drei Granitsarkophage gedient habe und von Theben nach Tanis verschleppt worden sei.

⁵⁾ Von keinem anderen König ist ein dreifacher Granitsarkophag bekannt. Doppelte Granitsarkophage haben Ramses III. (Louvre D 1: BOREUX, *Guide sommaire* 1932, I 109f.; Cambridge: CAH 1. Aufl., plates I, 146) und Ramses VI. (Fragmente eines inneren Sarkophagdeckels erwähnt E. THOMAS, *a. a. O.* 291 n. 61).

⁶⁾ Die Maße der beiden äußeren Sarkophagdeckel:

a) L 409 cm, B 220 cm

b) L 345 cm, B 150 cm

Vgl. damit die Abmessungen der anderen Königssarkophage in der Zusammenstellung von E. THOMAS, *The Royal Necropoleis of Thebes*, 289.

Die Inschriften und Darstellungen auf dem Deckel haben unter den übrigen Königsarkophagen der Ramessidenzeit keine Parallele. Hier wird zum ersten und einzigen Male eine einzige in waagerechten Zeilen fortlaufende Inschrift angebracht. Schrifttypologisch ist die Inschrift am ehesten einer Stele zu vergleichen, auch in ihrer engen Zugehörigkeit zu einer Szene, die allerdings nicht wie bei einer Stele über, sondern unter der Inschrift angebracht ist. Die Darstellung selbst zeigt ebenfalls engste typologische Verwandtschaft mit einer Stelenszene: der symmetrische, in einen Bogen passende Aufbau, die Flügelsonne und wohl auch das Himmelszeichen als oberer Abschluß, das die sonst bei Stelen den „Himmelsbogen“ symbolisierende Rundung vertritt⁷⁾. Nicht zu einer Stele paßt allerdings die das Ganze umgebende

⁷⁾ Vgl. W. WESTENDORF, *Altägyptische Darstellungen des Sonnenlaufs auf der abschüssigen Himmelsbahn*, MÄS 10, 1966; besonders 24–34, 44–47, 59f.

WESTENDORF geht in seiner Arbeit zwar nicht so weit, jeden runden Stelengiebel als Symbol des Himmels zu deuten, sondern nimmt nur Beispiele „abschüssiger“ Bögen für eine solche Symbolfunktion in Anspruch. Mir scheint aber nach den überzeugenden Darlegungen WESTENDORFS der Schluß auf der Hand zu liegen, daß man den abgerundeten Stelengiebel grundsätzlich, ob „abschüssig“ oder nicht, als Symbol des Himmelsbogens ansehen muß.

Der Text

Metrische Umschrift (nach den von G. FECHT aufgestellten Regeln)

25	7	3	2	(3) <i>dw³-wsjr-njswt</i> (<i>Mrj-jmn b³-n-r^{cw}</i>)
			3	(3) <i>z³-r^{cw}</i> (<i>Mrj-n-pt^h htp-hr-m³t</i>)
			3	(3) <i>rnm-dt.f jn-mwt.f Njt</i>
	4	2	(3) <i>jnd-hr.k z³.j Wsjr</i>	
		2	(2) <i>njswt nb-t³wj</i>	
		2	(2) (<i>Mrj-jmn b³-n-r^{cw}</i>)	
		2	(3) <i>z³-r^{cw}</i> (<i>Mrj-n-pt^h htp-hr-m³t</i>)	
25	6	3	(2) <i>jnk-mwt.k zt-nfrw.k</i>	
		2	(2) <i>jwr.j-jm.k tp-dw³jjt</i>	
		2	(3) <i>sms.j-tw m-R^{cw} m-mšrw</i>	
	3	2	(2) <i>hnhn.j-tw jw.k-hr-s³.j</i>	
		2	(2) <i>w^tz.j-s^ch.k ^cwj.j-hr.k</i>	
		2	(3) <i>hnm.j-nfrw.k zt r-zt</i>	
18	2	2	(2) <i>q.k-jm.j qnj.j-sšmw.k</i>	
		2	(2) <i>mwt.k-jm.j h³pt.s^a-bz.k</i>	
	6	2	(2) <i>jb.j-hn^c.k m-jmjt-pr.k</i>	
		2	(2) <i>sdd.f-n.k m-hntj-hnw^b-mwt</i>	
	4	2	(2) <i>r³.j-sp^dw hr-s³ht-b³.k</i>	
		2	(2) <i>hk³w.j m-z³w-^cwt.k</i>	

a) *h³pt.s*: möglich ist auch die Annahme einer Verschreibung von $\overline{\text{—}}$ für $\overline{\text{—}}$ und die Lesung *h³pt*, vgl. x).

b) Die Lesung von $\overline{\text{—}}$ als $\overline{\text{—}}$ „Kasten“ ist ganz unsicher.

Uroboros-Schlange, die eher zu einem Sarg gehört und ebenso auf dem Zweiten Deckel des Merenptah wiederkehrt. Die Ikonographie der ramessidischen Sarkophage weist dafür zwar keine exakte Parallele, aber doch gewisse Anklänge auf⁸⁾.

Die eigentümliche Form der Inschrift mit ihrer stelenartigen Bezogenheit auf eine Darstellung sowie der für die Zeit und das Material typische und nicht immer unproblematische Schriftstil empfahlen eine Veröffentlichung der Inschrift in Facsimile. Wir haben dafür Durchreibungen verwendet, bei deren Herstellung mir der Grafiker H. B. BAERENZ geholfen hat. Die Durchreibungen dienten als Grundlage einer Zeichnung, deren figürliche Partien wiederum H. B. BAERENZ verdankt werden. Die Pause wurde auf fotomechanischem Wege auf den Maßstab 1 : 10 verkleinert (Abb. 1).

⁸⁾ Auf den Sarkophagen von Ramses III. und IV. ist der König in der Umarmung von Isis und Nephthys und zwischen zwei anbetenden Schlangen mit Kronen und Menschenkopf dargestellt. Sehr viel näher scheint dem Sinn der Schlange auf dem äußeren Deckel des Merenptah jedoch eine Stelle aus dem Setna-Roman zu kommen, wo von einem Text die Rede ist, der von einer „Schlange der Unendlichkeit“ umschlossen wird (Setne III, 19/20. 30—33, s. GRIFFITH, *Stories of the High-Priests of Memphis*, 22, m. A. zu l. 20).

Übersetzung

Den Osiris, König (Geliebt von Amun, Ba des Re),
Sohn des Re (Geliebt von Ptah, mit Wahrheit befriedigt) anbeten,
seinen Leib umhegen⁽¹⁾ seitens seiner Mutter Neith.

Gegrüßet seiest du, mein Sohn Osiris,
5 König, Herr der beiden Länder,
(GvA, BdR),
Sohn des Re (Merenptah, mWb)!

Ich bin deine Mutter, die ‚deine Schönheit‘⁽²⁾ säugt⁽³⁾,
ich werde schwanger mit dir am Morgen,
10 und ich gebäre dich als Re am Abend⁽⁴⁾.

Ich trage⁽⁵⁾ dich, und du bist auf meinem Rücken,
ich hebe deine Mumie empor, und meine Arme sind unter dir,
ich vereinige mich mit ‚deiner Schönheit‘ in jedem Augenblick⁽⁶⁾.

Du trittst in mich ein, und ich umfange dein Bild,
15 dein Sargkasten⁽⁷⁾ bin ich, daß er deine geheime Gestalt verberge.



Mein Herz ist mit dir als deine Hausurkunde⁽⁸⁾,
es spricht zu dir als ‚Der vor dem Kasten der Nut‘⁽⁹⁾.

Mein Mund ist wirksam (‚scharf‘) bei der Verklärung deines Ba,
mein Zauber ist der Schutz deiner Glieder.

16	8	6	4	2	[(2) <i>dj.j-n.k c.j</i>				
				2	[(2) <i>prj.k r-brt</i>				
			2	2	[(2) <i>h^cjuj-tw m-jmjt-w^crtj.j</i>				
				2	[(2) <i>jrj.k-c^hw r-jmjt-w-c^hwj.j</i>				
		2	2	[(2) <i>jmh.k-jm.j nsb.j-h^cw.k</i>					
			2	[(2) <i>jrj.j-w^cbw.k m-fdt-h^cw.j</i>					
		16	8	6	4	2	[(2) <i>nm^c.k-tw hr-nmnt-jmjt.j</i>		
						2	[(3) <i>jrj.j-n.k hrt m-jmt.j</i>		
					2	2	[(2) <i>hr^c-n.k m-psd.j</i>		
						2	[(3) <i>jrj.j-n.k z³tw m-h^t.j</i>		
				3	3	2	[(3) <i>jmju-nwt.j^a m-n^trw m-z³w.k</i>		
						2	[(2) <i>gg^tj.j-n.k m-sntj</i>		
				2	2	2	[(2) <i>r-jrt-z³w.k m h^kz</i>		
						2	[(3) <i>jth.j-n.k t³w m-s^rtj.j</i>		
				2	2	2	[(3) <i>nšp.j-n.k mhjt^e m-bb.j</i>		
						2	[(3) <i>msht.j^l rnut.j^l m-h^t.k</i>		
2	2			2	[(2) <i>hnmw.j^l hr-sqd-d^t.k</i>				
				2	[(3) <i>hr-whm-n.k mswt m-nhb-wr</i>				
17	6			6	4	2	[(3) <i>ntf^e.k-rsj wnj.j-n.f w³wt</i>		
						2	[(3) <i>jnj.j-n.k jmntj r-st.f</i>		
					2	2	[(3) <i>sšm.j-n.k jtn r-hnj.j</i>		
						2	[(2) <i>čpp-čhmv.fⁿ hr-šnbt.k</i>		
		12	6	6	4	2	[(2) <i>j^cb.j-h^cw.k s³q.j-rdw.k</i>		
						2	[(2) <i>jnq.j-juwf.k d³r.j-hw³w.k</i>		
					2	2	[(3) <i>wsjr-njswt (Mrj-jmn b³-n-r^cw)</i>		
						2	[(3) <i>z³-r^cw (Mrj-n-pt^h htp-hr-m³ct)</i>		
				2	2	2	[(2) <i>sk.j-b³w.k j^ch.j-rmw^t.k</i>		
						2	[(3/2) <i>čd.j-ct.k (-) dmd.tj hr-snnwt.s</i>		
				17	6	6	4	2	[(2) <i>w^tj.j-tw m-hmt-t³jt</i>
								2	[(3) <i>tm.j-tw qd.j-tw m-R^cw</i>
							2	2	[(2) <i>w^tz.j-tw hr-cwj.j</i>
								2	[(2) <i>h^cj.j hr-tp.k</i>
						2	2	2	[(3) <i>whm.j-n.k jrw m-j^crt</i>
								2	[(2) <i>jrj.j-hprw.k mj-nb-stwt</i>

c) Das Zeichen \frown scheint von dem Wort *hrt* „Oberlippe“ zu stammen, das aber hier keinen Sinn gibt und zu dem das Haus-Det. schlecht paßt. Vielleicht hat ein überlanges \circ t in einer Vorlage Anlaß zu einem Lesefehler gegeben. Der senkrechte Strich neben \square könnte die 1. Ps. Sg. vertreten (vgl. in derselben Zeile zweimal nach *jrj*).

d) Die dem Ausdruck *jmju-nwt.j* folgenden vier Horussöhne bieten ein schönes Beispiel differenzierter Determinierung (vgl. VAN DE WALLE, FS GRAPOW 366—378). Das Zeichen der sitzenden Frau nach *nwt*, das ich als Suffix 1. Sg. lese, kann auch Det. zu *nwt* sein.

- 20 Ich gebe dir meine Hand,
 (daß) du aufsteigst zum Himmel.
 Du bist erschienen zwischen meinen Beinen⁽¹⁰⁾,
 du findest („machst“) einen Standort zwischen meinen Hörnern⁽¹¹⁾.
 Du saugst an mir, ich lecke deine Glieder⁽¹²⁾,
 25 ich mache deine Reinigung mit dem Schweiß meiner Glieder⁽¹³⁾.
 Du legst dich nieder auf der Bahre, die ich bin;
 ich mache für dich den Himmel mit meiner (*jmt*)⁽¹⁴⁾;
 (Ich)  (*hr*) für dich⁽¹⁵⁾ an meinem Rücken,
 ich mache für dich den Erdboden an meinem Bauch.
- 30 Meine „Nutbewohner“ sind deine Schutzgötter⁽¹⁶⁾.
 Meine Nieren⁽¹⁷⁾ gehören dir als das Schwesternpaar,
 um deinen Schutz zu bereiten mit (ihrem) Zauber.
 Ich führe dir Luft zu⁽¹⁸⁾ aus meiner Nase,
 ich atme für dich den Nordwind aus mit meiner Kehle.
- 35 Mein „Geburtsiegel“ und meine „Aufzucht“ sind bei dir,
 mein „Chnum“ baut (auf der Töpferscheibe) deinen Leib (*dt*),
 indem er dir die Geburt wiederholt als Große Lotosknospe⁽¹⁹⁾.
 Du atmest⁽²⁰⁾ den Südwind, ich öffne ihm den Weg,
 ich bringe dir den Westwind an seinen Platz.
- 40 Ich führe dir die Sonne herauf an meiner Haut⁽²¹⁾,
 ihr Bild zieht vorbei an deiner Brust⁽²²⁾.
 Ich vereinige deine Glieder, ich halte deine Ausflüsse zusammen,
 ich umfange dein Fleisch, ich vertreibe deine Verwesungsflüssigkeit,
 Osiris König (GvA, BdR)
- 45 Sohn des Re (Merenptah, mWb)!
 Ich fege deine  (*b3w*)⁽²³⁾ ab, ich wische deine Tränen ab,
 ich heile⁽²⁴⁾ (jedes) Glied von dir, indem eins mit dem anderen vereint ist.
 Ich umwickle dich mit der Kunst der Webgöttin,
 ich vollende dich, ich baue dich als Re⁽²⁵⁾.
- 50 Ich hebe dich empor auf meinen Armen⁽²⁶⁾,
 ich erscheine auf deinem Haupt;
 ich wiederhole für dich (meine) Gestalt als Uräus,
 ich mache deine Gestalt wie die des Herrn der Sonnenstrahlen.

e) Die Form des Zeichens *mh* ist etwas verunglückt. An der Lesung dürfte jedoch kein Zweifel bestehen.

f) Die Lesung der sitzenden Frau als Suff. I. Sg. ist sicher, da die vorausgehenden Wörter bereits ein Determinativ haben. Doppeldeterminierung scheidet zumindest für *Hnmw* aus.

g) Das Det. zu *ntf* (Mund mit 3 Tropfen?) ist mir unklar.

h) Das Det. zu *hm* soll wohl die liegende Mumie darstellen.

			(3) <i>st̄3.j-n.k n̄trw m-h̄f̄3w</i>
	5	2	(3) <i>jw-n.k R̄cw h̄pt.f-tw</i> (2) <i>jrj.f-sh̄mw hr-tjt.k-špsjt</i>
		2	(3) <i>h̄3jj.f-hr.k dj.f-n.k s̄špw</i> (2) <i>sh̄d-j̄3mw.f¹⁾ qrrtjw</i>
	7	2	(2) <i>dj.j-nbj-n.k jfdwt-špswt</i> (2) <i>tk̄3.sn r-w̄3t.k-nbt</i>
		2	(3) <i>hsf.sn-n.k h̄ftjw.k r̄cw-nb</i> (2) <i>sh̄m.sn-sbjw d̄w-qd</i>
		3	(2) <i>dj.j-tw hr-s̄3.f</i> (2) <i>n-nhp.f m-^c.k</i> (2) <i>jm.k-ftw-br.f dt</i>
	24	4	(3) <i>jnj¹⁾.j-n.k drt h̄3t^{k)}</i> (2) <i>z̄ššw.sn mnjw̄t.sn-r.sn</i>
		2	(3) <i>mr¹⁾.sn-n.k fnt hr-tp.k</i> (2) <i>sh̄.sn-n.k m-h̄j̄3wj^{m)}</i>
	10	2	(2) <i>dj.j-s̄dm.k-h̄3wt n-3st</i> (2) <i>sb̄hw n-jrjt-njswt-wrtⁿ⁾ (?)</i>
		6	(3) <i>rmj.s-n.k cwj.s hr-m̄3st.s</i> (2) <i>h̄ft-hr-h̄3t.k hr-nnmt</i>
	17	2	(2) <i>dj.j-j̄3kb-n.k Nbt̄hwt</i> (3) <i>nbb.s r-^c n-hrw.s</i>
		2	(3) <i>dj.j-sntj r-tp-^c(.k r)-rdwj.k (?)</i> (2) <i>n-dj.j-w^cj^{o)}.k n-dj.j-ns (?)^{v)}.k</i>
		7	(2) <i>rwj.j-nnjw.k dr.j-wrdw.k</i> (2) <i>h̄sr.j-qdt m-ntrwtj.kj</i> (2) <i>n̄hm.j-nmw m-jtnwj.kj</i>
		2	(3) <i>dj.j-sdd-n.k sntj m-s̄h̄w</i> (2) <i>m-dw̄3w n-shrjt-jb.k</i>

i) Das *f* nach *j̄3mw* ist wahrscheinlich nachträglich eingefügt.

j) Das Zeichen \curvearrowright unter *jn* verstehe ich nicht.

k) Im Falle der Klageweiber mit Vogelnamen ist das Doppeldeterminativ gerechtfertigt. Die Lesung „meine *dr̄t*, meine *h̄3t*“ ergibt keinen guten Sinn. Mit V. 54 verläßt die Aufzählung die „Eigensphäre“ der Göttin und geht zu Wesenheiten über, die nicht mehr mit Suffix der Göttin unterstellt werden.

l) Das Zeichen *mr* ist etwas verunglückt, aber die Lesung ist sicher.

m) Die Lesung des Zeichens \heartsuit *h̄j̄3* wird gesichert durch CT I 74g; I 248b.

n) An der Lesung der einzelnen Zeichen besteht kein Zweifel. Eine Lesung $\overline{\text{I}}$ *snt* ist nicht möglich.

o) Die Form des Zeichens \blacktriangleright ist ungewöhnlich.

p) In der Gruppe $\overline{\text{I}}$ verbirgt sich möglicherweise das Wort *dws* „verleumden“ (Wb. V 552.6). Eine Entscheidung zwischen \curvearrowleft *ns* und \curvearrowright *d* ist nicht zu fällen.

Ich führe dir die Götter vor⁽²⁷⁾ in Huldigung:

55 Re kommt zu dir, dich zu umarmen⁽²⁸⁾,
er läßt sich nieder⁽²⁹⁾ auf deinem erlauchten Bild;

er leuchtet auf dir, er gibt dir Licht,
sein Glanz erhellt die Höhlenbewohner⁽³⁰⁾.

Ich veranlasse, daß ‚die vier Edeldamen‘ für dich brennen,
60 daß sie dir leuchten auf allen deinen Wegen,

daß sie dir deine Feinde abwehren Tag für Tag,
daß sie den Rebellen vertreiben, den Böartigen⁽³¹⁾.

Ich setze dich auf seinen Rücken,
er entkommt dir nicht⁽³²⁾.

65 Es soll dich nicht ekeln (?) auf ihm ewiglich⁽³³⁾.

Ich bringe dir die beiden Weihen (*ḏrt* und *ḥꜣt*)⁽³⁴⁾
mit ihren Sistrren und Halsketten⁽³⁵⁾.

Sie binden⁽³⁶⁾ dir das Kopftuch⁽³⁷⁾ um deinen Kopf,
sie schlagen für dich auf die beiden Bleche⁽³⁸⁾.

70 Ich lasse dich die Klagen des Isis hören,
die Schreie⁽³⁹⁾ der ‚Großen Königsmacherin‘ (?)⁽⁴⁰⁾;

sie weint um dich, ihre Arme um ihre Knie (geschlungen)⁽⁴¹⁾,
vor deinem Leichnam auf der Bahre.

Ich veranlasse, daß Nephthys um dich klagt,
75 sie jammert, so laut ihre Stimme ist.

Ich stelle (dir) die beiden Schwestern zu Häupten und zu Füßen⁽⁴²⁾,
ich lasse nicht zu, daß du einsam bist und lasse nicht zu, daß du (*ns*) bist.

Ich vertreibe deine Mattigkeit, ich entferne deine Müdigkeit,
ich verscheuche den Schlaf aus deinen ‚beiden Göttinnen‘

80 und nehme den Schlummer fort aus deinen ‚beiden Gestirnen‘^{(43), (44)}.

Ich veranlasse, daß die beiden Schwestern zu dir sprechen in Verklärungen,
in Hymnen zur Besänftigung deines Herzens.

28	10	8	4	2	(3) <i>wsjr-njswt</i> (<i>Mrj-jmn b3-n-rw</i>)		
					(3) <i>z3-rw</i> (<i>Mrj-n-ptb htp-br-m3ct</i>)		
					2	(3) <i>jnj.j-n.k Šw hr-b3.f-špsj</i>	
						(2) <i>wmn.f r-gs.k-jmntj</i>	
					2	(3) <i>hntj.f hdj.f^q m-hmw-h.t.k</i>	
						(3) <i>prj.f c q.f m-šrtj.kj</i>	
					4	2	(3) <i>jz.j.j-n.k Gbb m33.f-tw</i>
							(3) <i>dj.j-dd.f-,,z3.j-wr“-jr.k dd.f-jr.k ,,jw-n.f-j3wt.j“</i>
					2	(2) <i>dw-dw šw-šwj</i>	
						(3) <i>jtj m-jwb n-hrw.f</i>	
13	9	5	4	2	(3) <i>Gbb dd.f hft-Wsjr</i>		
					(2) <i>m-bc-h-c-psdt jtrtj</i>		
					2	(3) <i>,,jw.j-rb.kwj šhrw n-msw.j</i>	
						(2) <i>šz3-z m-prt-hnt.f</i>	
					3	(2) <i>jw-m3c-hrw n-Wsjr</i>	
						2	(3) <i>njswt</i> (<i>Mrj-jmn b3-n-rw</i>)
					(3) <i>z3-rw</i> (<i>Mrj-n-ptb htp-br-m3ct</i>)		
					4	(2) <i>hkn.f-tw m-njswt-ntrw</i>	
						2	(3) <i>jw-d3t jmntt m-c.f</i>
					(3) <i>jw-t3wj n-z3.f Hrw</i>		
2	(2) <i>m3c-hrw m-stj.k-šm^r</i>						
	2	(2) <i>zhw-n.k-st^s) Dhwtj</i>					
(2) <i>r-mjtt m-dd-Rw-jtmw</i>							
5	3	2	(3) <i>cš.j-n.k mwt.k Nwt</i>				
			(2) <i>Tfwt^t) r^u-gs.k-j3btj</i>				
(3) <i>□^v sn-cwj.sn-br.k m33.sn-js z3.sn-jm.k</i>							
2	(2) <i>dj.j-pzš-(sj)^w mwt.k-hr.k</i>						
	(2) <i>dj.j-hnm.s-tw m-hnmt-wrt</i>						

q) Das unförmige Zeichen nach *hdj* ist wohl als Ausplatzung von Δ zu verstehen.

r) Das Zeichen hinter *šm* sieht wie \uparrow *qd* aus. Die Lesung als Buchrolle und Det. zu *šm* ist aber wohl in Anbetracht der vielen anderen ungenauen Schreibungen nicht unmöglich.

s) Das *r* ist offenbar nachträglich eingefügt.

t) Das Zeichen \blacktriangledown *mw* in *tfwt* sieht durch Ausplatzungen (?) wie ein umgekehrter Rinderkopf aus: \blacktriangledown .

u) Das sinnlose \triangle der Inschrift ist in \ominus *r* zu emendieren.

v) Ein Verbum *phb* (?) ist dem *Wb.* unbekannt. Die Gruppe steht wohl für *psb* ($\text{mw} < \text{ps}$) *Wb.* I 550. 16–18, das vielleicht hier so etwas wie „ineinander verschlingen“ bedeutet. Das *b* davor gehört wohl zu *j3btj*.

w) Nach *pzš* (wie meist im NR für alt *pšš*) ist das reflexive Pronomen ausgefallen.

Osiris König (GvA, BdR),
Sohn des Re (Merenptah, mWb)!

85 Ich bringe dir Schu mit seinem erlauchten Ba⁽⁴⁵⁾,
daß er an deiner rechten Seite bleibe;

Er fährt auf und ab in deinem Leib,
er geht aus und ein in deinen Nasenlöchern.

Ich bringe dir Geb, um nach dir zu sehen⁽⁴⁶⁾,
90 ich gebe, daß er von dir sagt: „mein ältester Sohn“, daß er von dir sagt: „ihm gehört mein
„Schlecht ergehe es dem Schlechten, Mangel erleide der Mangelhafte“⁽⁴⁷⁾, [Amt!“
„gepackt von der Vernichtung, nicht gebe es seinen Lebensunterhalt!“

Geb, er sagt zu Osiris
in Anwesenheit der Neuheit und der beiden Landeskapellen:

95 „Ich kenne die Verfassung meines Kindes,
(denn) ein Mann soll Bescheid wissen über das, was aus ihm hervorgegangen ist⁽⁴⁸⁾.

Die Rechtfertigung gehört dem Osiris
König (GvA, BdR)
Sohn des Re (Merenptah, mWb).

100 Er preist dich als König der Götter.

Unterwelt und Westen sind in seiner Hand,
während die beiden Länder seinem Sohne Horus gehören,
gerechtfertigt als dein bevollmächtigter (?) Stellvertreter⁽⁴⁹⁾.“

Thot schreibt es für dich auf
105 entsprechend dem, was Re Atum sagt⁽⁵⁰⁾.

Ich rufe dir deine Mutter Nut
und Tefnut an deine linke Seite.

sie schlingen (?) ihre Arme um dich, sie erkennen ihren Sohn in dir⁽⁵¹⁾.

Ich veranlasse, daß deine Mutter sich über dich breitet,
110 ich veranlasse, daß sie sich mit dir vereint als *hnm-t-wrt*⁽⁵²⁾.

25	9	5	3	2	(2) <i>sdd.j-jr.k sdd.j-jr.k</i>					
					(2) <i>jnk-Njt mrrt-hm.k</i>					
					(2) <i>dj.j-phrr.k hntj-brt</i>					
					(2) <i>m-hprw.k-nfr n-s3h</i>					
					(2) <i>dj.j-spdt m-z3-h3.k</i>					
					4	2	(3) <i>jn.j-n.k Hrw dw3.f-tw</i>			
							(2) <i>s3e.j-tw dj.j-mdw.f-hn3.k</i>			
					2	2	(2/3) <i>jnj.f-n.k hftjw.k(-)sqrj</i>			
							(2) <i>htm.f-sw-br.k dt</i>			
					10	6	2	2	2	(3) <i>jw-n.k b3w-P Nhn</i>
(3) <i>jrj.sn-n.k hmw z3p-jfdw</i>										
(2) <i>Jmnt-mntj hr-e.k</i>										
(3) <i>Sbkwj smwj m-z3.k</i>										
(2) <i>sntj-h3w hr-tp.k</i>										
(2) <i>mkj.sn-h3w.k m-s3hw.s(n)x1</i>										
4	2	2	2	2						(2) <i>h3j.k-n(j) (?) r-gs-Njt</i>
										(3) <i>rmn-(t)w3y) psdt hr-sp3</i>
2	2	2	2	2						(2) <i>hwt-njt-mntj hr-s3t3w.k</i>
										(3) <i>hfnw m-h3pw n-k3.sn</i>
6	3	2	2	2	(3) <i>n.j-n.j z3.j2) jmn-rn.f (?)</i>					
					(2) <i>Wsjr njswt-n3rw</i>					
					(3) <i>dj.k-wn-wsjr-njswt (Mrj-jmn b3-n-r3w)</i>					
					(3) <i>z3-r3w (Mrj-n-pt3 h3p-br-m33t)</i>					
					(2) <i>m-s3msw n-n3r-3</i>					
					(3) <i>n3rw-d3t m-z3-h3w.f hr-s3r-hftjw.faa);</i>					

x) Statt $s(n)$ ist möglicherweise \approx zu lesen, vgl. a).

y) Vor $e w$ ist $\circ t$ ausgefallen.

z) Die Dualstriche über z^3 sind sicher.

aa) Die Schreibung von *hftjw.f* wird verständlich durch den Vergleich mit der Schreibung desselben Wortes am Anfang von Z. 24, wo dem Steinmetzen mehr Platz zur Verfügung stand. Die beiden Zeichen über dem *f* sind das „schlechte Paket“ und die durch Ausplattung des Steins zu einem Zeichen zusammengelaufenen Pluralstriche.

Erläuterungen zur Übersetzung

(1) Zu dem ganzen im Verb *rmn* anklingenden Bedeutungskomplex vgl. den Aufsatz von A. HERMANN, *Das Kind und seine Hüterin*, MDIK 8, 171 ff.

(2) *nfrw.k* fungiert hier wie in V. 13 als Umschreibung für *tw* „dich“; da aber gerade die Vorstellung des Säugens durch eine göttliche Mutter im Königsdogma verankert ist⁹⁾, könnte

⁹⁾ Vgl. hierzu die Arbeiten von LECLANT, *INES* 10, 123 ff. und *Proc. of the XI.th International Congress for the History of Religion Tokio* 1958, 135 ff., s. a. *BiOr* 18, 1961, 138 und M. MÜNSTER, *Untersuchungen zur Göttin Isis*, *MÄS* 11, 1968 (im folgenden abgek. „*Isis*“), 142 f.

Ich spreche zu dir, ich spreche zu dir,
ich bin Neith, die Deine Majestät liebt!

Ich veranlasse, daß du umläufst an der Spitze des Himmels
in deiner schönen Gestalt als Orion,

115 und ich gebe Sothis zum Schutz hinter dich⁽⁵³⁾.

Ich bringe dir Horus, daß er dich anbete,
ich richte dich auf, ich veranlasse, daß er mit dir spricht.

Er bringt dir deine Feinde als Gefangene,
er vernichtet sie unter dir ewiglich⁽⁵⁴⁾.

120 Die Seelen von Buto und Hierakonpolis kommen zu dir,
sie machen dir vierfache *hmn*-Akklamationen⁽⁵⁵⁾.

Amaunet bleibt unter deinem Wink⁽⁵⁶⁾,
die beiden Sobeke, die Krokodilsbrüder, sind dein Schutz⁽⁵⁷⁾.

Das Schwesternpaar ist erschienen auf deinem Haupt,
125 sie schützen deine Glieder mit ihren Verklärungen⁽⁵⁸⁾.

Du erscheinst (mir?) an der Seite der Neith,
die Neunheit trägt dich auf der Sänfte⁽⁵⁹⁾.

Der Neith-Tempel⁽⁶⁰⁾ bleibt auf deinen „Geheimnissen“⁽⁶¹⁾,
Hunderttausende von Opfern sind da für ihren Ka.

130 Zu mir, zu mir (?)⁽⁶²⁾, mein Sohn⁽⁶³⁾, *Jmn-rn.f* (mit verborgenem Namen),
Osiris, König der Götter!

Du mögest geben, daß Osiris König (GvA, BdR),
Sohn des Re (Merenptah, mWb) währt
im Gefolge des Großen Gottes,

135 indem die Götter der Unterwelt den Schutz seiner Glieder bilden und seine Feinde nieder-
[werfen.]

auch die spezielle Bedeutung von *nfrw* als „Königsmacht“ (oder ähnlich) mitgemeint sein, die M. MÜNSTER in durchaus vergleichbaren Kontexten erschlossen hat¹⁰⁾.

(3) Zu *3tt*¹¹⁾ vgl. BM 32 (Sarg der Anchesneferibre) § Xa¹²⁾:

jnk mwt(.t) Nwt wnn.j m 3.t
jnk 3(t)w(t).t mnt(.t) rnm.t

„Ich bin deine Mutter Nut, ich währe zu deinem Schutz,
ich bin deine Amme, die dich säugt und aufzieht.“

¹⁰⁾ *Isis* 143—145.

¹¹⁾ Siehe dazu POSENER, *RdE* 15, 127f.

¹²⁾ Ed. SANDER-HANSEN, *Die religiösen Texte auf dem Sarg der Anchesneferibre*, 142.



(4) Die Aussage ist höchst paradox. Re ist als Sonne von allen Himmelskörpern der einzige, der gerade nicht „am Morgen empfangen und am Abend geboren wird“, sondern umgekehrt. Eine versehentliche Verwechslung anzunehmen, geht wohl nicht an. Es muß sich entweder um eine jenseitlich-unterweltliche Geburt des Königs als „Nachtsonne“ handeln, womit möglicherweise der Mond gemeint ist (s. ASSMANN, *Liturgische Lieder an den Sonnengott*, 309) oder um eine bewußt paradoxe Formulierung (coincidentia oppositorum), vgl. dazu meinen Aufsatz in *MDIK* 28.2.

(5) Ein Verb *hnbw*, dessen Bedeutung in der Richtung von „tragen“ liegen muß, ist im *Wb.* nicht belegt. Vom gleichen Stamm ist wahrscheinlich das Wort *hnbmw* gebildet, das in den *CT* belegt ist und eine Barke bezeichnet¹³).

(6) $3t r 3t = m 3t r 3t$ ¹⁴), vgl. pLouvre E 25550 ed DE CENIVAL, *RdE* 18, 1966, 17, fig. 4 l. 5 und p. 20 (m); besonders klar auf einem späten Sarg in Kairo¹⁵): *psš.tn n.f grh m 3t r 3t* „teilt ihm die Nacht ein von Augenblick zu Augenblick“ (an die Schutzgötter der Stundenwache). Auch ohne *m* belegt in einem unpublizierten Text aus Theb. Grab 194.

(7) Ein Wort *mw*, mit dem Kasten det., ist dem *Wb.* unbekannt. Zu der Bedeutung „Sargkasten“ vgl. Schott, *RdE* 17, 1965, 81¹⁶).

(8) Zum *jmjt-pr* vgl. die Monographie von MRSICH, *Untersuchungen zur Hausurkunde des AR*, *MÄS* 13 (1968). Die Hausurkunde vermittelt Verfügungsgewalt über ein Vermögen, das sie im Einzelnen aufzeichnet. Sie spielt auch in der Mythologie eine Rolle. Die Königsherrschaft über die beiden Länder wird dem göttlichen Erben, meist Horus, aber auch Schu als Sohn des Re¹⁷) in Form eines *jmjt-pr* übereignet, das Thot geschrieben hat¹⁸) oder das auf einem Barren von Erz eingraviert ist¹⁹). Wenn im vorliegenden Text das Herz der Göttin Neith für den toten König diese Funktion ausüben soll, dann läßt sich die ungewöhnliche Aussage wohl nur so verstehen, daß der König mit dem Besitz dieses Herzens die Verfügungsgewalt über alles erhält, was dieses Herz, d.h. das Bewußtsein der Göttin Neith, „aufzeichnet“²⁰).

(9) Die Übersetzung ist ganz unsicher. Man erwartet eher ein Objekt zu *sdd*, also etwa *jmjt hnw nwt* oder *ntt m hnw nwt* „was im Kasten der Nut ist“. Nun ist das merkwürdige  als „Kasten der Nut“ ohnehin fraglich. Der Ausdruck „Kasten der Nut“ scheint nur in indirektem Gen. und mit entsprechendem Det. () belegt²¹). Vielleicht ist *m hntj hnw nwt* in *ntt m hnw nwt* „was im Inneren der Nüt ist“ zu emendieren. Der Himmel bzw. die Göttin Nut

¹³) *Wb.* II, 496. 4; BARGUET, *Le livre des morts*, 41 n. 1; *CT* VII 245 g, 245 l, V 262a/b, 290k/l; III 56f.; VI 66t; mit „schlagendem Mann“ und/oder „sitzendem Gott“ det.: VI 306e/f; VII 119e und g.

¹⁴) *Wb.* I, 1. 19; vgl. auch *m nw r nw*, *Wb.* II, 291. 15.

¹⁵) PIEHL, *inscr. hiérog.* III, 58 (im *Wb.* nicht zit.).

¹⁶) Beleg: FIRTH-GUNN, *Teti Pyramid Cemeteries* I, 98ff.

¹⁷) pMagHarris I, 6ff.

¹⁸) pMagHarris; KITCHEN, *Ramesseide Inscriptions* IV, 29 (s. n. 20); Theb. Grab 257 (5).

¹⁹) *TB* 183; Theb. Grab 178 (1).

²⁰) In ähnlichem Sinne („alles Bestehende“, „die ganze Welt“) begegnet der Ausdruck auch auf der Hermupolis-Stele des Merenptah (zuletzt: KITCHEN, *Ramesseide Inscr.* IV, 29), wo der Sonnengott dem König alles, über dem er aufgeht, als *jmjt-pr* in der eigenhändigen Schrift des Thoth überweist.

²¹) Daß das *Wb.* (II, 492. 3) ihn überdies erst in griech. Zeit belegt, will demgegenüber wohl nicht allzuviel besagen, vgl. andere im *Wb.* erst *gr* belegte Wörter dieses Textes wie z. B. *jmh* (unten Nr. 12).

gilt auch sonst als Hort von Zauberwissen und Geheimnissen²²), vgl. z.B. *Stud. Griffith*, t 13, p. 130:

qm̄.n.f h̄k̄3 m h̄t Nwt

„Er hat den Zauber geschaffen im Leib der Nut“,

und die bekannte Stelle über Nut als Sargdeckel im Sinuhe²³):

„Möge ich der Allherrin folgen,
möge sie mir sagen, was gut ist für ihre Kinder,
möge sie die Ewigkeit verbringen über mir.“

(10) Neith identifiziert sich in diesen Versen mit der Himmelsgöttin und den toten König mit dem Sonnengott, der — wie besonders das Nutbuch es beschreibt und darstellt²⁴ — „zwischen den Beinen“ der Nut aufgeht. Vgl. auch *CT V* 175 d = Harhotep 353 (*Mém Miss* I, 158) = *TB* 24:

Hprj h̄pr ds.f hr w̄rt mwt.f

„Chepre, der von selbst entstand ‚auf‘ dem Bein seiner Mutter.“²⁵)

(11) Zu *jrj h̄w* vgl. *CT VI* 196 d und viell. VI 329 e. Diese Identifikation der Neith mit der Himmelsgöttin setzt deren Kuhgestalt voraus. In der Spätzeit ist Neith als Himmelskuh und Mutter der Sonne eine geläufige Vorstellung²⁶). Früher erscheint die Vorstellung von der Sonnenscheibe zwischen den Hörnern der Himmelskuh, z.B. in den Sargtexten im Zusammenhang einer Schilderung der „Welt vor der Schöpfung“ als eines der Charakteristika der geschaffenen Welt in Verbindung mit der uralten Göttin Bat²⁷).

(12) *jmh*, vom Trinken des Säuglings an der Mutterbrust, ist im *Wb.* erst *gr* belegt²⁸), kommt aber bereits im Theb. Grab 373 (*ram.*) in einem Sonnenhymnus vor²⁹). Der Vers formuliert das Motiv der säugenden Kuh, die das trinkende Kälbchen ableckt, das in der bildenden Kunst seit dem AR bis in die Spätzeit tradiert wird³⁰). Dieser sprachliche Beleg macht es wahrscheinlich, daß auch in der bildenden Kunst der Gestus der Mutterkuh nicht bzw. nicht immer, wie z.B. HERMANN annimmt, als ein Umblicken, sondern auch als Ablecken verstanden werden muß.

(13) Der Schweiß der Götter spielt auch in Reinigungsriten des Kults eine Rolle, aber gewöhnlich wird nicht das Libationswasser, sondern die Räucherung als „Götterschweiß“ verklärt; das tertium comparationis ist also der Geruch, nicht die Flüssigkeit³¹).

²²) Vgl. auch pBerlin 3050, iii, 3/4 und dazu ASSMANN, *Liturgische Lieder an den Sonnengott* (*MÄS* 19, 1969, im folgenden abgek. „LL“), 196f.

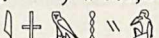
²³) B 172/173 vgl. OTTO, *ZÄS* 93, 107.

²⁴) FRANKFORT ET AL., *The Cenotaph of Seti I at Abydos* I, t lxxxi.

²⁵) Vgl. dazu LEFÈVRE, *ASAE Suppl.* 17, 53; GARDINER, *ZÄS* 47, 92, cf. 94(g).

²⁶) Vgl. die Zeugnisse bei MALLET, *Le culte de Neith à Sais* (1888) 138ff.; POSENER, *La première domination Perse en Egypte*, 7(a) und 12(s); SAUNERON, *Esna* V, III § 7, 254 § 2, 261, 264 § 12, 268, 269(c) (als Methyer mit der Sonnenscheibe zwischen den Hörnern), 289 (ebenso als Ahet); Kairo CG 61024 (DARESSY 46/47: Neith und Ahet).

²⁷) *CT IV*, 1810; s. dazu LL 119 n. 23. ²⁸) *Wb.* I, 88. 5. Dazu S. SAUNERON, *BIFAO* 64 (1966), 8 (Nr. 42)

²⁹) (1), rechts, Z. 8 in der Schreibung:  (unveröffentlicht, nach eigener Abschrift).

³⁰) Siehe dazu A. HERMANN, *Altägyptische Liebesdichtung*, 32; die AR-Belege bei VANDIER, *Manuel d'archéologie Égyptienne* V, 67ff., 67 fig. 44, 72 fig. 49.

³¹) Vgl. pBerlin 3055, xii, 8. 12; xxv, 7/8; *Wb.* I, 582. 8—10; GRAPOW, *Bildl. Ausdrücke*, 129.

(14) Da mit *jmt* ein Körperteil gemeint sein muß, kommt wohl nur *jm* „Seite, Flanke“³²⁾ in Betracht³³⁾.

(15) Da der Strich hier die 1. Ps. Sg. vertreten kann, wäre eine Lesung wie *hrt.j n.k* „meine Oberlippe gehört dir“ im Kontext dieser Aufzählung von Körperteilen das Nächstliegende. Aber es folgt nicht die zu erwartende Funktion des Körperteils, sondern im Gegenteil ein neuer Körperteil der Göttin. So muß diese Möglichkeit ausscheiden. Im ersten Wort ist entweder eine solche Funktion zu suchen („ein *hr* — etwa = *hrt* „Felsgrab“? — besteht für dich an meinem Rücken“) oder ein Verbum („du hast — füge ein: *tw* „dich“ — entfernt an meinen Rücken“), das mit *nmr.k* in V. 26 ebenso korrespondieren würde, wie *jrjj.j n.k* in V. 29 mit *jrjj.j n.k* in V. 27:

26	<i>nmr.k tw</i>	<i>hr nmt</i>	<i>jmjt.j</i>
27		<i>jrjj.j n.k</i>	<i>hrt</i>
28	<i>hr.n.k tw</i>		<i>m psd.j</i>
29		<i>jrjj.j n.k</i>	<i>z3tw</i>
			<i>m ht.j</i>

Außerdem entsprechen sich, wie aus der Übersicht hervorgeht, „Himmel“ (27) und „Erdboden“ (29), „Rücken“ (28) und „Bauch“ (29) und durch Assonanz (*nmt*) *jmjt.j* (26) und *jmt.j* (27).

(16) Die Bezeichnung der Horussöhne als „Nutzbewohner“ ist mir sonst nicht bekannt. Die Determinierung des Ausdrucks in dem vorliegenden Text läßt jedoch an seiner Bedeutung keinen Zweifel. Vom Zusammenhang her ist allerdings ein Körperteil, zumindest jedoch eine Person-Konstituente wie im folgenden *Mshnt*, *Rnnt* und *Hnmw* zu erwarten. So wäre zu erwägen, ob nicht vielmehr die Eingeweide³⁴⁾ der Göttin gemeint sind. Die Zuordnung der Eingeweide zu den Kanopengöttern kann durchaus als etabliert genug gelten³⁵⁾, um diese als Det. für die Körperteile zu verwenden. Das Det. der sitzenden Göttin hinter *nwt* wäre dann als Suff. 1. Ps. Sg. zu lesen („meine *jmjw-nwt* = *jmjw ht*“). So ergibt sich eine Zuordnung, die der des folgenden Verses genau parallel ist:

<i>jmjw-nwt.j</i>	<i>m ntrw</i>	<i>m z3w.k</i>
<i>ggtj.j</i>	<i>n.k m sntj</i>	<i>hr jrt z3w.k</i>
		<i>m hk3w</i>

(17) *ggtj*, Nieren³⁶⁾, paßt gut zu der für *jmjw-nwt* vorgeschlagenen Bedeutung „Eingeweide“.

(18) *jth 3w* „Luft herbeischaffen“, s. *Wb.* I, 148. 22; *CT* VII 19f. Da sich die unmittelbar vorausgehenden Verse den Toten im Leib der Göttin vorstellen, könnte auch, was zu der Grundbedeutung von *jth* „ziehen“ besser paßt, „einatmen, Luft einziehen“ gemeint sein. Auch das folgende *n3p* heißt (ein)atmen, allenfalls (*gr* belegt) atmen lassen, aber nicht aushauchen.

³²⁾ *Wb.* I, 77. 16/17: Rippe?

³³⁾ FAULKNER, *Concise Dictionary of Middle Egyptian* (im folgenden abgek.: *CD*), 17; *CT* I 106, *Pyr.* 114 cf. *ZAS* 67, 9; *CT* IV, 1e.

³⁴⁾ *jmjw-ht* = *mhtw*, kopt. **ⲙⲁⲓⲧ**, *Wb.* II, 135. 4ff.; GARDINER, *Ancient Egyptian Onomastica* (*AEO*) II, 252*f.

³⁵⁾ Vgl. GARDINER, *AEO* II, 245*—249*.

³⁶⁾ *Wb.* V, 208. 7: „ein doppelter innerer Körperteil“; FAULKNER, *CD* 292: „Niere?“; s. ferner GARDINER, *Hieratic Papyri in the British Museum 3rd ser.*, *Text*, 64 = pChester Beatty VII, vso iv, 5; DERS., *AEO* II, 240*; FAIRMAN, in: PENDLEBURY ET AL., *The City of Akhenaten* III, 173. 13.

(19) „Seine *Mšhnt*, seine *Rmnt*, sein *Hnmw*“ erscheinen auch (in dieser Reihenfolge!) unter den Person-Konstituenten des Verstorbenen, die im Grab des Kornzählers Amenemhet Opfer empfangen³⁷). Die vorliegende Stelle ist ein wertvoller Beleg dafür, daß der Person-Begriff zumindest des NR in diesen Komponenten keinen Unterschied zwischen Göttern und Menschen kannte. Sie erscheinen hier in einer Linie mit den Körperteilen der Göttin, die ja auch als Komponenten der Person aufgefaßt werden können³⁸). Ihre Auswahl erklärt sich aus der Funktion für den toten König, dessen Wiedergeburt sie bewirken und betreuen. Chnum und Meschenet haben im königlichen Geburtsmythos einen festen Platz³⁹), während Renenet und Meschenet als Schicksalsgöttinnen ein festes Paar bilden⁴⁰).

(20) *ntf* ist wohl verschrieben für *nff* „ausatmen, hauchen“⁴¹), vgl. *nfš* „ausniesen, ausschrauben“⁴²), obwohl eine Bedeutung wie „einatmen“ wesentlich besser passen würde, weil hier ja nicht wie oben von der (luftspendenden) Atmung der Göttin, sondern von der Atmung des Toten die Rede ist. Die V. 33—41 liefern einen sehr klaren Beleg für die Verbindung von Atmungs- und Schicksalstopik, vgl. dazu *LL*, 216 n. 137. Zu den dort angegebenen Belegen kommt jetzt noch Theb. Grab 409 (4) l. 5/6⁴³):

„Schai und Renenet (‚Schicksal‘ und ‚Aufzucht‘) sind in ihrer Hand,
die Zeitspanne des Lebens (*ḥw n nb*) und die Luft dienen ihr,
alles was geschieht (geschieht) auf ihren Befehl.“

(21) *hnj* steht wohl für *hnt* „Fell“⁴⁴). Möglich ist auch die Lesung *hmv* „Inneres“⁴⁵), vgl. die ähnliche Schreibung dieses Wortes in l. 19 und in der Beischrift zur Szene.

³⁷) Theb. Grab 82 (16), *Urk.* IV, 1060. 12/13; vgl. dazu OTTO, *Altägyptischer Polytheismus*, *Saeculum* 14, 1963, 270. In ähnlicher Zusammenstellung erscheinen die drei Mächte auch im pBerlin 3049, xiii, 2/3 (Hymnus an Amun-Re):

„Unter dessen Befehl *Rmnt* und *Mšhnt* stehen,
Chnum, der die Menschen baut und die Götter formt.“

³⁸) Vgl. *LL* 348f.

³⁹) Chnum: DAUMAS, *Les mammisis des temples égyptiens*, 395ff., 408ff.; BRUNNER, *Die Geburt des Gottkönigs*, 59ff., 68ff. Meschenet: DAUMAS, *a.a.O.* 33 n. 6, 355 n. 1; BRUNNER, *a.a.O.* 90, 98. Chnum und Meschenet erscheinen als Paar bereits auf der MR-Stele des Mentuhotep: GOEDICKE, *JEA* 48, 26 Z. 8 cf. p. 30(q); vgl. zu Datierung und Deutung dieses Textes auch SCHENKEL, *JEA* 50, 6ff. In einem biographischen Text der Spätzeit nennt eine Tochter ihre Eltern „mein Chnum und meine Meschenet“ (OTTO, *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit*, 81). Zeitlich und gattungsmäßig näher liegt die Erwähnung von Chnum und Meschenet in dem Text „The Blessing of Ptah“, EDGERTON-WILSON, *Historical Records of Ramses III*, 121.

Für das Verständnis der Rolle des Chnum in diesem Zusammenhang ist wohl das 30. Totenbuch-Kapitel entscheidend, wo das Herz als Ka und Chnum des Menschen aufgefaßt wird (z.B. in der Fassung von Ani, pBM 10470, xv; Nu, pBM 10477, xxi; Juja ed NAVILLE, t xvi). Im Zusammenhang derselben Szene (Psychostasie) treten auch Meschenet und Renenet auf, vgl. n. 40.

Chnum als Erbauer des Leibes ist bereits *Pyr.* 524 bezeugt.

⁴⁰) Vgl. MORENZ-MÜLLER, *Untersuchungen zur Rolle des Schicksals in der ägyptischen Religion*, 10, 22/23. Zusammen mit Schai treten Meschenet und Renenet in der Herzwägeszene des Totenbuchs auf (BUDGE, *Papyrus of Ani*, t 3; DERS., *Pap. of Anhai*, t 4; LEPSIUS, *Todtenbuch*, t 50 usw.). Sie stehen dort auf der Seite des Toten und haben wohl weniger die Aufgabe, „als Elemente, die außerhalb der Willensmacht des Menschen lagen, der Entlastung (zu) dienen“ (MORENZ-MÜLLER, *a.a.O.* 23 n. 2), als den individuellen Aspekt der Person, wie ihn das Herz verkörpert, zu unterstützen gegenüber der überindividuellen Norm der Maat auf der anderen Seite.

⁴¹) *Wb.* II, 250. 11—13.

⁴²) *Wb.* II, 252. 3; *CT* IV, 1 d; VII, 204e, l.

⁴³) Ed. ABDUL QADER MUHAMMED, *ASAE* 59 t 48; WILSON, *INES* 29, 190.

⁴⁴) *Wb.* III, 367. 12—14 vgl. 15; FAULKNER, *CD* 201 Das Det. kommt von *hn* „Zelt“ (*Wb.* III, 368. 1—8).

⁴⁵) *Wb.* III, 368. 17—369. 15.

(22) *ꜥꜣj* ist der terminus technicus der Jenseitsbücher für die nächtliche Bewegung des Sonnengottes in der Unterwelt, das „Vorbeiziehen“ des Gottes an den unterweltlichen Toren und Wesen⁴⁶). Auch die Bezeichnung *ꜥꜣm* „Götterbild“ für die Sonne in der Unterwelt weist in diesen Textkreis, wo die Sonne oft als Bild des Sonnengottes bezeichnet wird⁴⁷). In Hymnen und Totentexten ist die Vorstellung von der Bestrahlung des Mumienleibes durch die Nachtsonne verbreitet, ein Topos, in dessen Zusammenhang regelmäßig das Wort *šnb* „Brust“ für das Objekt der Bestrahlung verwendet wird⁴⁸). Die Vorstellungen von der Nachtfahrt und Totenfürsorge des Sonnengottes, wie sie die Jenseitsführer und einige Sonnenhymnen schildern, vermag dieser Vers mit stichworthafter Prägnanz zu vergegenwärtigen. Mit Hilfe derselben Stichworte ist auch die Rede formuliert, mit der der Sonnengott in der Szene zum König spricht (vgl. u., S. 70).

(23) *bšw* vgl. *bšj* „feucht sein“, u. a. vom Schweiß⁴⁹); daß hier so etwas wie eine bei der Balsamierung entfernte flüssige Ausscheidung gemeint sein muß, geht aus dem Parallelismus („Dreigliederschema“) der V. 46/47 hervor (vgl. zum Aufbau des Textes meinen Aufsatz in *MDIK* 28.2).

(24) *ꜥꜣ* kann hier nur die im *Wb.* erst *gr* belegte transitive Bedeutung „heilen“ haben⁵⁰).

(25) *ꜥꜣ.j tw m Rꜥw*: in diesem Kontext bezieht sich die Aussage eindeutig auf die Mumifizierung, genauer auf die Modellierung der äußeren Gestalt, wie sie in der Szene dargestellt ist. Parallel dazu steht V. 53: *jr.j hꜣrw.k mj nb stwt*. Man würde erwarten, daß die äußere Erscheinungsform des mumifizierten Leichnams eher Osiris als Re abbildet. Aber die Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit des Mumienleibes gehört zu den Bereichen, wo Re und Osiris sich überschneiden⁵¹).

(26) *wꜣx.j tw hr ꜥwj.j*: auch hier ist vom toten König als Sonnengott die Rede. Die Vorstellung einer Gottheit, die die Sonne aus der Unterwelt emporhebt, gehört in den Bereich der kosmologischen Mythen, die v. A. in Jenseitsbüchern, aber auch in einigen Sonnenhymnen greifbar sind⁵²). Dort wird diese Gottheit aber stets männlich, ja als Vater des Sonnengottes vorgestellt, wie es zum symbolischen Sinn dieser Geste als „Ka“-Übertragung paßt. Die androgyne Neith vermag auch diese Funktion zu erfüllen⁵³).

(27) *šꜣ* ist terminus technicus für die Vorführung bei Hof, sowohl von Vornehmen⁵⁴) als auch von Gefangenen⁵⁵); ein starkes Bild für dieses Herbeibringen der anderen Götter durch Neith zum Schutz und Beistand für den toten König! Dieser Vers leitet in der Tat einen neuen Abschnitt ein, der die Handlungen der von Neith herbeigerufenen Götter für den König beschreibt, während der erste Teil die Handlungen der Neith selbst beschrieben hat.

⁴⁶) *Wb.* I, 179. 7–15.

⁴⁷) *ꜥꜣm* lies *ꜥꜣm* mit seit Dyn. 18 häufigem Wechsel des *h* zu *ꜣ* (*Wb.* IV, 225–226). — Zur Nachtsonne als „Bild“ s. *LL* 85/86, 309; ASSMANN, *Der König als Sonnenpriester* (*ADIK* 7, 1970), 34, 55.

⁴⁸) Vgl. *LL* 286f. n. 6.

⁴⁹) *Wb.* I, 417. 11/12 (med.)

⁵⁰) I, 238. 11/12, vgl. jedoch *ꜥꜣ* trans. bereits in einem Text aus dem Theb. Grab 158 (SEELE, *The Tomb of Tjanefer*, t 35) aus der Zeit Ramses' III.: *twr.s hꜣw.k ꜥꜣ.s ꜥꜣ.k* „sie reinigt deine Glieder, sie heilt deinen Leib“.

⁵¹) Vgl. *LL* 99–101 und Texte wie Kairo CG 41002 MORET 49f.: *šꜣ.p.k sꜣꜣ n rꜥw* „du empfangst die Würde/Mumiengestalt des Re“.

⁵²) Siehe ASSMANN, *Der König als Sonnenpriester*, 43f. m. 43 n. 4.

⁵³) Vgl. auch V. 12.

⁵⁴) *Wb.* IV, 353. 1–3.

⁵⁵) *ibd.* 5/6.

(28) *hpt*: die (wieder-)belebende Umarmung⁵⁶) des Königs durch Re⁵⁷) stellt die Szene dar. Für die Toten ist Re der lebenspendende Gott schlechthin.

(29) Die Umschreibung von *shn* mit *jrj* belegt *Wb.* seit MR.⁵⁸) Die Wendung ist vor allem beliebt für das Niederschweben des Ba-Vogels auf den Bäumen der Teichpflanzung⁵⁹).

(30) *shd j3mw.f qrrtjw*: dieser Vers lokalisiert die ganze Szene in der Unterwelt. Die Vereinigung des toten Königs mit dem Sonnengott, wie sie die vorhergehenden Verse in verschiedenen Wendungen umschreiben, findet während der Nachtfahrt der Sonne statt.

(31) Von ihrer Funktion her kann man wohl in den „vier Edeldamen“ kaum etwas anderes als eine Bezeichnung für die vier Fackeln des Totb. Kap. 137 erblicken: auch diese sollen dem Toten Licht spenden und seine Feinde vertreiben; sie werden auch in einem magischen Text erwähnt (pChester Beatty VIII vso i, 8/9):



“The four noble ladies, in whose mouth is their flame and accompanying is their blaze.”⁶⁰)

In einem Spruch zur Beisetzung im Theb. Grab 23 (31)/(32)⁶¹) wird zum Toten gesagt: *jw n.k jfdw špsw* „zu dir kommen die erlauchten Vier“, hier offenbar in bezug auf männliche Wesen, vielleicht die vier Horussöhne⁶²). In der Tat sind die Grenzen fließend: die vier Fackeln können mit den vier „magischen Ziegeln“⁶³) und diese mit den vier Horussöhnen gleichgesetzt werden. So ergibt sich auch die Möglichkeit, die Strophe auf die Darstellung der vier Horussöhne in der Szene zu beziehen.

Auch die vier Göttinnen, die auf königlichen Sarkophagen des NR gern als Schützerinnen an den vier Ecken abgebildet werden, Isis, Nephthys, Neith und Selkis, können als Vierheit apostrophiert werden, so bereits *Pyr.* 606 und z.B. auch in einem kgl. Sargtext des NR⁶⁴) als „die vier *nmwtt*-Schlangen“, die den Toten vor seinen Feinden schützen. In unserem Text ist diese Beziehung weniger wahrscheinlich, weil Isis und Nephthys ja erst weiter unten zu diesen „Vier“ hinzutreten.

⁵⁶) Zur symbolischen Bedeutung der Umarmung als einer (Wieder-)Belebung vgl. *LL* 57ff., 61, 73 m. n. 144, 103 ff. (Re-Osiris); 147 m. n. 34 (Re-Muttergottheit) u. v. a. Vgl. Register B, 388 s. v.

⁵⁷) Vgl. die Darstellung dieser Umarmung in späten Papyri, deren Kenntnis ich S. SCHOTT verdanke: pBerlin 3057 (pSchmitt, varr. z.B. pLouvre 3129, pBM 10252, pBM 10317), xii, 43/44: „Re hat seine Arme unter dich gegeben, er hat dich emporgehoben, er hat dich vereinigt, er hat dich umarmt (*jwq*), er hat dir deine Glieder gebracht.“

⁵⁸) IV, 253. 11.

⁵⁹) IV, 253. 13, dazu Theb. Gräber 91 und 222.

⁶⁰) GARDINER, *Hieratic Papyri in the BM, 3rd ser.*, t 44, p. 71/72. Vgl. pChester Beatty IX vso. B xiv, 9/10:

„Dich reinigen die erlauchten Vier des Ptah-Tempels“

GARDINER denkt daher an die vier Wände eines Raumes (*a.a.O.* 71 n. 8). Deutlich Fackeln oder Flammen sind aber in dem Text oIFAO 2241 (unveröffentlicht) gemeint, dessen Kenntnis ich G. POSENER verdanke: *st3jj n.k t3 jfdw rkbjj ntj m pr-d3t* „für dich werden die 4 Flammen im Morgenhaus angezündet“.

⁶¹) Unveröffentlicht, nach eigener Abschrift.

⁶²) Vgl. oIFAO 1080, 8: *sw3b wj p3 jfdw wrw nbw t3 dsr* „Die vier Großen, die Herren des Heiligen Bezirks, reinigen mich.“

⁶³) Vgl. dazu J. MONNET, *RdE* VIII, 1951, 151—162; HEERMA VAN VOSS, *JEOL* 18, 1964, 314—316.

⁶⁴) HAYES, *Royal Sarcophagi of the xviii.th Dynasty*, Text 24 H, p. 122 t 15, 24; MÜNSTER, *Isis*, 26 mit n. 335.

(32) *n nhp.f m-c.k* = *Pyr.* 582b, 652a, 1855a; vgl. Sethe, *Übersetzung und Kommentar zu den altäg. Pyr.* III, 89.

(33) *jm.k ftw* „möge es dich nicht ekeln“⁶⁵); dieser Wunsch berührt merkwürdig. Die Gefahr ist doch eher, daß der Feind dieser Kontrolle entkommt, als daß der Sieger ihrer überdrüssig wird? Vielleicht sollte man lesen: *jm kf(?) tw hr.f* und übersetzen „entferne“⁶⁶) dich nicht von ihm“. Schließlich kann man noch an eine Schreibung für *fd* „abwischen, fortwischen“⁶⁷), „ausreißen“⁶⁸) denken, das in Amarna ebenfalls *ft(t)* geschrieben wird⁶⁹).

(34) Zu *drt* und *hst*, den beiden „Klagevögeln“, vgl. *Pyr.* 1255 und 1280⁷⁰). Sie werden dort bereits mit Isis und Nephthys gleichgesetzt. Sonst werden sie meist als *drtj* bezeichnet⁷¹) und in eine *drt wrt* und eine *drt ndst* differenziert⁷²).

(35) Sistrum und *mnjt*-Halsketten gehören eng zusammen. Am bekanntesten ist wohl ihr Vorkommen beim „Schönen Fest vom Wüstental“ in Theben, wo Sängerinnen vom Amuntempel ins Grab kommen und mit dem rhythmischen Heben und Senken dieser Geräte ein klirrendes Geräusch erzeugen⁷³). Hier, im Zusammenhang der Totenklage, liegt jedoch die Beziehung zu Abydos näher, wo sie zur Ausrüstung von Isis und Nephthys bei der Osirisklage gehören⁷⁴).

(36) *mr* „binden“ s. *Wb.* II 105. 1—5; *CT* III 216/217b; VI 251e.

(37) Das *fnj*-Kopftuch gehört zur Ausstattung der verklärten Toten⁷⁵); in einer späten Anrufung an den Sonnengott heißt es⁷⁶):

„Du erweckst, die im Schlaf liegen;
die ‚Geheimen‘ enthüllen dir ihre *fnj*-Tücher.“

Danach scheint dieses Kopftuch nicht so sehr ein Würdezeichen zu sein, als den praktischen Zweck zu haben, die Schläfer zu verhüllen; wenn der Sonnengott an ihnen vorbeizieht, erwachen sie und schlagen vorübergehend das Tuch zurück⁷⁷).

⁶⁵) Vgl. GARDINER, *EG* § 345.

⁶⁶) Eig. „entblöße“, vgl. aber *Wb.* V, 119. 14/15.

⁶⁷) *Wb.* I, 581. 16.

⁶⁸) *Wb.* I, 582. 1—4.

⁶⁹) *Wb.* I, 580. 14: vom Auslöschen einer Inschrift, vgl. kopt. **QOTG** „abwischen“.

⁷⁰) Siehe SETHE, *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten* V, 160; KEES, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen*, 139.

⁷¹) Z.B. *CT* I, 74e/f vgl. 282c, 299g.

⁷²) Z.B. im Bestattungsritual, s. SETTGAST, *Untersuchungen zu den altägyptischen Bestattungsdarstellungen*, 26m. n. 1, 37, 64, 84, 89, 106.

⁷³) Vgl. SCHOTT, *Das schöne Fest vom Wüstental AbbAWMainz* 1952, 41ff.; HICKMANN, *La menat, Kêmi* 13, 99—102; MONTET, *Kêmi* I, 14/15; allg. HERMANN, *Liebesdichtung*, 18ff.

⁷⁴) Stele Ramses' IV. in Abydos (KOROSTOVTSSEV, *BIFAO* 45, 158f. Z. 21/22; KITCHEN, *Ram. Inscr.* VI, 24); MÜNSTER, *Isis*, 116f.

⁷⁵) Vgl. *CT* VI, 1570—q; V, 158b (ein *fnj*-Kopftuch der Neith: *CT* V, 321; der Hathor?: VI, 106g; *TB* 35. 2); nach PIANKOFF, *Le Livre des Quererts* t 48. 6 haben die Verdammten kein *fnj*-Kopftuch (s. HORNING, *Altägyptische Höllenvorstellungen*, 13 n. 9).

⁷⁶) Kairo, Sarg des Hor (Dyn. 22; unveröffentlicht, im Cat. von 1897 unter der Nr. 1168 erwähnt).

⁷⁷) Vgl. z.B. auch die Var. zum Buch von der Himmelskuh bei Tutanchamun, PIANKOFF, *MIFAO* 72, t 1: *n kf3 fnj.f n wrw* „dessen *fnj*-Kopftuch nicht enthüllt wird vor den Großen“. — Weitere Belege bei ZANDEE, *Death as an Enemy*, 108m. n. 2.

(38) *bjšwj* (oder *hmtj?*)⁷⁸ „die beiden Kupfer“: wohl Bleche, die wie ein Gong „geschlagen“ werden bei Riten der nächtlichen „Stundenwache“, s. CT I 74g: *iw sqr n.t m bjšwj m-bšh ntrw* „Dir werden die beiden Bleche geschlagen vor den Göttern“; CT I 248b: *sdm.f sqr n.f m bjšwj* „er hört, wie ihm die beiden Bleche geschlagen werden“; vgl. auch JUNKER, *Stundenwachen*, 101: *sqr tbn n k3.k* „das Tamburin wird geschlagen für deinen Ka“.

Diese Stellen verwenden für das „Schlagen“ der Kupferbleche das Wort *sqr*, das in den frühen Belegen mit *m*, in der späten Stelle mit *dir*. Obj. konstruiert wird. Unser Text gebraucht das synonyme *šh* „schlagen“ mit *m*⁷⁹). Im Zusammenhang mit der Nachtwache in der Balsamierungshalle⁸⁰) dürfte dieser „Musik“ eine vornehmlich apotropäische Funktion zukommen⁸¹).

(39) *h(š)wt-sbh* vgl. PIANKOFF, *The Litany of Re*, t 18/19 16/7 = TB 180, 9. Zu *sbh* s. EDEL, *NAWG* 1963, 4 (1964), 98/99. Das Wort bezeichnet vor allem Vogelschreie.

(40) Die Lesung der Gruppe 𓄿 als *jr<t> njswt* „Königsmacherin“ entbehrt jeder Unterstützung durch sonstige Belege, gibt aber für Isis einen sehr guten Sinn⁸²). Daß die Stelle sich auf Isis bezieht, ist wohl sicher, weil Nephthys weiter unten genannt wird.

(41) *ewj.s hr m3st.s*: diese Beschreibung der traditionellen ägyptischen Trauerhaltung, die sonst mit der Wendung *tp hr m3st* „Kopf auf Knie (bzw. Oberschenkel)“ bezeichnet wird, scheint ungewöhnlich zu sein⁸³). Gewiß ist aber dieselbe Trauerstellung gemeint, bei der man mit angezogenen Knien auf dem Boden kauert⁸⁴), die Knie mit den Armen umschlingt und das Gesicht auf die Knie legt, eine Haltung vollkommener Insichgekehrtheit. Dargestellt wird die klagende Isis aber meist in einer anderen Haltung, die der Beschreibung von *Pyr.* 1281b entspricht: *hmsj 3st ewj.s hr tp.s* „Isis sitzt da, ihre Arme auf ihr(em Kopf)“, vgl. auch *pd'Orb* viii, 7/8.

(42) Die Wendung *r-tp-^c-rdwj* scheint nicht belegt zu sein. So möchte man eher eine Haplographie (vielleicht auf Grund einer gespaltenen Kolumne in der Vorlage) annehmen und lesen *r tp-^c.k r tp-rdwj.k*, was aber beides „vor“ heißt und nicht etwa „zu Häupten und zu Füßen“, wie man den Vers gern verstehen würde in Anbetracht dieser klassischen Konstellation, bei der Isis zu Füßen und Nephthys zu Häupten des Toten stehen.

(43) *jtmwj.kj* „die beiden Sonnenscheiben“ als Ausdruck für die beiden Augen des toten Königs: die Metapher scheint diesen mit dem Weltgott zu vergleichen wie z. B. pBerlin 3048, vi, 5/6 ihn beschreibt (von Ptah). Gemeint sind Sonne und Mond, vgl. Theb. Grab 30 (1)⁸⁵): *jtmwj n hrw grh*; Grab 296 (1)⁸⁵): *ḏj hrt m jtmwj grh hrw*.

(44) Zur Verbindung von Klagen und Wecken vgl. *Pyr.* 2192 und oft, s. BLEEKER, *Isis and Nephthys as Wailing Women*, *Numen* V (1958), 1 ff. und M. MÜNSTER, *Isis* 1 f., 61.

⁷⁸) Zum Zeichen s. JUNKER, *Die Hieroglyphen für „Erz“ und „Erzarbeiter“*, *MDIK* 14, 89—103.

⁷⁹) Vgl. dazu ČERNÝ, *MDIK* 24, 1969, 90/91.

⁸⁰) Siehe M. MÜNSTER, *Isis*, 34 mit Verweis auf die CT-Stellen in n. 427.

⁸¹) Vielleicht darf man auch die 𓄿 mit diesen beiden Blechen identifizieren, die die Stele Ramses' IV. in Abydos (s. oben, n. 74) neben *mwt* und Sistrum und offenbar ebenfalls als „Musikinstrumente“ „in den Händen“ von Isis und Nephthys erwähnt.

⁸²) Vgl. MÜNSTER, *Isis*, 142 f.; BERGMAN, *Ich bin Isis*, 121 ff. und spez. 165 ff.

⁸³) Vgl. die zahlreichen Stellen, die SAUNERON, *L'expression 𓄿 𓄿 𓄿 et ses synonymes*, *Kémi* 10, 75 ff. dafür zusammengetragen hat.

⁸⁴) *hmsj*, vgl. dazu SAUNERON, *a. a. O.*

⁸⁵) Unveröffentlicht, nach eigener Abschrift.

(45) Zum Wind als Ba des Schu vgl. das Buch von der Himmelskuh ed MAYSTRE, *BIFAO* 40, 102. Von dieser Vorstellung ausgehend kann die Wendung *bꜣ n šw* in religiösen Texten der Spätzeit prägnant den Wind bezeichnen⁸⁶).

(46) „Sehen“ hat hier möglicherweise die in den Stundenwachtentexten belegte Bedeutung „nach jmd. sehen“, wo die Schutzgötter der einzelnen Stunden kommen, „um (nach) Osiris zu sehen“⁸⁷).

(47) Diese Verfluchung des Bösen bildet den Abschluß der ersten Rede des Geb. Sie bekommt besonderes Gewicht durch die doppelte Rekurrenz: auf der Ebene der Wortwahl, indem derselbe Stamm zweimal verwendet wird, als Verb und als Nomen, und auf der Ebene der Wortfolge, indem diese Figur im selben Vers wiederholt wird. In der Terminologie der klassischen Rhetorik verbindet dieser Vers die Figuren des „Polyptoton“⁸⁸ und des „Isokolon“⁸⁹. Das Det. des fallenden Mannes, das den jeweils voranstehenden Stämmen angehängt ist, ist sowohl für *šw* (schlecht sein iSv „schlecht daran sein“?) wie für *šw* (Not leiden) ungebräuchlich und soll wohl nur die Verbalfunktion dieser Form kennzeichnen. Wir haben es daher mit Eigenschaftsverben im *šdm.f* zu tun, die als Wunschsätze aufzufassen sind⁹⁰.

(48) Auf diesen Grundsatz beruft sich auch Ramses II. in seinem Stoßgebet während der Qadeš-Schlacht⁹¹. „Es gibt keinen Gott, der vergäße, was er geschaffen hat“ lautet eine in Gebeten der xviii. Dynastie häufige Formel⁹².

(49) *mꜣc-hrw*: der Richtspruch des Geb im mythischen Thronfolgeprozeß, bei dem die Neunheit und die *jtrtj* als Beisitzer fungieren⁹³). Man ist überrascht, dieses alte Thema, das in den Pyramidentexten eine solche Rolle spielt, in einem so späten Text wiederzufinden. Dieser Thronfolgeprozeß, dem sich der König im Jenseits unterziehen muß, scheint das königliche Äquivalent zum privaten Totengericht zu bilden. Der König spielt dabei die Rolle des Osiris, in dessen Hymnen sich denn auch m. W. die einzigen Anspielungen in dieser Zeit auf den Thronfolgeprozeß finden. Nun ist aber Osiris selbst der Adressat dieser Rede des Geb, die den toten König als Osiris vorstellt. Daraus ergeben sich einige Zweideutigkeiten. Die V. 101/102 lassen sich sowohl auf den toten König als auch auf Osiris beziehen. Auf den toten König bezogen — und dieses Verständnis ist wohl das Nächstliegende — setzen sie die Beschreibung der „Verfassung“⁹⁴ des Königs fort, die mit *mꜣc-hrw* und *hkn.f* anfangt. Auf *njswt ntrw* bezogen würden sie den Inhalt dieses „Lobpreises“ (*hkn.f tw*) näher ausführen. *iw* hätte dann die bekannte unterordnende Funktion⁹⁵ im Sinne eines Begleitumstands, die hier schon einem Relativsatz entspräche: „in dessen Hand sich die Unterwelt und der Westen befinden“. Syntak-

⁸⁶ *Wb.* I, 411. 14; Buch vom Durchw. der Ewigkeit: BUDGE, *BD* III (1910) 157; WRZINSKI, *ZÄS* 45, 115. Vgl. auch ŽABKAR, *A Study of the Ba-Concept in Ancient Egyptian Texts (SAOC 34, 1968)*, 15; DE BUCK, *Plaats en betekenis van Sjo*, 10/11.

⁸⁷ JUNKER, *Stundenwachen*, 35, 39, 44, 50, 58 usw.

⁸⁸ LAUSBERG, *Elemente der literarischen Rhetorik*, 2 1963, § 280.

⁸⁹ LAUSBERG § 343.

⁹⁰ U. HECKEL, *ZÄS* 82, 31; EDEL, *AÄG* § 466.

⁹¹ KITCHEN, *Ramesside Inscriptions* II, 34 § 93.

⁹² *Z.B. Urk.* IV, 1643 vgl. 943f.; Turin Stele 154, *RT* IV, 127; Kairo, Stele des *Zj*, *Wb.* Nr. 353; Kairo, Grabwand des *Jnwj*, *Wb.* Nr. 340.

⁹³ Vgl. dazu ANTHES, *JNES* 13, 39—41, 191/192; *JNES* 18, 192—194; *ZÄS* 80, 88/89; HELCK, *ZÄS* 82, 113.

⁹⁴ *šhrw* in diesem Sinne s. *Wb.* IV, 259. 16/17 cf. 3 und HORNING, *Amd* II, 45 (1).

⁹⁵ ERMAN, *Neuägyptische Grammatik*, § 495; KROEBER, *Die Neuägyptizismen vor der Amarnazeit* (Diss. Tübingen 1970), 103—139.

tisch vielleicht etwas gezwungen, ergäbe diese Auffassung jedoch inhaltlich einen sehr guten Sinn, weil die beiden Aussagen tatsächlich ein zentrales Thema der Osiris-Hymnik bilden. Der in die Unterwelt herabgestiegene und vor Osiris hintretende Tote bestätigt ihm seine Königsherrschaft und das irdische Regiment seines Sohnes Horus⁹⁶). Auch der Bezug des letzten Verses der Geb-Rede ist unklar. Ist mit dem gerechtfertigten Stellvertreter Horus oder der tote König gemeint? Wieder liegt die Beziehung auf den König syntaktisch, die auf Horus inhaltlich näher.

(50) Zu Thot als Protokollanten des Sonnengottes vgl. Louvre C 286⁹⁷): „Re, er spricht, Thot, er schreibt, das Kollegium ist zufrieden.“

Die Rollen in diesem Prozeß sind sehr vielfältig: Geb plädiert und fällt vielleicht bereits den Spruch⁹⁸), Osiris als „König der Götter“⁹⁹) hört, Re-Atum spricht und Thot schreibt diesen Spruch nieder. Zumindest die Rollen von Osiris und Re-Atum sind kaum auseinanderzuhalten. Beide gehören zur Kompetenz des Vorsitzenden dieses Gerichts. Die „Neunheit“ und die beiden „Landeskapellen“ bilden das Kollegium, „vor“ dem die Gerichtssitzung stattfindet und die durch Akklamation die siegreiche Partei bestimmen¹⁰⁰).

(51) Nut und Tefnut werden in diesem Abschnitt zwar als zwei verschiedene Göttinnen aufgefaßt und als Plural behandelt, erscheinen aber beide in derselben Rolle¹⁰¹), die logischerweise nur einer einzigen zukommen kann, nämlich als Mutter des toten Königs. Das thematische Material des Abschnitts bezieht sich allein auf Nut, aber Tefnut mußte ebenfalls erwähnt werden, weil sich der Text an der klassischen Konstellation beistehender Götter um den Sarg des Toten orientiert (vgl. dazu meinen Aufsatz in *MDIK* 28.2).

(52) Diese beiden Verse paraphrasieren *Pyr.* 638¹⁰²). Sie beziehen sich allein auf Nut, nachdem vorher von Tefnut und Nut als den beiden Müttern im Plural die Rede war. Wenn man bedenkt, daß Neith selbst hier als Mutter des Königs spricht, wird klar, wie wenig der Ägypter hier einen Widerspruch gesehen hat.

(53) *Spdt* „hinter“ *s3b*: die „Konstellation“¹⁰³), die *s3b* und *spdt* hier eingehen, entspricht genau derjenigen, die ANTHES im Zeiss-Planetarium von Berlin für die Sterne Rigel und Sirius im 3. Jt. v. Chr. beobachtet hat¹⁰⁴). Die Stelle kann daher als eine Bestätigung für ANTHES'

⁹⁶) Vgl. als Beispiel für viele *TB* 183, ferner *LL* 241 f.

⁹⁷) *I*, 24/25, MORET, *BIFAO* 30, 747, ähnl. *Inscription dédicatoire* 106, ed. GAUTHIER, *BE* 4, 22; KITCHEN, *Ramesseide Inscriptions* IV, 29. 1/2 (Hermupolis-Stele Merenptahs); *ib.* VI, 22/23 (Abydos-Stele Ramses' IV.): vgl. ferner pChester Beatty I, ii, 7—iii, 1 (GARDINER, *Late Egyptian Stories*, 39). — Weitere Literatur bei: BOYLAN, *Thot, The Hermes of Egypt*, Kap. 10 u. bes. p. 84/85; J. C. GOYON, *Le papyrus Louvre 3279*, 42 m. n. 6; WEBER, *Beiträge zur Kenntnis des Schrift- und Buchwesens der alten Ägypter* (Diss. Köln 1969), 84—86.

⁹⁸) Zu Geb als Richter vgl. jetzt die Lit. bei GRIESHAMMER, *Das Jenseitsgericht in den Sargtexten*, 81 n. 475.

⁹⁹) Zu Osiris als König der Götter vgl. V. 131 dieses Textes und ferner KITCHEN, *Or* 29, 81—83; HORNUNG, *Der Eine und die Vielen*, 229.

¹⁰⁰) Vgl. ANTHES, *a. a. O.* (n. 93).

¹⁰¹) Falls *s3b* 'nj gemeint ist, vgl. dazu *CT* III, 294g; *Pyr.* 743d; *Wb.* I, 8. 7; MÜNSTER, *Isis*, 25—27. — Zu Umarmung und Anerkennung als Sohn vgl. *LL* 56ff.

¹⁰²) Vgl. dazu SETHE, *Übers. u. Komm.* III, 184ff.; *ZÄS* 30, 95ff.; RUSCH, *Die Entwicklung der Himmelsgöttin Nut zu einer Totengotttheit*, 3, 23, 24ff.; ALLEN, *Occurrences of Pyramid Texts*, 79/80. Es handelt sich um den bei weitem häufigsten „Nutttext“.

¹⁰³) Vgl. dazu *Pyr.* 1561; MONTET, *La nécropole de Tanis* II, 113 t 78; BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, 743; SCHOTT, *Die altägyptischen Dekane*, in: GUNDEL, *Dekane und Dekansternebilder*, 1 ff.; H. O. LANGE, *pCarlsberg* I, 50 (col. vi. 3) zu Orion und Sothis als Eröffner und Beschließer der Dekanreihe (s. auch KEES, *Totenglauben*, 87/88).

¹⁰⁴) Vgl. ANTHES, *Orion, Fuß und Zebe*, *FS Schott*, 1968, 1 ff.

Vorschlag gelten, in *s3b* „Zehe“ ursprünglich einen Namen für den Stern Rigel (*rigl* arab. = „Fuß“) zu sehen, der erst später auf das ganze Sternbild Orion übertragen worden sei.

(54) Die Rolle, zu der Horus hier als Sohn des toten Königs berufen wird, entspricht wiederum der alten und klassischen Konzeption der Pyramidentexte¹⁰⁵). Auch daß Horus mit seinem toten Vater „sprechen“ soll, geht wohl auf die alte, seit den Pyramidentexten häufig bezeugte Vorstellung¹⁰⁶) zurück, vgl. z.B. *Pyr.* 1558a = *CT* I 298i/j „jene große Rede (*mdw*), die Horus gemacht hat für seinen Vater Osiris“¹⁰⁷).

(55) Zu den *b3w* von Buto und Hierakonpolis s. jetzt ŽABKAR, *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts* (1968), 15 ff. und E. WOLF-BRINKMANN, *Versuch einer Deutung des Begriffs b3 anhand der Überlieferung der Frühzeit und des AR* (1968), 64 ff. Zu ihrer typischen Verbindung mit dem *hmw*-Gestus vgl. *LL* 45, 322 f. Dieser Gestus setzt eine Erscheinung voraus, die man in den vorhergehenden Versen vergeblich sucht. Sie folgt aber weiter unten in den V. 126/127, so daß hier eine Umkehrung der üblichen Abfolge Erscheinung — Empfang vorliegt¹⁰⁸).

(56) *jmnt* läßt sich sowohl als „Amaunet“, als auch als Bezeichnung für die Unterwelt verstehen. Zu der in *hr-c* „unter deinem Wink“ ausgedrückten Herrschaftsbeziehung scheint „Unterwelt“ besser zu passen. Schreibung (Uräus-Det.) und Kontext (Aufzählung von Götterheiten, nicht Herrschaftsbereichen) legen aber die erstgenannte Auffassung nahe. Die Frage, wie Amaunet in diesen Zusammenhang gerät, läßt sich vielleicht im Hinblick auf den nächsten Vers und die in der *hmw*-Akklamation der *b3w* von Buto und Hierakonpolis bereits proleptisch beschworene Erscheinung des toten Königs im Neith-Tempel beantworten. Ebenso wie Sobek, auf den der nächste Vers in einer merkwürdigen Verdoppelung verweist, ist auch Amaunet im Neith-Tempel von Sais gegenwärtig. Sie wird z.B. *CT* VI 2571 als *jmnt jmjnt hwt-Njt* „Amaunet, die im Haus der Neith ist“ charakterisiert.

(57) Zur Verdoppelung von Sobek als „Krokodilsbrüderpaar“ vgl. die späten Kulte eines Psosnautos¹⁰⁹) oder Psosnaus¹¹⁰). Darstellungen des Sobek als Krokodilspaar scheinen nicht ganz selten zu sein¹¹¹).

(58) Die „beiden Schwestern“, die „auf dem Haupt“ des toten Königs „erscheinen“, können wiederum nur Isis und Nephthys sein; durch ihre charakteristische Handlung (sie

¹⁰⁵) Vgl. *Pyr.* 642a/b, 581a, 650a mit zahlreichen, bis in die Spätzeit tradierten Varr. (z.B. Särge Kairo *CG* 29301: MASPERO 65, 70; 29303: MASPERO 112; 29304: MASPERO 147 vgl. ferner *CG* 41002: MORET 48; 41011: MORET 143; 41009: MORET 125 usw.).

¹⁰⁶) VAN DER LEEUW, *Godsvorstellungen*, 89 ff.; KRISTENSEN, *Het Leven uit den Dood*, 45. Vgl. ferner *Pyr.* 333; *CT* I, 307h; Tutanchamun, ed. PIANKOFF, *MIFAO* 72, 34 (Rede der Nephthys:) *mdw.k hr Hr w nb p'et m hwt sr jmjnt jwnw* „Du (der tote König als Osiris und Vater) sprichst mit (eig. „bei“) Horus, dem Herrn der Pat im Fürstenhaus in Heliopolis.“

¹⁰⁷) Ähnl. *Pyr.* 611, 868, 1746; JÉQUIER, *Le monument funéraire de Pépi II*, l. 1055+76 s. SCHOTT, *Mythe und Mythenbildung*, 128. Ein späterer Beleg findet sich etwa im Ritual für Amenophis I., pChester Beatty IX rto. iv, 1 ff. = pTurin 17. 10/11.

¹⁰⁸) Vgl. dazu *LL* 148, 243, 270, 339 f. und öfter.

¹⁰⁹) „Die beiden Brüder“: *ASAE* 19, 47.

¹¹⁰) Im Suchicion von Euhemeria = Kasr el Banat. Siehe dazu KEES, *Götterglaube*, 160 m. n. 1; DERS., *RE* s. v. Suchos (1931), sp. 546 vgl. 550 (2 Sobeke in Sais als Weber: *Hibis* III t 33, 29 = pBerlin 3956, i, 4; pMag-Harris ix, 13; MASPERO, *Mémoires sur quelques papyrus du Louvre*, 93; WIEDEMANN, *PSBA* 36, 52 t 5).

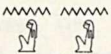
¹¹¹) Vgl. DOLZANI, *Il dio Sobek*, 171 fig. 4; BAKRI, *XVII. Deutscher Orientalistentag 1968 in Würzburg, Vorträge I, ZDMG Supplementa I*, 1969, 71; LANZONE, *Dizionario Mitol.*, t 125 Nr. 3; *Tetx* 443 (Torso Neapel Nr. 401, vgl. aber hierzu SAUNERON, *Esna* V, 111: Schu und Tefnut als von Neith gesäugtes Krokodilspaar). Neith mit 2 Horussen: Kairo, *CG* 39378, DARESSY, *Statues de divinités*, 346 t 63.

„schützen“ den König mit „Verklärungen“) steht ihre Identität außer Frage. Isis und Nephthys werden mit den beiden Federn der Federkrone¹¹²⁾ und mit den beiden Federn der Atefkrone gleichgesetzt, die der tote König als Osiris trägt¹¹³⁾.

(59) Das Tragen in der Sänfte, das als Ritus sowohl im Königs-(Sedfest) wie im Götterkult eine Rolle spielt, wird für einen Gott immer von den *bšw* von Buto und Hierakonpolis ausgeführt¹¹⁴⁾.

(60) Zum Neith-Tempel in Sais s. den Aufsatz über die bildlichen Wiedergaben dieses Tempels v. G. MATTHIAE SCANDONE, *Or.Ant* 6, 1967, 145—168.

(61) Mit *sššw* „Geheimnissen“ ist der Leichnam des Königs gemeint¹¹⁵⁾, nicht etwa eine Tempelstatue, die im Neithtempel zu Sais aufgestellt worden wäre. Denn diese „Geheimnisse“ des Königs befinden sich nicht „im“, sondern „unter“ dem Tempel, sonst hätte der Text nicht die Präp. *hr* „auf“, sondern *hr* „unter, mit“ verwendet¹¹⁶⁾. Obwohl sich Merenptah nicht in Sais, sondern im Tal der Könige in Theben begraben ließ, kann der Text eine so enge Beziehung zwischen Leichnam und Tempel herstellen. Der *sššw*-Leichnam wird dabei offenbar nicht im thebanischen Felsgrab, sondern in der Unterwelt vorgestellt, zu der Sais auch sonst geheimnisvolle Beziehungen hat¹¹⁷⁾.

(62) Die Zeichen  können wohl nichts anderes bedeuten als *n.j n.j* „zu mir, zu mir!“, und man ist versucht, darin eine explizite Schreibung der *njnj*-Begrüßung zu sehen¹¹⁸⁾. Nach frühen Belegen stellt *njnj* tatsächlich ein zum Ankommenden gesprochenes Wort dar, vgl. *Pyr.* 1362 und 2009¹¹⁹⁾.

(63) Die Dualstriche über *zʹ<.j>* „(mein) Sohn“ sind wohl als Rest eines *z.p sn* „zweimal“ aufzufassen, wie es durch das reduplizierte *n.j n.j* ausgelöst sein mag. Oder sollte man wirklich „(meine) beiden Söhne“ lesen als Anrede an den „eigentlichen“ Osiris und den König als Träger seiner Rolle, *Wsjr njswt ntrw* und *wsjr njswt N*? Da der folgende Text nur einen anredet, kann diese Auffassung wohl als zu unwahrscheinlich ausscheiden.

Die Szene

Der untere Teil des rechteckigen, von der Uroboros-Schlange umgebenen Schriftfelds, das den gesamten Sargdeckel ausfüllt, ist vom Rest durch ein Himmelszeichen abgetrennt. Das entstandene flach-rechteckige Feld, ungefähr zwei Neuntel des Ganzen, ist mit einer Szene gefüllt, die annähernd symmetrisch aufgebaut ist. Die Szene setzt sich aus einer Darstellung und Beischriften zusammen. Die Darstellung ist, wie bereits erwähnt, einem imaginären Halb-

¹¹²⁾ *TB* 17, 15—18.


¹¹³⁾ Siehe MÜNSTER, *Isis*, 110f.

¹¹⁴⁾ Vgl. HELCK, *Die Ritualszenen auf der Umfassungsmauer Ramses' II. in Karnak*, *Äg.Abb* 18, 1968, Text 5; GAYET, *Louksor*, t 15; CALVERLEY, *The Temple of King Sethos I at Abydos* II, 36; *Edfou* II, t 46c; X, t 113; LD IV, 87a; MORGAN, *Cat. des Mon.*, 64; SETHE, *Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens*, 16 Anm. 5; ŽABKAR, *A Study of the Ba Concept*, 23 ff.

¹¹⁵⁾ Vgl. dazu LL 84—86.


¹¹⁶⁾ Vgl. MAYSTRE-PIANKOFF, *Le Livre des Portes* II, *MIFAO* 75, 35; *Hibis* III, t 33, 5/6.

¹¹⁷⁾ Vgl. den „heiligen Weg von Sais“ und das „heilige Tor von Sais“ im Amduat (HORNUNG, *Amd* II, 179/180).

¹¹⁸⁾ Vgl. allerdings auch den nicht weniger rätselhaften Titel  *bqʹ njnj* (?) auf der Hermupolis-Stele des Merenptah (KITCHEN, *Ram. Inscr.* IV, 28. 4).

¹¹⁹⁾ Siehe auch LL 270 m. n. 17.

kreis eingeschrieben, der an das halbrunde Bildfeld einer Stele denken läßt. Der freie Raum, der sich dadurch oberhalb der Figuren an den Seiten des Rechtecks ergibt, ist mit senkrechten Schriftzeilen gefüllt.

Das Zentrum bildet eine Dreifigurengruppe, die von einer Flügelsonne überspannt wird. Genau in der Mittelachse der Szene steht nach rechts (Westen) gewendet die mumienförmige Gestalt des Königs, die von hinten Neith, von vorne Re umsorgen. Der Gestus der beiden Gottheiten läßt sich als schützende Umarmung interpretieren. Sie legen je eine Hand auf die dem Betrachter zugekehrte Seite des Mumienleibes und führen die andere dahinter vorbei. Die rechte Hand des Sonnengottes stützt den Nacken des Königs, ohne ihn zu berühren, und ebenso zart stützt die linke der Neith Kinn und Bart. Neith trägt auf dem Kopf die für sie typische unterägyptische Krone, der König die oberägyptische Krone des Osiris und der in seiner nächtlichen Erscheinungsform widderköpfig dargestellte Sonnengott die Sonnenscheibe. Die zugehörigen Beischriften stehen über und zwischen den Figuren. Oben sind die Namensbeischriften angebracht. *Njt* über Neith und *Rꜥw ntr ʿ3* „Re, der Große Gott“ über Re folgen in der Blickrichtung der Zeichen den zugehörigen Figuren. Ebenso blicken die Zeichen der auf den König bezogenen Beischrift wie dieser nach rechts, aber diese Beischrift kombiniert eine waagerechte mit einer senkrechten Zeile. In der waagerechten Zeile steht von rechts nach links, dem Namen des Sonnengottes direkt gegenüber, *Wsjr hntj jmnt(jw)* „Osiris Chontamenti“, während die senkrechte Zeile die Kartusche mit dem *njswt-hjt*-Namen des Königs zwischen Namen und Epitheton des Gottes einschiebt. Die Beischrift ist wohl nicht aus Raumgründen so komplex gestaltet, denn sie läßt sich nicht in eine normale Namensbeischrift zum König auflösen, die  oder ähnlich hätte lauten müssen. Vielmehr hat man sie mit der Namensbeischrift zum Sonnengott zusammen als eine Art „trinitarische Formel“ zu lesen. Die waagerechte Zeile, die die Namen von Osiris und Re einander gegenüberstellt, bringt die (nächtliche) Vereinigung der beiden Götter zum Ausdruck¹²⁰), und die senkrechte Zeile, die den Namen des Königs in den des Gottes Osiris einschiebt, setzt den König dem Gott gleich, und zwar in der Konstellation, die dieser mit dem Sonnengott eingegangen ist: „Der König ist Osiris in dessen Vereinigung mit Re“ bzw. „der König vereinigt sich als Osiris mit Re“.

Die senkrechten Zeilen zwischen den Figuren geben die nicht weiter als solche gekennzeichneten Reden der beiden Gottheiten an den König wieder. Vor Re steht:

ꜥpp.j wbn.j hr šnbt.k

„An deiner Brust ist es, daß ich vorbeiziehe und aufgehe.“¹²¹)

Vgl. damit V. 41 und V. 56/57 der großen Inschrift.

Vor Neith steht:

hjj mj r rsjt.j

„Oh komm an meine Südseite (= ‚vor mich‘)“

Die übrigen Figuren sind entsprechend der verschiedenen Bedeutung, die der Ägypter mit den Stellungen „vor“ und „hinter“ jemand verbindet, mit Bedacht auf die beiden Seiten

¹²⁰) Vgl. dazu LL 101ff.

¹²¹) Die Geminaton von *ꜥpj* kennzeichnet die Verbformen als „emphatisch“, deren Wiedergabe sich nach POLORSKY, *Etudes de syntaxe Copte*, 78ff., richtet.

der Szene verteilt¹²²). Mit der Stellung „hinter“ jemand ist regelmäßig die Idee des Schutzes verbunden. Die Vierheit der „Horussöhne“ als der klassischen Schutzgottheiten des Toten gerät so auf die linke Seite des Königs. Vor jeder Figur steht in senkrechter Zeile der Name. Gegenüberstellung bringt dagegen meist die Übermittlung spezifischer Gaben und Kräfte zum Ausdruck. Rechts vom König sind daher die Gottheiten dargestellt, die zu ihm kommen, um sich mit ihm zu vereinigen (Re) oder ihm ihre Gaben darzubringen. Es handelt sich um Schu und Geb, die den König mit der erhobenen Rechten grüßen. Auch vor ihnen steht wie vor Re und Neith in einer senkrechten Zeile eine Anrede an den König. Vor Schu:

r fnd.k wsjr z3 r'w (Mrj-n-ptḥ ḥtp-ḥr-m3'ct)

„An deine Nase, Osiris Sohn des Re (Merenptah, mit Wahrheit befriedigt)!“

Vor Geb:

wsjr njswt (Mrj-jmn b3-n-r'w)

„(O) Osiris König (Geliebt von Amun, Ba des Re)!“

Die eigentliche Rede der beiden Götter steht in den Schriftzeilen, die den oberen und rechten Teil des Szenenfeldes ausfüllen. Über den Köpfen von Schu und Geb steht die Rede des Schu:

H (sic: lies šw) dd.f jnj.j n.k b3.j špsj

wmn.f r gs.f jmntj

ḥntj.f ḥdj.f m ḥmw ḥt.k

wsjr z3 r'w nb ḥ'w

(Mrj-n-ptḥ ḥtp-ḥr-m3'ct) m3'c-ḥrw

„Schu, er sagt: ich bringe dir meinen erlauchten Ba,
damit er an deiner rechten Seite bleibe,
möge er auf- und abfahren in deinem Leib,
Osiris Sohn des Re Herr der Kronen
(Merenptah, mit Wahrheit befriedigt), gerechtfertigt!“

Vgl. damit die V. 85—87 der großen Inschrift.

Rechts davon, über Isis, steht in drei etwas längeren Zeilen die Rede des Geb:

Gbb dd.f

jj.n.j r m33.k nb ḥrt ntr

z3.j wr ḥq3 smw.f

dd.j jr.k ,jw n.f j3wt.j!

dt dt

„Geb, er sagt:

Ich bin gekommen, dich zu sehen, Herr des Gottesgebiets,
mein ältester Sohn, Herrscher seiner Brüder!

Ich sage mit Bezug auf dich: ‚ihm gehört mein Amt!‘
immer und allezeit.“

Vgl. damit die V. 89/90 der großen Inschrift.

¹²²) Vgl. LL 179.

Beide Götterreden sind Auszüge aus der großen Inschrift. Im Gegensatz dazu bietet das linke Schriftfeld oberhalb der Horussöhne und Nephthys einen selbständigen Text, der als Rede der Neith verstanden werden muß, auch wenn der Sprecher nicht ausdrücklich angegeben wird:

*jnd hr.k wr m hwt-njt
wsjr 'nh nfr r nhb!
wnnt nbt hr sn.k
dj.j n.k st r nhb dt
r shtp jb.k w'w!
mj, z³.j, stwt.j nfrw.k
shq³.n.j tw m š n hq³,
hq³.k šm^c.s jtj.k mhw.s
dmd n.k njt hr wrtt
wsjr z³ r'w (mrj-jmn
htp hr m³t) mrj wnn-nfr.*

„Gegrüßtest seiest du, Großer im Neith-Tempel,
Osiris, vollkommen Lebender in Ewigkeit!

Alles, was deinem Bruder gehört,
das gebe ich dir für allezeit,
um dein Herz allein zufriedenzustellen.

Komm, mein Sohn, ich vervollkomme deine Schönheit:

ich mache dich zum Herrscher im „See des Herrschers“,

du nimmst als Herrscher in Besitz die südliche Krone und packst die nördliche Krone,
vereint sind dir die unterägyptische und die oberägyptische Krone,

Osiris Sohn des Re (Geliebt von Amun,

mit Wahrheit befriedigt), geliebt von Wannafre.“

Diese Rede knüpft dort an, wo die große Inschrift schließt, nämlich bei der Erscheinung des Königs im Neith-Tempel von Sais. Daher erklärt sich die Anrede „Großer im Neith-Tempel“. Der Name, mit dem die Göttin den König anredet, „Osiris *'nh-nfr* in Ewigkeit“ erklärt sich als Analogie-Bildung zu „Osiris *wnn-nfr*“ und beinhaltet daher sowohl eine Gleichsetzung wie eine Unterscheidung. Die Gaben, die Neith im folgenden dem toten König verspricht, stehen sämtlich im Zeichen des Königtums. Es fällt schwer, die von der Situation doch notwendig geforderte Beziehung auf die jenseitliche Existenz des Königs in ihnen zu entdecken. Als erstes verspricht die Göttin dem Toten, ihm den Besitz seines Bruders zu geben. Das läßt sich nur als Anspielung auf den Streit zwischen Horus und Seth verstehen um das Erbe des Osiris, das zeitweilig so zwischen ihnen aufgeteilt wurde, daß Seth Ober- und Horus Unterägypten erhielt, bis Horus zuletzt doch als der Alleinerbe anerkannt und mit beiden Landeshälften begabt wurde¹²³). „Alles, was deinem Bruder gehört“ wäre demnach Oberägypten. Auf den gleichen Mythos hatte sich schon die Gabe des Geb bezogen, der hier nicht als Erdgott aufgetreten war, sondern als der mythische König, der dem ermordeten Osiris im Königsamt vorangegangen war, und an den dieses Amt nach dem Tod seines Sohnes zurückfiel, so daß er im Streit um das Erbe das gewichtigste Wort zu sprechen hatte. Die große Inschrift hatte diesem Erbstreit und dem Plädoyer des Geb zugunsten des Königs einen Exkurs

¹²³) Vgl. DMT 10c—12c.

gewidmet. Auf die Anerkennung als legitimer Alleinerbe des Königtums folgt die Krönung. Sie wird umschrieben durch die Wendung *stwt nfrw* „die Schönheit vollkommen machen“, ein klassischer Beleg für die unlängst von M. MÜNSTER vorgeschlagene Bedeutung von *nfrw* in verwandten Kontexten als „Krone, Königsmacht“¹²⁴). Der eigentlichen Krönung, die in den V. 8/9 beschrieben ist, geht wie bei irdischen Krönungszeremonien des lebenden Herrschers das zeremonielle Reinigungsbad im „See des Herrschers“ voraus¹²⁵). Die Göttin beschließt ihre Rede mit einer Anrede des Königs mit seinem *z3-rw*-Namen. Das Prädikat „Geliebt von Wannafre“ bringt ihn mit dem Gott in Beziehung, der zugleich auch mit dem toten König identisch ist. Dasselbe ambivalente Verhältnis zwischen dem Gott Osiris und dem Osiris Merenptah trat auch in der großen Inschrift an einigen Stellen hervor und wurde in der Namensbeischrift zum König auf die denkbar knappste Formel gebracht.

Den äußersten Rahmen der Szene bilden zwei Klagefrauen in der typischen Haltung, kniend und eine Hand vor die Stirn geschlagen. Namensbeischriften identifizieren die linke als „Nephtys, die Gottesschwester“ und die rechte als „Isis, die Gottesmutter“. Die beiden Göttinnen sind entsprechend ihrer üblichen kosmischen Symbolik auf die beiden Seiten der Szene verteilt, die Isis dem Westen (rechts) und Nephtys dem Osten (links) zuordnet. Die große Inschrift widmet ihnen 17 Verse (66—82).

Der Bezug der Szene auf den Text der großen Inschrift ist evident. Jeder ihrer Figuren widmet auch die große Inschrift einige Verse, aus denen die Beischriften der Szene z. T. direkt entnommen sind. Nur die Horussöhne scheinen hier eine Ausnahme zu machen, auf die in Zeile 7 nur mit Hilfe der Determinierung eines Wortes angespielt wird. Aber in den 7 Versen im Zentrum des Textes, die den 4 Göttinnen an den Ecken des Sarges gewidmet sind, müssen auch sie mitgemeint sein, da auch sie an den Ecken des Sarges stehen und mit den „magischen Ziegeln“ und den „vier Fackeln“, die in die Ecken der Sargkammer gehören, gleichgesetzt werden können. Die Beziehung zwischen Schrift und Bild hat man sich jedoch auch nicht zu direkt vorzustellen, so als gäbe die Szene unmittelbar die Sprechsituation der großen Neith-Rede wieder. Diese Beziehung besteht zwischen Darstellung und Beischrift innerhalb der Szene, während die Beziehung zwischen Szene und Hauptinschrift weniger direkt ist. Es ist genau dieselbe Beziehung, die zwischen Giebelfeld-Szene und Hauptinschrift einer Stele besteht, und die A. HERMANN folgendermaßen charakterisiert hat: „Nimmt die Darstellung im Giebelfeld innerhalb des Ganzen der Stele auch nur beschränkten Raum ein, so ist mit ihr doch sinnfällig der Akkord angeschlagen, unter dem die Inschrift darunter für den Betrachter stehen soll.“¹²⁶) Dieser „Akkord“ ließe sich im vorliegenden Fall mit dem Gedanken der „Einbezogenheit“ näher bestimmen, der sowohl der Hauptinschrift wie der Szene höchst sinnfällig zugrunde liegt. Der König erscheint so im Zentrum mehrerer konzentrischer Kreise, deren innerster die Umarmung durch Neith und Re bildet, dem sich der Kreis der Gottheiten anschließt, die eine Schutzwache um den Sarg bilden und auf den Wänden des Sarges dargestellt werden. Isis und Nephtys gehören im Text zu diesem Kreis, während sie in der Szene zusammen mit dem Himmelszeichen und der Flügelsonne einen weiteren kosmischen Rahmen repräsentieren. Den äußersten Kreis schließlich legt die Uroboros-Schlange um das Ganze, die als Symbol der Ewigkeit und des Nichtseins die geschaffene Welt umgibt¹²⁷).

¹²⁴) *Untersuchungen zur Göttin Isis*, 144f.

¹²⁵) Siehe GARDINER, *The Baptism of Pharaoh*, *JEA* 36, 1950, 3—12.

¹²⁶) A. HERMANN, *Die Stelen der thebanischen Felsgräber*, *ÄgFo* 11, 1940, 35.

¹²⁷) Zum UROBOROS vgl. STRICKER, *De grote zeeslang* (1953) und KÁKOSY, *Osiris-Aion, Oriens Antiquus* 3, 1964, 15—25.