

## Neith spricht als Mutter und Sarg

(Interpretation und metrische Analyse der Sargdeckelinschrift des Merenptah)

VON JAN ASSMANN

Dem Andenken SIEGFRIED SCHOTTS

Der im ersten Halbband dieser Zeitschrift veröffentlichte Text läßt sich nicht treffender überschreiben als mit jener Formulierung S. SCHOTTS<sup>1)</sup>, die sowohl das Generalthema und die Sprechsituation kennzeichnet, als auch die Tradition, in der der Text literaturgeschichtlich steht. Denn solche Reden einer mit dem Sarg identifizierten Göttin — es handelt sich sonst wie auch in dem von SCHOTT behandelten Text meist um Nut — sind seit den *PT* und bis in die römische Zeit bezeugt. RUSCH hat die „Nutttexte“ unter ihnen, soweit sie damals zugänglich waren, in einer grundlegenden Monographie zusammengestellt<sup>2)</sup>. Es sind sowohl Reden der Himmelsgöttin an den Toten, als auch Sprüche, die sie anreden oder von ihr in der 3. Ps. zum Toten reden. Überall geht es in ihnen um die Vereinigung des Toten mit der im Sarg verkörperten Göttin. Die Einsargung des Toten wird als Vereinigung mit einer Göttin dargestellt — bzw., mit SCHOTT zu reden, „verklärt“<sup>3)</sup> —, die in dieser Konstellation mit dem Toten eine komplexe Rolle spielt. RUSCH hatte diese Rolle mit einem gewissen Recht als die der „Himmelsgöttin“ beschrieben, und es ist gewiß kein Zufall, daß in der bei weitem überwiegenden Mehrzahl der Texte die Himmelsgöttin Nut als Trägerin dieser Rolle erscheint. In den Texten tritt sie aber nicht nur als Himmelsgöttin, sondern vor allem als Mutter des Toten auf<sup>4)</sup>. Bei der Vereinigung des Toten mit Nut geht es nicht so sehr im Sinne RUSCHS um die Himmelfahrt und Sternwerdung des Toten, sondern um sein Eingehen in den Leib der Mutter. Indem mit der Einsargung der Tote in den Leib der Muttergottheit eintritt, die nun seine Mutter wird<sup>5)</sup>, kann durch diese zweite Empfängnis der Tod nach ägyptischer Auffassung zum Ausgangspunkt eines neuen Lebens werden, das sich auf der Kreisbahn der Gestirne vollzieht. Diese von der Anschauung der Gestirne und ihrer scheinbaren Kreisbahn abgeleitete zyklische Unsterblichkeit soll dadurch beschworen werden, daß der „Lebenslauf“ selbst durch diese symbolische Rückkehr in den Mutterschoß zu einer ersten Kreisbahn umgebogen und so zum Ausgangspunkt unendlicher Zyklen gemacht wird<sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> S. SCHOTT, *Nut spricht als Mutter und Sarg*, *RdE* 17, 1965, 81—87.

<sup>2)</sup> A. RUSCH, *Die Entwicklung der Himmelsgöttin Nut zu einer Totengotttheit*, *MVÄG* 27, 1922.1.

<sup>3)</sup> Vgl. *a.O.*, 81 und oft, s. ASSMANN, *Liturgische Lieder an den Sonnengott* (im folgenden: *LL*), 364ff.

<sup>4)</sup> Darauf hat bereits H. FRANKFORT wiederholt hingewiesen, vgl. *Kingship and the Gods*, 169ff., 176f.; *BiOr* X, 160; *The Archetype in Analytical Psychology and the History of Religion*, in: *Three Lectures*, *JWCI* 21, 1958, 166ff., spez. 174f., vgl. auch *LL*, 147 n. 34.

<sup>5)</sup> Den Gegensatz von irdischer und göttlicher Mutter des Toten thematisiert vor allem der von SCHOTT, *RdE* 17, 81ff. behandelte Text; auf eine der *PT*-Parallelen dieses Motivs verweist SCHOTT, *a.O.*, 85/86 (*Pyr* 1427—28).

<sup>6)</sup> Diese ägyptische Konzeption bestätigt die Theorie C. G. JUNGES, der die Sehnsucht nach Unsterblichkeit als die eigentliche dem „Inzestwunsch“ nach Vereinigung mit der Mutter zugrundeliegende Intention ansieht, vgl. sein bereits von FRANKFORT (s. Anm. 4) herangezogenes Werk *Symbole und Wandlungen der Libido* (1912), 216, 341, 349, 192—93, jetzt in 4. Aufl. als *Symbole der Wandlung* (1952) s. dort, 346ff., 378ff.

Es gibt wohl in der hier skizzierten Tradition keinen Text, der das Thema mit einer dem vorliegenden Text nur annähernd vergleichbaren Ausführlichkeit behandelte. Es scheint auch — und diese beiden Eigentümlichkeiten hängen gewiß zusammen — keinen weiteren „Neith-Text“ zu geben, d. h. einen Text, in dem Neith als Sarg spricht, angeredet oder behandelt wird. Im Umkreis dieser Tradition tritt Neith höchstens in der verhältnismäßig untergeordneten Rolle einer der die vier Ecken des Sarges beschützenden Göttinnen auf<sup>7)</sup>. Der vorliegende Text aber erhebt Neith nicht nur als Mutter des toten Königs auf die Stufe der Nut, sondern stellt sie in einer die anderen Gottheiten teils absorbierenden, teils überragenden Größe dar, die den „Nut-Texten“ fremd ist und offenbar im umfassenderen Wesen der Göttin Neith begründet liegt. In der Tat stellt sich das Wesen dieser Göttin in allerdings sehr viel späteren Texten so ähnlich dar, wie es der hier betrachtete Text voraussetzt; sie ist eine androgyne Ur- und Schöpfergöttheit<sup>8)</sup> und wird als „Gottesmutter“<sup>9)</sup> und „Kuh, die Re gebiert“<sup>10)</sup> verehrt und dargestellt. Der vorliegende Text ist ein Zeugnis dafür, daß Neith bereits im NR, zumindest für den König Merenptah, eine diesen späten Darstellungen weitgehend entsprechende Bedeutung erreicht haben muß. Darin, daß er die uralte Tradition der Nut-Texte auf die Göttin Neith ummünzt und um die dieser Göttin eigenen Wesenszüge ergänzt, hat der Verfasser des Textes offenbar eine Möglichkeit gesehen, die Konzeption von der Vereinigung des Toten mit der Muttergöttin über die herkömmliche, längst vom allgemeinen Totenglauben rezipierte Stufe hinauszuhoben und auf einer höheren Stufe für das Königtum neu zu aktualisieren, ebenso wie in der Darstellung dieses Textes Neith über die traditionellen Gottheiten und auch über die Göttin Nut hinausragt. Was Neith für diese Rolle so geeignet erscheinen ließ, war wohl, daß sie nicht nur als Himmels-, sondern als eine Art Welt-Göttin verstanden wurde, die Himmel, Erde und Luftraum verkörpert. Sie erscheint damit — wofür der vorliegende Text wahrscheinlich das bei weitem älteste Zeugnis ist — als das weibliche Äquivalent einer Gottesgestalt, die in der Ramessidenzeit im Zusammenhang mit den Göttern Amun und Ptah konzipiert wurde.

„Deine beiden Augen sind Sonne und Mond,  
dein Kopf ist der Himmel,  
deine Füße sind die Unterwelt;  
deine Eingeweide sind an ihrer Stelle.“

heißt es in einem Hymnus der 20. Dyn. von Amun-Re<sup>11)</sup>. In Medinet Habu werden sowohl Amun-Re<sup>12)</sup> wie Ptah<sup>13)</sup> mit den Worten angeredet:

„Du bist der Himmel und der Erdboden,  
der Urozean . . .“.

<sup>7)</sup> Die Göttinnen erscheinen bereits *Pyr* 606c—d als Vierheit und werden schon in den *jmꜥhjj*-Formeln der MR-Särge oft den Ecken des Sarges zugeordnet. Auf königlichen Särgen, Kanopenkästen usw. sind sie seit der Zeit Amenophis' II. belegt, s. HAYES, *Royal Sarcophagi of the xviiiith. Dynasty*, 24—25; SCHMIDT, *Sarcophager*, 530/31; 616/26; BONNET, *RL* 516.

<sup>8)</sup> Vgl. vor allem die Neith-Hymnen des Esna-Tempels, SAUNERON, *Esna* III und V.

<sup>9)</sup> Bereits unter Thutmosis III. belegt auf dem Obelisk von Konstantinopel (*Urk* IV 587; BREASTED, *AR* II § 630).

<sup>10)</sup> Siehe BORCHARDT, *Statuen* II, 156 (19. Dyn.).

<sup>11)</sup> Theb. Grab 65, PIEHL, *inscr. hiérog.* cxl (Ramses IX).

<sup>12)</sup> *Med. Habu* IV 231.

<sup>13)</sup> *Med. Habu* II 106.

In dem großen Ptah-Hymnus des pBerlin 3048, der aus der gleichen Zeit stammen muß, wird Ptah als Weltgott dargestellt; auf ihm wachsen die Pflanzen, aus seinem Mund kommt das Wasser, und aus seiner Nase die Luft, auf der die Sonne dahinfährt, die auf ihm auf- und „auf seinen Armen“ untergeht<sup>14</sup>).

In Anbetracht der zahlreichen Berührungspunkte von Neith und Ptah als Weltgott und androgyner Schöpfer liegt es nahe, zwischen der Entscheidung des Königs für Neith anstelle von Nut und seiner Namenswahl („Geliebt von Ptah“) eine Verbindung zu sehen. Die wachsende Bedeutung des Gottes Ptah in der Ramessidenzeit<sup>15</sup>) gipfelt in einem Dokument, das in Abu-simbel (Ramses II.) und Medinet Habu (Ramses III.) bezeugt und unter der Bezeichnung „The Blessing of Ptah“ bekannt ist<sup>16</sup>). Diese lange Rede des Gottes Ptah als Vater an seinen Sohn, den regierenden König, läßt sich als das „prämortale“ Gegenstück zu der „postmortalen“ Rede der Neith verstehen, die entsprechend als „The Blessing of Neith“ zu bezeichnen wäre. Damit ist ein weiterer literaturgeschichtlicher Strang angedeutet, den es bei der Interpretation dieses ungewöhnlichen Textes zu berücksichtigen gilt. Der Text steht darin in der Tradition der „Nutttexte“, daß Neith hier als Sarg und Mutter zum Toten spricht, und rückt darin in die Nähe einer programmatischen Götterrede an den König in der Art des „Blessing of Ptah“, daß er in einer die Nuttexte weit hinter sich lassenden Ausführlichkeit die gesamte Jenseitsexistenz des toten Königs regelt und von einer die übrigen Götter weit überragenden Höhe herab gesprochen ist. Während Nut nach der herkömmlichen Vorstellung immer nur als eine neben anderen Gottheiten auftritt, die um Wohlergehen und Schutz des Toten bemüht sind und nur bestimmte Funktionen neben anderen ausübt, hat Neith in diesem Text die Funktionen der anderen Götter teils absorbiert, teils sich untergeordnet, indem sie erst auf ihr Geheiß in Aktion treten. Dabei scheint diese zentrale Rolle weitgehend gar nicht aus ihrem Wesen, sondern aus ihrer Verkörperung als Sarg abgeleitet. Da Neith der Sarg selbst ist, ist sie es auch, die dem König die herkömmlicherweise mit dem Sarg verbundenen und vermutlich auf dem heute verlorenen Unter- teil dargestellten Gottheiten „herbeibringt“ (sß: Vers 54). So erklärt sich die Auswahl und Reihenfolge der in den Versen 55—110, vielleicht auch bis 119 aufgeführten Gottheiten. Sie werden z. T. auch in der Szene dargestellt. Dann aber folgen noch einige Gottheiten, die nur über ihre Verbindung mit Neith und ihren Tempel in diesen Zusammenhang kommen: Amaunet, das Sobekpaar und vermutlich auch die anderen in diesem Abschnitt erwähnten Gottheiten.

Für die Großgliederung des Textes ergibt sich aus dieser Beobachtung eine Dreiteilung:

- A I Verse 1—54 : Neith und der Tote in ausschließlicher Ich-Du-Konstellation;
- II Verse 55—110: Neith „bringt“ dem Toten die Schutzgötter des Sarges;
- III Verse 111—135: Neith setzt den Toten mit Gottheiten außerhalb des Sarges in Beziehung.

Zugleich wird der Text aber nach einem anderen Gliederungsprinzip in drei mit den vorstehenden nicht genau übereinstimmende Teile zerlegt, das mehr äußerer Natur ist und z. B. auch in der langen Rede des „Blessing of Ptah“ angewandt wird<sup>17</sup>): die Nennung der Königsnamen

<sup>14</sup>) pBerlin 3048, iv, 7-vi, 3 s. W. WOLF, *ZÄS* 64, 1929, 22—25, 26—27 (Umschrift und Übersetzung).

<sup>15</sup>) Vgl. dazu M. STOLK, *Ptah* (1911), 34f.

<sup>16</sup>) NAVILLE, *TSBA* vii, 122 mit t; BREASTED, *AR* III § 400; EDGERTON-WILSON, *Historical Records of Ramses III*, 119ff.

<sup>17</sup>) Vgl. EDGERTON-WILSON, *a.O.* 119; s. auch den von mir *ADIK* VII (*Der König als Sonnenpriester*) publizierten Text.

am Anfang oder Ende eines Abschnitts. Auch durch diese Dreiteilung ergeben sich inhaltlich sinnvolle Abschnitte:

- B I Verse 1—41 : die Einsargung des Toten als Vereinigung mit seiner Mutter Neith;  
 II Verse 42—84 : Balsamierung, Mumifizierung, Bestrahlung, Schutzwache, Totenklage und Verklärung;  
 III Verse 85—135 : Erbfolgestreit und Erscheinung als König.

Durch die Kombination dieser beiden Gliederungen ergibt sich eine eigentümliche Verzahnung der einzelnen Abschnitte, die gewiß in der Absicht des Verfassers lag und es ungemein schwer macht, im fortlaufenden Fluß dieser langen Rede eindeutige Zäsuren zu erkennen. Im folgenden sollen zunächst die kleineren Abschnitte betrachtet werden, die sich als thematische Einheiten herauslösen lassen.

Der Abschnitt A I, der die Mutterrolle der Neith am Toten in einer die anderen Götter abschließenden Ich-Du-Beziehung darstellt, gliedert sich nach meinem Verständnis des Textes in vier Unter-Abschnitte, von denen drei enger zusammengehören und den Abschnitt B I bilden. Diese drei Abschnitte entfalten jeder in einer anderen Hinsicht die Konzeption der Mutter-Sohn-Vereinigung, die nach ägyptischer Auffassung mit der Einsargung symbolisch vollzogen wird. Sie sind so aufeinander bezogen, daß der jeweils nachfolgende einen Aspekt des vorhergehenden Abschnitts thematisiert und in extenso ausführt.

Abschnitt a nähert sich der Mutter/Sohn- bzw. Sarg/Leichnam-Konstellation im allgemeinsten Sinne und entwirft sie nach dem Vorbild der mythischen Konzeption vom solaren Zyklus, die man als „Kamutef-Motiv“ bezeichnen kann<sup>18</sup>). In dieser Konstellation von Mutter und Sohn bedarf es keines Vaters. Indem der Sohn sich mit seiner Mutter vereint, zeugt er sich selbst in Gestalt des neuen Sohnes usf. in unendlichem Zyklus. Der König, der in dieser Konstellation ausdrücklich als „Re“ bezeichnet wird, durchläuft darin wie der Sonnengott zwei Phasen: er wird am Morgen empfangen und am Abend geboren<sup>19</sup>), er reitet als Tagessonne auf dem Rücken der Göttin und wird als „Mumie“ (*ꜥḥ*) von ihr, jetzt als Sarg, „getragen“ (*wꜥꜥ*), was der Nachtphase der Sonne entspricht<sup>20</sup>). Nachdem der Text so in vier aufeinanderfolgenden Versen die beiden Phasen zweimal durchlaufen hat, summiert er in einem abschließenden Vers den Phasenwechsel zu einer unaufhörlichen „Vereinigung“ von Mutter und Sohn „in jedem Augenblick“<sup>21</sup>).

<sup>18</sup>) Zu Kamutef als Beiname und Erscheinungsform von Min und Amun s. BONNET, *RL* 364f. Ein solarer Ausgangspunkt wird dort nicht in Betracht gezogen, läßt sich aber im Hinblick auf frühe Belege wie *CT* I 237b, II 60c wahrscheinlich machen. Den (im kulturspezifischen Sinne) archetypischen Charakter dieser Konzeption, die nicht an bestimmte Göttergestalten gebunden ist, haben JACOBSON (*Dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der Ägypter*, 1939), H. FRANKFORT, E. OTTO (*Rite und Mythos*, 26 mit n 53) und jetzt besonders W. WESTENDORF hervorgehoben (*MÄS* 10, 3 und dazu 53: „Kamutef-Idee“).

<sup>19</sup>) Wenn man diese eigentümliche Vertauschung der Pole des Sonnenzyklus buchstäblich verstehen will, dann muß man die Stelle auf den Mond beziehen. Wahrscheinlicher ist mir eine Vertauschung im Sinne der *coincidentia oppositorum*, die auch sonst im Zusammenhang von Aussagen über den Sonnenzyklus nicht selten ist, vgl. *LL*, 39; KRISTENSEN, *Het Leven uit den Dood*, 21 ff.; WESTENDORF, *MÄS* 10, 18 ff. zu Abb. 10; 39; 50. Vom Ganzen des Zyklus her gesehen, fallen die beiden Pole bis zur Vertauschbarkeit zusammen.

<sup>20</sup>) Die beiden mittleren Verse werden wohl erst im Licht dieser Interpretation voll verständlich. Die beiden verschiedenen Akte des „Tragens“: einmal des sich sonnenhaft auf dem Rücken der Himmelskuh bewegenden Königs, einmal der ruhenden Mumie (vgl. auch Vers 50), werden in den beiden verschiedenen Verben zum Ausdruck gebracht sein, die der Text dafür verwendet: *hnhn* und *wꜥꜥ*. *wꜥꜥ* bezieht sich auch im Sonnenmythos auf die nächtlich-unterweltliche Phase (vgl. *LL*, 61 n. 96; 197 n. 31; *ADIK* VII, 27; 43 ff.).

<sup>21</sup>) Auch sonst wird in Darstellungen dieser Konstellation, wie sie in den „Nutttexten“ häufig sind, der Vorgang der Vereinigung gern mit Wendungen wie *rꜥw nb*, *r nbh* usw. abgeschlossen, vgl. SCHOTT, *RdE* 17,

Das im ersten und letzten Vers gebrauchte Wort *nfrw.k* schließt auch formal den Zyklus. Abschnitt b knüpft explizierend an die Vorstellung zweier Phasen an, die Abschnitt a in seiner Darstellung der Konstellation als solarer Zyklus impliziert hatte. Er deutet die beiden Phasen als „Eintreten“ (Vers 14) und „Herauskommen“<sup>22)</sup> (Vers 21) des Toten in die bzw. aus der Mutter und widmet, die Verszahl des ersten Abschnitts verdoppelnd, jeder der beiden Phasen 6 Verse. Die erste Strophe bezieht sich auf Vers 12 des ersten Abschnitts zurück und behandelt die im „Sarg“ ruhende Mumie, die hier als „geheime Gestalt“ und „Bild“ des Königs bezeichnet wird. Die zweite Strophe nimmt die in Vers 11 anklingende Vorstellung von der sonnenhaften Bewegung des Königs auf dem Rücken der Himmelskuh wieder auf.

In den beiden Phasen dieser Konstellation, bei der sich der eine Partner abwechselnd innerhalb (Mumie/Sarg) und außerhalb (Sonne/Himmelskuh) des anderen befindet, differenziert sich Neith in eine Vielheit von Körperteilen, die zum König in verschiedene Beziehung treten und so die Vielheit der nach herkömmlicher Auffassung um sein Wohlergehen bemühten Gottheiten ersetzen. Den „in“ sie „eingegangenen“ Toten beschützt sie in dieser „Innen-Phase“ in Gestalt von „Herz“ und „Mund“<sup>23)</sup>, wobei die Funktion des einen mit der merkwürdigen Metapher der „Hausurkunde“ angedeutet, die des anderen mit „Verklärung“ und „Zauber“ sehr viel klarer ausgedrückt wird. In der „Außen-Phase“ kommen Hand, Beine und Hörner der Göttin ins Spiel. Diesen Versen liegt die Vorstellung von der Himmelskuh zugrunde, zwischen deren Beinen der Sonnengott aufgeht und zwischen deren Hörnern er seinen Standort bezieht. Über die Kuhgestalt der Göttin lassen sich auch die beiden letzten Verse in diesen Zusammenhang einfügen.

Der dritte Abschnitt c beginnt wie der zweite mit einer Handlung des Toten — in allen sonstigen Versen war er passives Objekt von Handlungen der Göttin<sup>24)</sup> — und einer Selbstidentifikation der Göttin. Die beiden Strophenanfänge sind auch semantisch parallel:

Abschnitt	(Handlg. d. Toten)	(Selbstidentif. d. Göttin)
a	—	<i>jnk mwt.k</i>
b	<i>ʿq.k jm.j</i>	<i>m(w)t.k jm.j</i>
c	<i>nm.k tw</i>	<i>hr nmt jmj.j</i>

Der Rückbezug von Abschnitt c auf Abschnitt b ist also deutlich genug. Dort „Eintreten“ (in) „den Sarg, der ich bin“, hier „sich Niederlegen“ „auf der Bahre, die ich bin“. Es fällt auf, daß alle drei Abschnitte mit einer Selbstidentifikation beginnen. Die beiden letzten scheinen sich darüber hinaus im Wortspiel auf die erste zurückzubeziehen, also gleichsam aus ihr abgeleitet zu sein. Auch die Schrift bildet diese Beziehung ab. Alle drei Wörter haben den *mwt*-Geier als gemeinsames Element. Zwischen diesen drei Aussagen gibt es aber einen gewichtigen Unterschied: während die erste eine Wesensaussage in der von SCHENKEL sog. Form des „Essenzsatzes“ trifft, beziehen sich die anderen auf eine „rollenhafte“ (*m*) Verkörperung der Göttin in

84 mit n. 8; Theb. Grab 82, GARDINER, *Amenembet* t x; SAUNERON, *Esna* V, 222; CT I 191 c; pRhind I 11 h 4—5 usw.

<sup>22)</sup> Zu *ʿq* und *prj* als Stichworten des Sonnen- und Totenzyklus vgl. LL 35, Gliederung; 133 Nr. 15 mit n. 133; BARTA, *Opferformel*, 83; 95; 120f.; 149; 166; 178; 190; 199; 206; 216; 239 „Bitte 115“.

<sup>23)</sup> Siehe grundlegend A. ERMAN, *Beiträge zur ägyptischen Religion* 4, „Herz und Zunge“, SPAW 1916, xlv, 115 ff. und zuletzt H. BRUNNER, „Eure Rede sei Ja Ja, Nein Nein“ im Ägyptischen, FS SCHOTT (1968), 7ff.

<sup>24)</sup> Auch der Himmelsaufstieg in Vers 21 geschieht nicht spontan, sondern ist der Vers 20 geschilderten Handlung der Göttin untergeordnet.

der Form des „Manifestationssatzes“<sup>25</sup>). Neith ist also wesensmäßig Mutter des Königs, und im Sinne einer Manifestation in seinem Sarg verkörpert.

Abschnitt c knüpft aber nicht nur an den Sarg-Aspekt der Göttin an, sondern an die im vorhergehenden Abschnitt der Zwei-Phasen-Thematik noch untergeordnete Vorstellung von der sich in Form ihrer Körperteile in eine Vielheit differenzierenden Göttin. Diese Vielheit wird hier thematisiert. Die Darstellung berührt sich mit der Topik der „Gliedervergottung“<sup>26</sup>), ohne ihr jedoch ganz zu entsprechen<sup>27</sup>). Sie ist nicht an den Gliedmaßen der Göttin orientiert, die sie etwa von Kopf bis Fuß aufzählte. Es fällt schwer, ein entsprechendes anderes Ordnungsschema zu entdecken. Die ersten vier Verse scheinen von der Opposition „Himmel“ und „Erdboden“, „Sich niederlegen“ und „sich Entfernen“ beherrscht zu sein, in der noch einmal die Phasenstruktur der Mutter-Sohn-Konstellation nachwirkt. In diesen beiden Versgruppen werden drei Körperteile der Göttin, Flanken(?), Rücken, Bauch, mit Weltbereichen (Himmel und Erde) gleichgesetzt. Die nächsten drei Verse setzen Körperteile der Göttin, „Eingeweide“ und „Nieren“ mit Gottheiten gleich (Horussöhne, zwei Schwestern), entsprechen also formal dem Schema der Gliedervergottung. In den folgenden 5 Versen werden Körperteile — in einem allgemeineren, sich nun auch auf unkörperliche Person-Konstituenten ausweitenden Sinne — ohne den Umweg einer Gleichsetzung direkt für den toten König wirksam. „Nase“ und „Kehle“ spenden Luft, „Geburtsziegel“, „Erfüllung“ und „Chnum“ ermöglichen die Wiedergeburt. Die letzten vier Verse nennen nur noch einen Körperteil der Göttin: die „Haut“(?), an der sie die Sonne heraufführt, und versichern den Toten, der hier wieder im Leib der Göttin, also im Sarg liegend vorgestellt wird, der beiden für ihn wichtigsten Lebenselemente, der Luft und des Lichts. Die Verse beziehen sich auf den Vierzeiler am Anfang der Strophe (V. 26—29) zurück. Auch dort liegt der tote König im Sarg als im Leib der Göttin, und auch dort gewinnt dieser Leib kosmische Ausmaße und bietet dem Toten Himmel und Erdboden, so wie hier eine Bahn für die Sonnenscheibe.

Der Aufbau der Strophe wäre demnach zentrierend:

4  
3  
2  
3  
4

Der Mittelteil (V. 30—37) wird zusammengeschlossen durch den Gedanken der beistehenden Göttergemeinschaft (Horussöhne und Schwesternpaar auf der einen, Chnum, Meschenet, Renenet auf der anderen Seite). Vom Gesichtspunkt des in einzelne Teile zerlegten Körpers her erscheint die Reihe der 10 aufgezählten „Körperteile“ seltsam sprunghaft und inkonsistent. Nur vom Gesichtspunkt der Funktion, des für den Toten organisierten Schutzes und Beistands, ergibt sich ein sinnvoller Aufbau. Um diese schützende Belebung möglichst vielseitig darzustellen, erscheint Neith hier als Vielheit. Nach einem auch in vielen Sonnehymnen zu beobachtenden binären Kategorienschema ist die Perspektive der Darstellung in den umrahmenden Vierzeilern „kosmisch“, in den zentralen Versgruppen mit Ausnahme des mittleren Verspaares „persön-

<sup>25</sup>) Vgl. W. SCHENKEL, *Grundformen mittelägyptischer Sätze* (MÄS 7, 1965, 28 § 72 (Essenzsatz des Typs unabh. Pers. pron. + Nomen) 22 §§ 51—52 (Rollischer Manifestationssatz) vgl. n 17.

<sup>26</sup>) Vgl. dazu LL 348—49 mit Lit.

<sup>27</sup>) Im engeren Sinne entsprechen dem Schema der Gliedervergottung nur die Verse 30—32, wo ebenfalls Körperteile mit Göttern gleichgesetzt werden.

lich“<sup>28)</sup>. „Himmel und Erde“, „Sonne und Winde“ in den Rahmenversen, und in der Mitte zwei Göttergruppen, die um die Gedanken „Schutz“ und „Wiedergeburt“ gruppiert sind.

Mit Vers 42 beginnt ein neuer Abschnitt: A I d oder B II a. Zwei um eine namentliche Anrede des Königs gruppierte Verspaare entfalten das Thema der Einbalsamierung des Toten. Diese insgesamt 6 Verse umfassende Strophe korrespondiert mit einer zweiten ebenso langen, die die Mumifizierung des Toten zum Thema hat. Von den beiden äußeren Verspaaren der ersten Strophe sind drei Verse ganz gleich gebaut und enthalten je zwei kurze Sätze der Form *sdm.f* + Obj., während der letzte Vers in der Art eines „schweren Schlusses“<sup>29)</sup> mit einem einzigen, mehrhebigen Satz abschließt. Die drei strukturell identischen Verse bilden ein doppeltes Dreigliederschema, das die trennende Anrede übergreift. Die ersten drei Verben formulieren den Begriff der Vereinigung (a), die letzten drei den Begriff der Entfernung (b). Der abschließende Satz bringt mit dem Verb *ꜥd* „heilen“ einen neuen, summierenden Gedanken (c). Der Aufbau der Strophe ist also

a + a  
a + b  
Anrede  
45 Anrede  
b + b  
c

Als Objekte der „Vereinigung“ (*jꜥb* — *sꜥq* — *jnq*) erscheinen die „Glieder“ (*bꜥw*), „Ausflüsse“ (*rdw*)<sup>30)</sup> und das „Fleisch“ (*jwꜥ*) des Toten, als Objekte der „Entfernung“ (*dr* — *sk* — *jꜥb*) seine „Verwesungsflüssigkeiten“ (*ḥwꜥꜥwt*), *bꜥw*-Feuchtigkeit und „Tränen“ (*jꜥb*).

Die in ägyptischen Texten ungemein verbreitete und geläufige Topik der „Gliedervereinigung“ (a) hatte SETHE in einer grundlegenden Arbeit mit der Praxis der Einbalsamierung zusammengebracht<sup>31)</sup>. Dabei glaubte er die Rede vom Vereinigen, Sammeln, Zusammenraffen der Glieder als Rudiment einer älteren Stufe erklären zu können, die ein zerfallenes Skelett als Leiche voraussetze. Daher erscheine denn auch in den älteren Texten allein das Wort *qsw* „Knochen“ als Objekt der Vereinigung<sup>32)</sup>. HERMANN ging dann in dieser Interpretationsweise noch einen Schritt weiter, indem er die entsprechenden Textstellen direkt auf eine tatsächlich in einigen frühdynastischen Nekropolen zu beobachtende, der späteren Mumifizierung vorausgehende Praxis bezog, die zergliederte und skelettierte Leiche mit Hilfe von Binden zusammenzufügen<sup>33)</sup>.

Diese Deutungen mögen in der Tat bestimmten sehr frühen Textzeugnissen gerecht werden; es soll hier auch gar nicht bestritten werden, daß es die von HERMANN in einem größeren reli-

<sup>28)</sup> Vgl. LL 76 (dort „räumlich-persönlich“); 109 („räumlich-personhaft“); 185; 223—226; 280; 312; 329 und öfter.

<sup>29)</sup> Vgl. dazu etwa O. FIRCHOW, *Grundzüge der Stilistik in den altägyptischen Pyramidentexten*, 158 ff.; GRAPOW, *Der stilistische Bau der Geschichte des Sinube*, 119.

<sup>30)</sup> Das Wort *rdw* „Ausflüsse“ gehört eigentlich zur „b“-Thematik und erscheint in anderen Beispielen dieser Topik immer als Objekt der Entfernung. Man hätte an dieser Stelle eigentlich das Wort *qsw* „Knochen“ erwartet. M. MÜNSTER hat in ihren *Untersuchungen zur Göttin Isis* aber auf eine Vorstellung hingewiesen, nach der Isis als Sargbrett einen „Damm“ bildet, der die Ausflüsse des Toten zusammenhält (43); möglicherweise liegt hier ein ähnlicher Gedanke zugrunde.

<sup>31)</sup> K. SETHE, *Zur Geschichte der Einbalsamierung bei den Ägyptern*, SPAW 1934, xiii, 5—8.

<sup>32)</sup> Vgl. auch id., *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten III*, 203.

<sup>33)</sup> A. HERMANN, *Zergliedern und Zusammenfügen. Religionsgeschichtliches zur Mumifizierung*. Numen 3, 1956, 81—96; vgl. auch id., Art. *Einbalsamierung* in RAC IV (1959), 798—802 (Ägypten).

gionsgeschichtlichen und psychologischen Zusammenhang beleuchtete Praxis tatsächlich gegeben hat — nur hat m. E. die in ägyptischen Texten verschiedenster Gattung und Zweckbestimmung verbreitete und bis in römische Zeit tradierte Topik der Gliedervereinigung mit dieser durchaus episodischen Stufe in der Ausbildung der ägyptischen Balsamierungstechnik kaum etwas zu tun und kann darauf höchstens in jenem allgemein „archetypischen“ Sinn bezogen werden, den HERMANN durch den Rekurs auf die C. G. JUNG'sche Kulturpsychologie andeutet. Wenn man die Verbreitung und Langlebigkeit dieser Topik nicht mit SETHE der Gedankenlosigkeit oder mit HERMANN dem Unbewußten der alten Ägypter zuschreiben, sondern gelten lassen will, daß man sich bei der Abfassung der entsprechenden Texte doch etwas gedacht hat, dann wird man die Bedeutung dieser Topik in einem weniger buchstäblichen und eher metaphorischen Sinn suchen müssen, der wohl auch über die Einbalsamierung in all ihren Vor- und Spätformen noch weit hinausgreift.

Der „Zerfall“, den diese „Vereinigung“ voraussetzt, muß wohl nach altägyptischer Auffassung bereits mit dem physischen Tod gegeben und nicht erst durch natürliche oder künstliche Zergliederung und Skelettierung der Leiche herbeigeführt worden sein. Der Tod, ja bereits Krankheit, Alter, Ermüdung und andere Formen der von SEIBERT so treffend bezeichneten „Todesbefallenheit“<sup>34)</sup>, wird als ein Auseinanderfallen der im Leben ein integrales Ganzes bildenden Körperteile und Organe in eine disintegrierte Vielheit betrachtet<sup>35)</sup>, die aber durch mancherlei Riten und Maßnahmen, unter diesen wohl ganz besonders durch die Einbalsamierung, reintegriert, „wiedervereinigt“ werden kann. Diese Vereinigung wäre dann kein buchstäbliches Zusammensuchen und Zusammenfügen getrennter Glieder, sondern eine auf verschiedene Weise realisierte symbolische „restitutio ad integrum“, eine Wiederherstellung der belebten Einheit der Glieder. Nur so erklärt sich der weite Anwendungsbereich der Topik. Im Statuenkult des Tempelrituals sagt der Priester zum Gott etwa bei der Überreichung von Salbe<sup>36)</sup>:

„sie (die Salbe) verknüpft deine Knochen,  
sie vereinigt deine Glieder,  
sie versammelt (*s3q*) dein Fleisch,  
sie löst deinen schlechten Schweiß ab zu Boden.“

Ähnliches bewirken Honig<sup>37)</sup> und Libation<sup>38)</sup>. Daß „Gliedervereinigung“ nichts anderes als eine bildhaft-konkrete Ausformung der Idee der Belebung ist, macht auf einer anderen Ebene und in anderem Zusammenhang der Sargtext 80 deutlich, der das Wirken des Gottes Schu als des Belebbers schlechthin in Wendungen dieser Topik darstellt. Schu „versammelt“ (*s3q*) die „ermüdeten Glieder“ des Urgottes<sup>39)</sup>, „knüpft die Knöpfe, befestigt die Hälse, belebt die Kehlen“<sup>40)</sup>, befestigt den Kopf der Isis auf ihrem Nacken<sup>41)</sup> und knüpft für Chepre den

<sup>34)</sup> P. SEIBERT, *Die Charakteristik, Äg. Abb* 17, 1967, 42 ff.

<sup>35)</sup> Vgl. auch *LL* 347f. m. n. 47.

<sup>36)</sup> Abydos Sethostempel *Wb* <56> = Theb. Grab 95, OTTO, *Mundöffnung* II, 124 und *Pyr* 1801. Vgl. auch den „Spruch nach dem Salben“ *Mundöffnung* Sz 55 A.

<sup>37)</sup> pBerlin 3055, vii, 7.

<sup>38)</sup> Libation mit 4 *nmst*-Krügen: pBerlin 3055, xxvii, 1—3; *Mundöffnung* Sz II, Parall. zusammengestellt bei OTTO, *Mundöffnung* II, 39 n. 8. Libation mit 4 *d3rt*-Krügen: pBerlin 3055, xxvii, 4—7.

<sup>39)</sup> *CT* II 35 a.

<sup>40)</sup> *CT* II 37 a.

<sup>41)</sup> *CT* II 37 c; 38 g; 41 h.



Nackenvirbel“<sup>42)</sup>, „vereinigt die Glieder des Osiris, rafft seine Knochen zusammen, macht seine Gefäße stark und seine Glieder frisch“<sup>43)</sup>, führt allen Klassen von Lebewesen<sup>43a)</sup> Luft zu und „knüpft ihre Köpfe durch jenen *hw* (Machtwort = Lufthauch) auf seinem Munde“<sup>44)</sup>. So wie diese Stellen aufs Atmen, sind andere auf Essen und Trinken bezogen<sup>45)</sup>, das ja auch nach einer uns geläufigen Vorstellung „Leib und Seele zusammenhält“.

Wenn also Neith in dem vorliegenden Text die Glieder des toten Königs vereinigt, so muß damit noch keineswegs die Einbalsamierung gemeint sein. Schon in ihrer Rolle als Sarg, der den Leichnam des Königs beinhaltet und umschließt, vermag sie diese Funktion auszuüben, die auch in den „Nutttexten“ für die Göttin Nut als Mutter und Sarg des Toten gut bezeugt ist<sup>46)</sup>. Auch die belebende Umarmung des Toten durch seine Schwestern Isis und Nephthys läßt sich als Gliedervereinigung darstellen<sup>47)</sup>, und gerade auf Nephthys bezieht sich ein Beleg dieser Topik, der an differenzierter Entfaltung des Themas dem hier betrachteten Text am nächsten kommt:<sup>48)</sup>

*jj n.k Nbtḥwt dj.s 'wjs ḥḥ.k*  
*ḥwj.s tw m jrj tp.k*  
*sḥq.s jwf.k ḥḥz.s qsw.k*  
*dmd.s 'wt.k sfb.s rdww.k*  
*wḥḥ.s ḏw jrj šmw.k*  
*snḏm.s stj.k m fdt ntr*

„Nephthys kommt zu dir und legt ihre Arme um dich,  
 sie schützt dich als Wache zu deinen Häupten.  
 Sie versammelt dein Fleisch, sie knüpft deine Knochen,  
 sie vereinigt deine Glieder, sie löst deine Ausflüsse,  
 sie entfernt<sup>49)</sup> das Schlechte an deinen Haaren,  
 sie macht deinen Geruch angenehm mit Gottesschweiß.“

Auch dieser Text verbindet, ohne eindeutig auf die Einbalsamierung bezogen zu sein, die Gliedervereinigungstopik mit dem Gedanken der Entfernung unerwünschter Sekrete und Gerüche, in der man gern die zur Einbalsamierung gehörende „Entfeuchtung“ der Leiche durch Natron-Packungen sehen möchte<sup>50)</sup>. Unter den Handlungen der Schutzgötter des

<sup>42)</sup> CT II 37d.

<sup>43)</sup> CT 38h—i vgl. 41i—42a.

<sup>43a)</sup> Vgl. hierzu MORENZ, *WZKM* 54, 119ff.

<sup>44)</sup> CT II 43c—d.

<sup>45)</sup> Wenn man sich einmal von der von SETHE, *Übersetzung und Kommentar* III, 203f. mit großem Scharfsinn entwickelten Interpretation der Topik („Skelettbestattung“) in *Pyr* 654 frei macht, erkennt man leicht den Zusammenhang mit der im folgenden genannten Darreichung von Brot und Bier.

<sup>46)</sup> Vgl. *Pyr* 828a—c = 835a—c; 840b; 843a; CT VII 54o—v. S. RUSCH, *Die Entwicklung der Himmels-göttin Nut zu einer Totengotttheit*, 9—10; 20f.; 48ff.; M. MÜNSTER, *Isis* 30 n. 385.

<sup>47)</sup> Vgl. M. MÜNSTER, *Isis* 30 n. 386 mit Verweis auf CT VI 384a—e var. *Pyr* 1981a—c; n. 387 verw. auf *Pyr* 1008b, CT I 306d—f; *Toib* 181, 7; *ASAE* 6, 81; LACAU, *Sarcophages* I, 79 (CGC 28030); vgl. auch HAYES, *Royal Sarcophagi of the XVIIIth. Dynasty*, Texte Nr. 13, 14, 17. Auf späten Särgen vgl. etwa CGC 29304, MASPERO p. 160 (Isis), 159 (Nephthys).

<sup>48)</sup> CGC 29301, MASPERO p. 12.

<sup>49)</sup> Dieses auf *wḥḥ* „abschütteln“ (*Wb* I 353, 4—7) zurückgehende Wort kommt im gleichen Zusammenhang auf demselben Sarg noch mehrfach vor, vgl. MASPERO p. 13, 22f., 70.

<sup>50)</sup> Siehe LUCAS, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, 321—340; id., *The Use of Natron in Mummification*, *JEA* 18, 1932, 125—140; A. T. SANDISON, *The Use of Natron in Mummification in Ancient Egypt*, *JNES* 22, 1963, 259—67.

Toten, wie sie das 151. Totenbuchkapitel zusammenstellt und wie sie von dort in die Götterreden zahlloser Sarginschriften eingegangen sind, wird die Funktion der Gliedervereinigung wiederum nicht mit Anubis, sondern mit dem Horussohn Qebhsenuf, dem „Librierer seiner Brüder“ verbunden<sup>51</sup>). Daß aber Neith trotz alledem in dieser Strophe in der Rolle des Anubis und nicht nur „als Mutter und Sarg“ spricht, macht erst die nächste Strophe deutlich, die das nun ganz eindeutige und spezifische Wort *wtj* „mumifizieren“ stichworthaft einleitet und auf die der Balsamierung folgende Mumifizierung des Leichnams bezieht. Wenn man sich nach Parallelen einer solchen Themenverknüpfung umsieht, stößt man auf Texte, die auf Anubis und das Balsamierungsritual bezogen sind. Zwei Beispiele aus dem NR und der Spätzeit mögen hier genügen, um diese Tradition zu repräsentieren:

(1): Theb Grab C. 1 (4)<sup>52</sup>

*sḥ tw Jnpw ds.f*  
*nn ḥd jwf.k nn mwt mtwt.k*<sup>53</sup>)  
*sḥ.tw dw prt jm.k*  
*dj.tw n.k sḥd.k wtjw.k*  
*sḥt.n ḥndnwt Njt*  
*wnb.k mnḥ wḥbt sḥ kjj*  
*ḥbs tw ḥwj T3jtt*

„Anubis selbst mumifiziert dich,  
 dein Fleisch ist unverletzt, deine Gefäße nicht abgestorben,  
 entfernt wurde das Üble, das aus dir herauskam  
 Man gibt dir deine Binde und deine Zeugstreifen,  
 die die Weberinnen der Neith gewebt haben.  
 Du kleidest dich in ein reines Gewand und legst das andere ab,  
 die Arme der Webgöttin bekleiden dich.“

(2): CGC 41006 = BM 32 § VIIb<sup>54</sup>)

*Jnpw snb.f mnt.k*  
*ḥ3z.f ḥḥw.k mwj.f ḥwt.k*  
*s3q.f n.k jwf.k*  
*ḥ3z.f n.k qsw.k*  
*wtj.f tw m tpt n Rḥw*  
*m ḥbsw wrw nṯrwt sḥt n ḥndnwt Njt*

„Anubis, er heilt dein Leiden:  
 er knüpft deinen Leib, sorgt für deine Glieder,  
 er versammelt dir dein Fleisch,

<sup>51</sup>) Totb 151; HAYES, *Royal Sarc.*, Text 41; PIEHL, *inscr. hiérog.*, lv; CGC 29312 MASPERO p. 66 und sehr oft sonst.

<sup>52</sup>) Siehe HERMANN, *Die Stelen der thebanischen Felsgräber*, 47\*–48\* LORET, *Mem. Miss.* I, 25; PIEHL, *inscr. hiérog.* cvf.

<sup>53</sup>) Diese negative Bestätigung vertritt hier den Topos der Gliedervereinigung.

<sup>54</sup>) Siehe MORET, p. 98; SANDER-HANSEN, *Anchnesneferibre*, 68.

er knüpft dir deine Knochen<sup>55</sup>).  
 Er mumifiziert dich mit dem *tpt*-Öl des Re  
 und den großen Göttinnen-Binden, die die Weberinnen der  
 Neith gewebt haben.“

Es ist wohl kein Zufall, daß die Göttin Neith in beiden Texten in einer identischen Formulierung erwähnt wird, die z.B. auch in einem Totenspruch des Grabes des Chaemhet (Theb. Nr. 57) belegt ist<sup>56</sup>):

„Du wirst mumifiziert (*wjt*) mit den Binden von Sais,  
 die die Weberinnen der Neith gewebt haben.“

Über die Herstellung der feinen Leinenbinden hatte Neith schon seit alters Verbindungen zum Balsamierungsritual und konnte gelegentlich als „Herrin des Balsamierungshauses“ bezeichnet werden<sup>57</sup>). Die mit dem Stichwort *wjt* eingeleitete Handlung der Mumifizierung wird mit den Verben *tm* „vollenden“ und *qd* „bauen“, „modellieren“ (des Mumienleibes) weitergeführt und im letzten Vers mit *jrj.j hprw.k* abgeschlossen. Durch die Mumifikation wird der tote König zum Sonnengott; dieses „Werden zu“ (einem Gott) wird ägyptisch durch die Wendung *jrj hprw* ausgedrückt, auf die der Satz *jrj.j hprw.k* deutlich anspielt.

Im folgenden beginnt nun die große Aufzählung der von Neith für den toten König herbeigebrachten Götter (A II), in der wir wohl nichts anderes als die Beschreibung der traditionell auf einem Sarg dargestellten Schutzgottheiten und ihrer Handlungen für den Toten zu erblicken haben, die Neith dadurch dem Toten vergegenwärtigt, daß sie den Sarg selbst, der ihre Darstellungen trägt, verkörpert. Die Gottheiten und ihre Handlungen sind jedoch nicht nur bestimmten Positionen am Sarg zugeordnet, sondern zumindest im ersten, bis Vers 82 gehenden Abschnitt (B II), zugleich auch auf bestimmte Episoden und Rollen eines Ritualablaufs bezogen, der bereits mit der Einbalsamierung und Mumifizierung des Königs durch Neith eingeleitet wurde. Die Übersicht (S. 126) soll die Reihenfolge der aufgezählten Gottheiten und ihre Orte in diesem doppelten Bezugssystem deutlich machen.

Die Aufzählung beginnt mit Re (B IIa) und stellt so eine enge Verbindung zum Vorhergehenden her. Der König war ja selbst dem Sonnengott gleich geworden. Auf dem Sarg ist der Sonnengott im Zusammenhang der Unterweltdarstellungen des „Pfortenbuchs“ auf der Unterseite des Deckels dargestellt, „strahlte“ also auf seiner nächtlichen Fahrt „über“ dem unter ihm liegenden Mumienleib — in Wirklichkeit handelte es sich um die Skulptur des Königs auf dem Deckel des nächstinneren Granitsarkophags — des toten Königs. Auch in der Szene

<sup>55</sup>) Vgl. ähnliche Formulierungen in Anubis-Reden auf Särgen, z.B. CGC 41008 MORET, p. 105 = 41009 (p. 125), 41015 (p. 168):

„Ich bin zu dir gekommen, um dein Leiden zu heilen,  
 ich habe dir deinen Leib geknüpft,  
 ich habe dir deine Glieder versorgt,  
 ich habe deine Knochen vereint.“

CGC 41002 (p. 54) = 41008 (p. 107f.); 41009 (p. 126); 41011 (p. 146—47); 41015 (p. 167):

„Ich habe dir dieses dein Fleisch behandelt,  
 ich habe dir deine Knochen umfaßt,  
 ich habe dir deine Glieder versammelt“.

Ähnlich auch LEFEBVRE, *Le tombeau de Pésoiris II*, 94 § 136 (b).

<sup>56</sup>) Siehe LORET, *MMAFI*, 130.

<sup>57</sup>) z.B. DARESSY, *Cerc. des cach. roy.*, 181; 199.

Verse	Motivation	Gottheit	Handlung	Position	Episode/Rolle im Ritual
55—58	„kommt“	Re	Umarmung, Bestrahlung	auf der Unterseite des Deckels ( <i>Pfb</i> )	Die Rite <i>sc̄h</i> <i>sc̄h</i> (Aufstellen der Mumie „für Re“)
59—65	Verben der Veran- lassung durch Neith	<i>dj</i> „Erlauchte Vier“	Leuchten; Feind-Abwehr	an den 4 Ecken	Apotropäische Rolle der Fackeln/ briques magiques
66—69		<i>jnj</i> „Zwei Weißen“	Sistren/Menit Kopftuch Kupferbleche	an den Schmal- seiten	Apotropäische Klangerzeugung bei der nächtlichen Stundenwache
70—75		<i>dj</i> Isis und Nephthys	Klage	an den Schmal- seiten	Totenklage in der Balsamierungsstätte
76—82		<i>dj</i> „Zwei Schwestern“	Verklärung	an den Schmal- seiten	Verklärung in der Balsamierungsstätte
85—88		<i>jnj</i> Schu	Luft	rechte Seitenwand	
89—92 93—105		<i>jzj</i> Geb	Anerkennung Plädoyer vor Osiris	rechte Seitenwand	
106—110		<i>sc̄</i> Nut und Tefnut	Anerkennung, Vereinigung	linke Seitenwand	

unterhalb dieser Inschrift ist der Sonnengott dargestellt, in einer Gruppe mit dem König und der Göttin Neith zusammen, die genau der Schilderung des Textes entspricht. Denn indem er den Sonnengott als ersten der anderen Götter und von selbst kommen, nicht (wie die anderen) von Neith gebracht werden läßt, stellt er den Gott aus der Gruppe der übrigen Schutzgottheiten heraus in die engere Konstellation von Neith und dem toten König mit hinein. Auch in dem Gestus der Umarmung entsprechen sich Text (Vers 55) und Szene. Zugleich wird diese Konstellation auch durch den Sarg selbst realisiert, indem Neith als tragender Sargboden (vgl. das „Tragen“ der „Mumie“ in Vers 50 und vorher schon in Vers 12) hinter und Re auf der Unterseite des Deckels vor dem König ist.

Aber auch auf der zweiten Bezugsebene dieser Darstellung, nämlich von dem Ritualablauf Einbalsamierung — Mumifizierung her betrachtet, ist der Auftritt des Sonnengottes sinnvoll. Aus zahlreichen Totensprüchen der 19. und 20. Dyn. ist der Ritus bekannt, in der *wsht* des Grabes die „Mumie“ (*sc̄h*) des Toten „für Re“ aufzustellen:

*sc̄h.tw sc̄h.k n Rcw m wsht jz.k*

„Man stellt deine Mumie auf für Re in der *wsht* deines Grabes“<sup>58</sup>).

HERMANN hat diese Passage mit Darstellungen in Gräbern der 18. Dyn. zusammengebracht, und als Anspielung auf das Mundöffnungsritual gedeutet, das ja nach vielen Grabdarstellungen

<sup>58</sup>) Turin o. Nr., zit. bei HERMANN, *Stelen*, 99 n. 447; Theb. Grab 23 *Wb* (1533); *ibid.*, (5); Grab 106 (1); Grab 178 (12) untere Bandzeile; Grab 224 (1); Grabwand München Gl 298: *Die ägyptische Sammlung des bayerischen Staates* (1966) Abb. 51.

zumindest in einer bestimmten Phase des Handlungsablaufs im Hof oder in der von den Sonnenstrahlen noch erreichbaren Breiten Halle (*wsh*) stattfand<sup>59</sup>). Wahrscheinlich hat man auch in der „Umarmung“ des Königs durch den Sonnengott eine Anspielung auf diesen Ritus zu sehen, bei dem die Mumie des Toten im Zusammenhang der Mundöffnung der Bestrahlung durch das Licht der Sonne ausgesetzt wurde.

Den Reigen der auf Veranlassung von Neith für den Toten handelnden Gottheiten eröffnet jenes „erlauchte“ weibliche Quartett, das, wie immer man es auch im einzelnen identifizieren will, — als die 4 Fackeln, die 4 magischen Ziegel, das Quartett Isis-Nephthys-Neith-Selkis, — auf jeden Fall an die vier Ecken des Sarges gehört (B IIb).

In den folgenden Strophen erscheint dreimal unter anderer Bezeichnung ein Göttinnenpaar, das traditionell den Schmalseiten des Sarges am Kopf- und Fußende zugeordnet ist und auch vom Text selbst „zu Häupten und zu Füßen“ des Toten lokalisiert wird: die beiden Klagevögel, Isis und Nephthys, die beiden Schwestern (B IIc—e). Ihr dreifacher Auftritt ergibt sich aus dem Handlungsablauf, der in drei verschiedene Episoden gegliedert ist: eine vermutlich apotropäische Klangerzeugung mit Sistren, Menat und Kupferblechen, in deren Zusammenhang die „Weihen“ dem Toten das *fn*-Kopftuch befestigen; die rituelle Totenklage und schließlich die Erweckung und Verklärung des Königs.

Daß wir in der Aufzählung der von Neith „herbeigebrachten“ Gottheiten nicht nur eine Beschreibung der traditionell auf dem Sarg dargestellten Schutzgötter, sondern zugleich auch einen zugrundeliegenden Handlungsablauf erkennen können, der in der Balsamierungsstätte stattfindet, ist nun keineswegs ungewöhnlich, sondern liegt bereits im Typus einer solchen Sargdekoration begründet, die den Toten rings mit Schutzgottheiten umgibt und nichts anderes darstellt als eine bleibende Vergegenwärtigung der durch die Riten der Balsamierungsstätte bewirkten Belebung und „Einbezogenheit“ des Toten in eine Gemeinschaft schützender Gottheiten. M. MÜNSTER konnte in ihren Untersuchungen zur Göttin Isis an Sargaufschriften vornehmlich des MR nachweisen, daß die Handlungen der traditionell den Schmalseiten zugeordneten Göttinnen dem Balsamierungsritual entnommen sind und kommt zu dem Schluß, daß dem Schema der Sarg-Schutzgottheiten überhaupt eine gemeinsame rituelle Situation zugrunde liegt: die nächtliche Stundenwache in der Balsamierungsstätte<sup>60</sup>). Im NR sind die entsprechenden Texte im 151. Totenbuch-Kapitel zusammengefaßt, in dem schon HAYES überzeugend das kanonisch festgelegte Bild- und Textprogramm für die Sargdekoration erkannt hat<sup>61</sup>). Die zugehörige Vignette hat dieses Schema nur gleichsam „rückübersetzt“ in die zugrundeliegende Situation in der Balsamierungsstätte, wenn sie den Toten im Zentrum der Schutzgottheiten als von Anubis versorgte Mumie auf dem Löwenbett darstellt. In der Tradition dieser Totentexte, die seit alters in einem doppelten Bezug zur Sargdekoration und zum Balsamierungsritual stehen, muß man auch diesen Abschnitt der Neith-Rede sehen. In diesen Texten ist auch gelegentlich die Vorstellung bezeugt, daß die sarg-verkörpernde Göttin Nut die den entsprechenden Sargteilen zugeordneten Gottheiten „bringt“<sup>62</sup>). Diesen Gedanken hat der vorliegende Text in einzigartiger Konsequenz ausgearbeitet.

<sup>59</sup>) A. HERMANN, *Stelen* 99f.

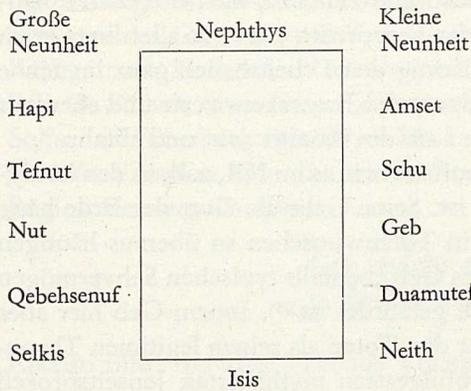
<sup>60</sup>) M. MÜNSTER, *Untersuchungen zur Göttin Isis (M.ÄS II, 1968)*, 24—60.

<sup>61</sup>) W. C. HAYES, *Royal Sarcophagi of the xviiiith Dynasty* (1935), 92f.

<sup>62</sup>) Meist Isis und Nephthys, vgl. z.B. CGC 28030 LACAU, *Sarcophages anterieurs au Nouvel Empire*, I, 79; CGC 28043 LACAU I, 136—37; CGC 28057 LACAU I, 153; CGC 28058 LACAU I, 154; CGC 28059 LACAU I,

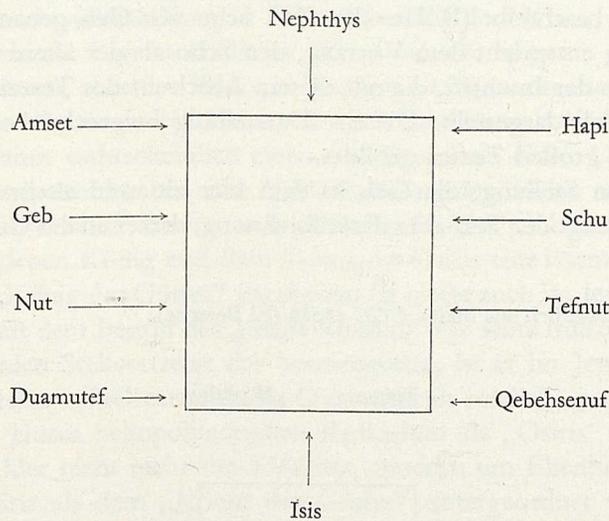


Särge aus Der-Rifeh z. B. weisen das folgende Programm auf:<sup>63a)</sup>



Auch dieses Programm ist in der Besetzung der Eckpositionen eigentümlich vieldeutig: es sieht hier sowohl eine männliche (4 Horussöhne) wie eine weibliche Vierheit (mit den beiden Neunheiten als Göttinnenpaar anstelle der späteren Isis und Nephtys) vor<sup>64)</sup>.

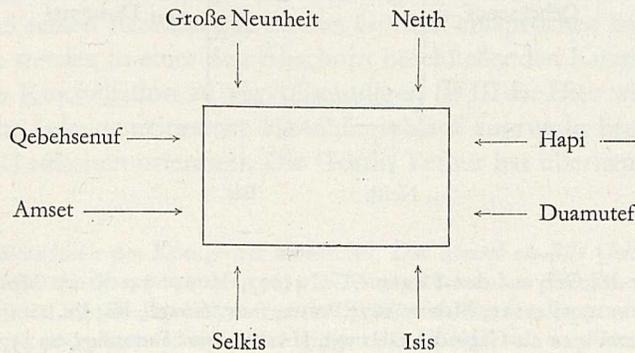
nicht nach Geschlecht, sondern nach Generationen auf die Längsseiten des Sarges:



s. CGC 28066 (Meir; + Neith und Selkis an Fuß- und Kopfende); CGC 28087 (El Bersche); CGC 28061 (Meir, links zerstört); CGC 28036, 28034 (Saqqara); 28033 (Gebelen, mit geringfügigen Abweichungen).

<sup>63a)</sup> Siehe PETRIE, *Gizeh and Rifeh*, t xA, xiii F (*Nbt-nb*); xA, xiii G (*Hnmw-nbt*).

<sup>64)</sup> Vgl. auch die Besetzung der Eckpositionen auf dem Sarg CGC 28036 (Saqqara):



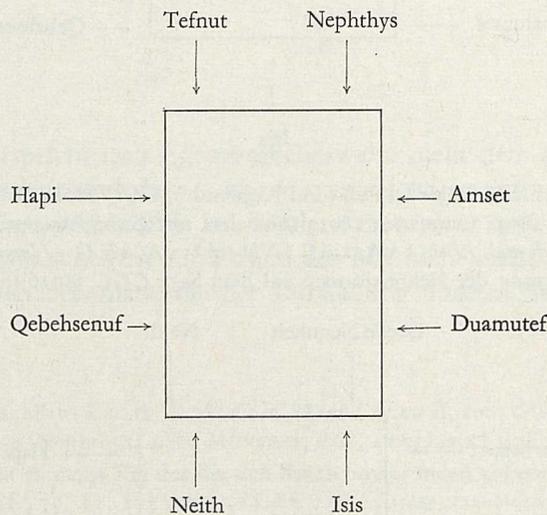
Im Rückgriff des Merenptah-Textes auf diese historische und möglicherweise als „klassisch“ empfundene Konzeption offenbart sich eine archaische Tendenz, die denn auch inhaltlich in der Behandlung der einzelnen Gottheiten sehr klar hervortritt. Das gilt allerdings noch nicht für Schu, der hier als Luftgott auftritt und dem König den Lebenshauch ganz im Sinne zeitgenössischer Begriffe als seinen „Ba“ darbringt, damit er, eine bemerkenswerte und ebenfalls eher „modern“ anmutende Schilderung der Atmung, im Leib des Königs „auf und abfahre“.

Man würde erwarten, daß Geb danach als Erdgott auftritt, wie es im NR, z. B. in den königlichen Sargtexten der xviii. Dyn. durchaus das Übliche ist. Seine Gabe als Gott der Erde hätte dann etwa im freien Aus- und Eingehen oder in dem in Totenwünschen so überaus häufigen „Mächtigsein in der Erde“ oder auch in dem als Gabe des Geb ebenfalls typischen Sehvermögen zu bestehen, das durch die den Toten bedeckende Erde gefährdet ist<sup>65</sup>). Indem Geb hier aber als Vater und Vorgänger des toten Königs erscheint, der den Toten als seinen legitimen Thronerben anerkennt und ihm in einem als dynastischer Erbfolgestreit mythisierten Jenseitsprozeß Recht verschafft, werden hier Konzeptionen wiederbelebt, die der Stufe der Pyramidentexte angehören.

Jedem der beiden Götter ist zunächst ein Quartett gewidmet, das ihre spezifische Gabe, Luft und Königtum, beschreibt (B IIIa—b). Daß Schu vor Geb genannt ist trotz dessen so überragender Stellung entspricht dem Vorrang, den Schu als der ältere Gott einnimmt. Auch in der Szene unterhalb der Inschrift, die mit diesem Abschnitt des Textes in engster Beziehung steht, ist Schu vor Geb dargestellt. Die der Darstellung beigeschriebenen Götterreden sind aus dem Material des großen Textes gebildet.

Der überragenden Stellung, die Geb in dem hier zitierten altehrwürdigen System von Heliopolis einnimmt, trägt der Text aber darin Rechnung, daß er an das Geb gewidmete Quartett

ähnlich CGC 28037—39 (sämtlich aus Meir). CGC 28088 (El Bersche):



<sup>65</sup>) Vgl. die Reden des Geb auf den Särgen CGC 41002, MORET 54; 41008 MORET 105—06, 108; 41009, MORET 126; 41011 MORET 147; 41015, MORET 167; PIEHL, *inscr. hiérog.*, liii; lix.

Speziell zum Sehvermögen als Gabe des Geb vgl. HAYES, *Royal Sarcophagi*, 89; 97; *Pyr* 583.



einen 13 Verse umfassenden Exkurs anschließt, der die Fürsprache des Geb für den König vor dem Kollegium von Heliopolis zum Inhalt hat (B IIIc). Dieser Exkurs, der das 9 Verse lange Plädoyer des Geb mit zwei Verspaaren einrahmt, verlagert die Szene von der Bahre des toten Königs nach Heliopolis. Geb war aus Heliopolis gekommen, um den König zu „sehen“ und sich Gewißheit über dessen „Verfassung“ zu verschaffen. Nachdem er in dem König seinen Sohn und Erben erkannt hat, kehrt er mit diesem „Wissen“ nach Heliopolis zurück. Das einleitende Verspaar (93—94) macht den veränderten Schauplatz des Folgenden im Sinne einer Regieanweisung deutlich:

Geb spricht zu Osiris  
in Anwesenheit der Neunheit und der *jtrtj*:

Ebenso führt das abschließende Verspaar wieder in die Ausgangssituation zurück:

Thoth schreibt es für dich auf  
entsprechend dem Spruch Re-Atums.

Das Ergebnis der Gerichtsverhandlung in Heliopolis wird dem König schriftlich überbracht; dieses Dokument verbleibt ihm in ähnlicher Weise wie die späteren „Götterdekrete“. Den Spruch fällt also Re-Atum, aber das Plädoyer des Geb ist eigenartigerweise als Rede an Osiris gerichtet. Der Text setzt also sowohl Osiris, als auch Re-Atum als Vorsitzenden des Gerichts voraus, und meint damit wahrscheinlich einen und denselben Gott. Gerade in ihrer richterlichen Funktion findet ja wohl zuerst eine Verschmelzung der beiden antagonistischen Götter statt. In diesem Plädoyer wird der Versuch gemacht, für das problematische Verhältnis von dem zu Osiris gewordenen König und dem Totengott Osiris eine Formel zu finden. Auch der König hat Osiris als „König der Götter“ anzubeten. Er bleibt auch im Jenseits in der Abhängigkeit der Götter, die mit dem Begriff des „Stellvertreters“ für seine irdische Amtsausübung formuliert wird. Auf Erden Stellvertreter des Sonnengottes, ist er im Jenseits — wenn ich den Text hier richtig verstehe — Stellvertreter des Osiris und als solcher „gerechtfertigt“. Wenn der König also jetzt vor einem heliopolitanischen Kollegium als „Osiris“ anerkannt wird, dann handelt es sich auch hier nicht mehr um Identität, sondern um Ebenbildlichkeit<sup>66</sup>). Er bleibt dem urbildlichen Osiris als dem „König der Götter“ untergeordnet und verantwortlich<sup>67</sup>). Aus den Händen dieses Gottes empfängt er, wie jeder Sterbliche, seine Stellung im Jenseits. Geb — und am Schluß der langen Inschrift auch Neith — müssen als Fürsprecher für ihn auftreten. Damit zeigt sich, daß Merenptah die uralte Vorstellung vom Erbfolgestreit als der königlichen Form des Jenseitsgerichts nicht im rein archaischen Sinne aufgegriffen sondern in einer Weise umgeformt hat, die vollkommen den zeitgenössischen Vorstellungen vom Jenseitsleben des Königs und seinen Beziehungen zu den Göttern entsprochen haben wird.

Nut und Tefnut werden in einer den Abschnitt beschließenden Kurzstrophe von 5 Versen nur erwähnt, um die Konstellation zu vervollständigen (B III d). Hier wird noch einmal klar, daß diesem Abschnitt kein gemeinsamer Handlungsablauf zugrunde liegt. Er ist einseitig an den aufzuzählenden Gottheiten orientiert. Die Göttin Tefnut hat überhaupt keine eigene Rolle

<sup>66</sup>) Zur Gottebenbildlichkeit des Königs hat HORNING, *Der Mensch als Bild Gottes in Ägypten* (in: O. LORETZ, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, 123—156) viel Material zusammengestellt.

<sup>67</sup>) Vgl. auch die Bitten für die Jenseitsexistenz des Königs im Großen Papyrus Harris, s. dazu POSENER, *De la divinité du pharaon*, 28 und allgemein zur Abhängigkeit des Königs von den Göttern *id., ibd.*, 23—35.

zu spielen. Sie tritt gemeinsam mit Nut als Mutter des toten Königs auf und wird nur als Pendant zu Schu erwähnt. Dieser Farblosigkeit der Tefnut entspricht es, daß sie ebenso wie Schu in der Sargikonographie und -beschriftung des NR keine Rolle mehr spielt; eigentümlicherweise ist aber gerade dieser Konstellation des Toten = Osiris zwischen Schu und Tefnut eine besonders lange Tradition beschieden gewesen<sup>68</sup>). E. WINTER konnte nachweisen, daß in dem späten Ritus der Überreichung der Symbole  $\text{𓆎} \text{𓆑} \text{𓆒}$ , meist an Osiris, eben diese Konstellation (Osiris =  $\text{𓆑}$  zwischen Schu =  $\text{𓆎}$  und Tefnut =  $\text{𓆒}$ ) begangen wird als Vermittlung von Schutz und Belebung an den Gott und den König. Die Geschichte dieser mythischen Konstellation konnte er bis in die Pyramidentexte zurückverfolgen<sup>69</sup>). Gewiß spielt sie auch bei der Zusammensetzung der „klassischen“ Schutzgötter-Konstellation, auf die auch der vorliegende Text zurückgeht, eine Rolle. Der Text nimmt diesen Gedanken aber ebensowenig auf wie die Szene, die Schu zusammen mit Geb, aber ohne seine Partnerin Tefnut darstellt. Die Nennung der Göttin Nut evoziert den klassischen Nut-Text *Pyr* 638—639, aus dem der Text zwei charakteristische Verse zitiert, ohne darin einen Widerspruch zu empfinden, daß Nut hier die bereits von Neith in Anspruch genommene Rolle als Mutter und Sarg des toten Königs ausübt. Trotz der Uminterpretation dieser Tradition auf Neith, die der Text vornimmt, bleibt die Mutter-Sarg-Rolle der Göttin Nut ebenso zugeordnet, wie Schu die Luft und Geb das Königerbe.

Das zweimalige *sdd.jjr.k* „ich spreche zu dir“, mit dem das Folgende anhebt, und die erneute Selbstvorstellung der Göttin

*jnk Njt mrrt hm.k*

„ich bin Neith, die Deine Majestät liebt“

stellen einen Rekurs auf die zugrundeliegende Sprecher-Hörer-Beziehung dar und markieren mit diesem Zurücklenken auf den Ausgangspunkt einen starken Neueinsatz. Am Anfang der Rede — und nur dort — hatte Neith sich ebenfalls mit einer *jnk*-Aussage vorgestellt: *jnk mwt.k 3tt nfrw.k* „ich bin deine Mutter, die deine Schönheit säugt“. Der Inhalt des Folgenden (A III) bestätigt die starke Zäsur. Die dem Hauptteil des Textes ab Vers 26 zugrundeliegende Situation des Toten auf der Balsamierungsbahre wird hier aufgegeben. Sothis und Horus werden zwar noch ebenso wie die in den vorangegangenen Abschnitten aufgezählten Götter von Neith gebracht, aber sie werden — das ist wohl der entscheidende Punkt — nicht mehr an die reg-

<sup>68</sup>) Zur Konstellation des Toten zwischen Schu und Tefnut ist auch ein Sargtext (*CT VII*, 42b—c) zu vergleichen, der noch spät als Verklärung auf einem Sarg (*CGC* 29301 MASPERO, 8) und in einer Papyrushi. (pBerlin 3057, xxiv, 5—6) bezeugt ist:

„Nun ist an deiner südlichen Seite,  
Nut ist an deiner nördlichen Seite,  
Schu ist an deiner westlichen Seite,  
Tefnut ist an deiner östlichen Seite;  
sie schließen diese ihre Schutzwache um deinen Ka,  
wie sie ihre Schutzwache schließen um ihren Vater Re.“

Auch in dem späten Kap. 19 des Totenbuchs (BUDGE, *BD* 1910 Bd. I, 106.3—4) heißt es: „Schu ist an deiner rechten Seite, Tefnut ist an deiner linken Seite“.

<sup>69</sup>) E. WINTER, *Untersuchungen zu den ägyptischen Tempelreliefs der gr.-röm. Zeit*, 1968, 76 ff.

lose Mumie des Königs herangeführt, sondern mit anderen Existenzformen des Königs in Verbindung gebracht, die Neith erst ermöglichen muß und die nicht wie alles Vorhergehende mit der Mumifizierung durch Neith bereits gegeben sind. Sie verwandelt den König in einen Stern, versetzt ihn an den Himmel und gesellt ihm dort Sothis als Schutzgöttin bei; und wenn sie ihm seinen Sohn Horus zuführt, so findet diese Begegnung zwar wieder auf der Erde und wohl im Grab (bzw. Totentempel) statt, dem Kommunikationspunkt zwischen Abgeschiedenem und Hinterbliebenem, aber auch für diese Begegnung muß sie den toten König erst präparieren, indem sie ihn „aufrichtet“ und das „Gespräch“ ermöglicht. Horus ist der *ḥrj-t3*, der „auf Erden“ hinterbliebene Sohn des toten Königs, dem der hier als „Anbetung“ und „Gespräch“ bezeichnete Vollzug des Totenkults obliegt. Wenn der tote König für den Empfang dieses Kults „aufgerichtet“ wird, so ist dabei gewiß an eine Statue gedacht.

Das Paar Sothis-Horus steht also für Himmel und Erde und ist einer ganzen Reihe weiterer Begriffspaare zugeordnet, die in den beiden Kurzstrophen dieser Abschnitte einander gegenübergestellt werden:

Sothis	Horus
<i>ḥprw</i> : Verwandlung in einen	<i>sḥ</i> : Aufrichtung als
Stern (Ba)	Statue
Himmel	Erde: Grab/Totentempel
<i>ḥrr</i> : Umlauf	<i>dw3/mdw</i> : Totenkult

Die beiden Götter gehören also nicht mehr in den Kreis der um die Bahre versammelten Schutzgötter, sondern stehen für zwei weitere Formen der Jenseitsexistenz des toten Königs.

In den folgenden Versen tritt Neith ganz zurück. Die nun genannten Gottheiten werden nicht mehr von ihr herbeigerufen, sondern kommen entweder von allein, wie die „Ba's“ von Buto und Hierakonpolis, oder sind bereits als anwesend vorausgesetzt, wenn der Text in Pseudopartizipien oder adverbialen Fügungen ihre Stellung und Handlung für den Toten beschreibt. Auch der König wird hier nicht mehr von Neith für die Handlungen der Götter vorbereitet, so wie sie ihn in dem vorhergehenden Abschnitt für Sothis an den Himmel versetzt und für Horus aufgerichtet hat. Im Gegenteil nennt Vers 126 zum ersten Mal wieder eine spontane Handlung des Königs: „du erscheinst“ und knüpft damit wieder an die beiden anfangs genannten Handlungen des Königs, „du trittst in mich ein“ (Vers 14) und „du legst dich nieder auf der Bahre“ (Vers 26) an, nachdem der König über 100 Verse hin rein passives Objekt göttlicher Handlungen gewesen ist. Zwar ist er auch bei der Himmelfahrt aktiv, aber diese Aktivität ist an beiden Stellen, wo der Text darauf Bezug nimmt, deutlich einer vorausgehenden Bewirkung und Ermöglichung durch Neith untergeordnet. Hier aber tritt Neith soweit in den Hintergrund, daß sie sich in dem entscheidenden Satz (Vers 126), der einzigen Stelle in diesem Abschnitt, wo überhaupt von ihr die Rede ist, in der 3. Ps. nennt. Auch in Vers 128 ist nicht von „meinem“, sondern vom „Neith-Tempel“ die Rede. Die „Erscheinung“ des Königs „neben Neith“ ist also ohne Zweifel ein höchst bedeutungsvoller Akt und darf wohl als der entscheidende Satz der Strophe betrachtet werden, auf den sich alles Vorhergehende ab Vers 120 voraus- und alles Folgende bis Vers 129 rückbezieht. Diesen Bezug fordert die Akklamation der „Ba's“ (Vers 120 bis 121), die immer eine Erscheinung beantwortet, vom Inhalt her ebenso eindeutig, wie die in den folgenden Versen geschilderten Handlungen der anderen Götter von der Form her, die als

Situationsschilderung<sup>70)</sup> notwendig auf ein Geschehen bezogen ist:

		Geschehen	Situation	Besetzung der Erstnomenstelle
Responsion	120—21	„Kommen“		„Seelen“
		„ <i>hmn</i> -Akklamation“		
	122		„bleiben“	Amaunet
	123		„zum Schutz dasein“	Sobek-Paar
	124—25		„Erschienenesein“ „Schutz, Verklärungen“	Schwesternpaar
Erscheinung	126	„Erscheinen“		Du: König
	127	„auf der Sänfte tragen“		Neunheit
	128		„bleiben“	Neith-Tempel
	129		„für den Ka dasein“	Opfergaben

Die Situationsschilderung lokalisiert das Geschehen im Neith-Tempel von Sais, der in dem abschließenden Verspaar in seinem materialen Aspekt, als „Tempel“ und „Opfergaben“, in den Versen 122—125 in seinem personalen Aspekt mit den Kultgenossen der Neith von Sais bezeichnet wird. Neben „Himmel“ und Grab/Totentempel der vorhergehenden Strophe stellt also diese Strophe den „Neith-Tempel“ von Sais.

Man kann diesen abschließenden Abschnitt wohl kaum anders verstehen, als daß Merenptah zugleich mit seiner Entscheidung für die Göttin Neith als „Mutter und Sarg“ diese neuartige Beziehung zur Göttin von Sais auch durch Stiftungen für seinen Totenkult in ihrem Tempel befestigt hat. Damit dieser Kult, den die Begriffe „Festprozession“ und „Opfergaben“ in zwei komplementären Aspekten umreißen, als das bleibende, nach außen gewendete Denkmal der Verbindung mit Neith den Schluß der langen Rede bilden konnte, wurde die Schilderung der Responsion und Begleitsituation dieser Erscheinung des Königs im Neith-Tempel vorangestellt. Zugleich ergab sich dadurch wieder die Möglichkeit, den neuen Abschnitt mit dem vorangehenden zu verzahnen, indem die Aufzählung beistehender Gottheiten scheinbar bruchlos weitergeführt wird.

Damit ist die Rede der Neith an den toten Merenptah beendet. Die letzten sechs Verse sind an ihren Sohn, den Gott mit verborgenem Namen, Osiris, den König der Götter gerichtet. Sorgfältig hebt diese Anrede den großen Gott von seinem Double, dem „Osiris Merenptah“ ab. Neith legt für den König bei Osiris Fürsprache ein: er möge Merenptah im Gefolge des Großen Gottes dauern lassen und die „Götter der Unterwelt“ zum Schutz seiner Glieder berufen, zu jener Schutzwache, wie sie der lange Mittelteil des Textes beschrieben und das Bildprogramm des Sarges sie vermutlich realisiert hat. Die Bescheidenheit dieser Bitten und das Auftreten einer solchen Fürbitte überhaupt als Abschluß der langen Götterrede macht noch einmal deutlich, in welcher untergeordneter und abhängiger Stellung sich der König in Wahrheit nach seinem Tode sieht, trotz aller großartigen Konzeptionen, die der umfangreiche Text für dieses Jenseitsleben entworfen und aus z. T. weit zurückreichenden Formulierungen zusammengetragen hat. Was sich der König durch Neith von Osiris erbittet, darf längst auch jeder einfache Sterbliche nach dem Tode für sich erhoffen: die Aufnahme in das „Gefolge“ des Totenherrschers und Sonnengottes (diese „duale Einheit“ wird in dem Begriff des „Großen Gottes“ zusammengefaßt) und die Wache der Schutzgötter um seinen Leichnam.

<sup>70)</sup> Zur Syntax der Situationsschilderung in ägyptischen Texten vgl. *LL*, 353 ff.

Was sich aus dieser Interpretation der Einzelabschnitte des Textes für Aufbau und Gliederung des Ganzen ergeben hat, sei abschließend noch einmal zusammengefaßt. Zwei verschiedene Schemata einer Grobeinteilung hatten sich bereits aus ersten Überlegungen zum Gesamttext nahegelegt: eine Gliederung nach handelnden Personen (A)

- |    |  |        |
|----|--|--------|
| I  | Neith handelt allein für den Toten                         | 1—53   |
| II | Neith „bringt“ andere Götter und veranlaßt ihre Handlungen | 54—135 |

und eine Gliederung nach dem formalen Prinzip der Königsnamen als Indikatoren einer Zäsur, die sich inhaltlich als eine Gliederung nach Handlungen bestätigt (B)

- |     |   |        |
|-----|---|--------|
| I   | Einsargung: Vereinigung mit der Mutter                          | 1—41   |
| II  | Riten in der Balsamierungsstätte                                | 42—84  |
| III | Erbfolgestreit und Erscheinungen des Toten außerhalb des Sarges | 85—135 |

Die nähere Betrachtung der einzelnen Abschnitte brachte nun noch ganz andere thematische Einheiten zum Vorschein, die nicht nur die Abschnitte der beiden Groß-Gliederungen weiter differenzieren, sondern z. T. auch diese Zäsuren übergreifen und aus anderem Blickwinkel übergeordnete Zusammenhänge stiften.

Diesen komplizierten Sachverhalt soll zunächst eine Übersicht auf S. 136 verdeutlichen. Zäsurübergreifende Zusammenhänge ergeben sich am Anfang durch die Aufzählung von Körperteilen der Göttin, die zwei ganz verschiedenen Themen zugeordnet sind, und am Ende durch die Fortführung der Aufzählung der von Neith „gebrachten“ Gottheiten, obwohl die zugrundeliegende Situation sich vollkommen verändert hat. Die beiden Zäsuren, die durch dieses gleiche formale Mittel überdeckt werden sollen, liegen ganz symmetrisch zueinander nach dem 25. Vers vom Anfang und Ende des Textes. Beidemal wird eine Kette von Begriffen aus derselben semantischen Klasse (Körperteile — beistehende Götter) über einen thematischen Bruch hinweg gesponnen. Der Bruch scheint aber in beiden Fällen ungleich tief zu gehen. Nur der zweite wird formal eindeutig als Neueinsatz gekennzeichnet (Anrede). Der erste Einschnitt wird erst dann evident, wenn man auf die außerordentlich seltenen spontanen Handlungen des Toten und die dadurch bewirkten Veränderungen der zugrundeliegenden Situation achtet:

- |     |   |
|-----|---|
| 14  | <i>εq.k</i> : Eintritt: korrespondiert mit nicht-spontanem „Ausgang“ (21) |
| 26  | <i>nm.k</i> Sich Niederlegen auf der Balsamierungsbahre                   |
| 126 | <i>εj.k</i> Erscheinung; vorausgeht nicht-spontaner Himmels-Umlauf (113). |

Während *εq.k* und *εj.k* mitten in dem zugehörigen Abschnitt stehen, auf den sie stichwortartig bezogen sind: *εq* auf die Einsargung als Beginn zyklischer Wiedergeburten, *εj* auf die Erscheinungsformen des Königs außerhalb des Sarges und der Konstellation Sarg-Leichnam, Mutter-Sohn, Neith-König — so steht *nm.k* am Anfang eines dazu noch mehr als dreimal so langen Abschnitts, dem in der Tat die durch diese Handlung des Toten herbeigeführte Situation des auf dem Balsamierungsbett ruhenden Leichnams als gemeinsames Element zugrunde liegt. So ergibt sich eine weitere Dreiteilung des Textes („C“):

- |    |  |
|----|--|
| 25 | Vereinigung mit der Mutter: Zyklus: <i>εq</i>  |
| 85 | Der Tote auf dem Balsamierungsbett: <i>nm</i>  |
| 25 | Erscheinungsformen außerhalb des Sarges: <i>εj</i> (Stern — Statue — Totenkult in Sais). |

Kleinste Sinnabschnitte		Strophen und Großstrophen		Gesamt-Gliederungen		
				A: Personkonstellation	B: Königsnamen (Handlungen)	C: spontane Handlungen des Toten
1-3	Titel	3				
4-7	Anrede	4				
8-13	solarer Zyklus ('Kamutef')	6	} 18: Zyklus	Vereinigung mit der Mutter	Einsargung: 41 Vereinigung mit der Mutter	97: Eintritt in die Konstellation Sarg-Leichnam
14-19	Eintritt (Herz-Mund)	6				
20-25	Ausgang (Beine-Hörner)	6				
		12: 2 Phasen				
26-29	Himmel-Erde (Rücken-Bauch)	4	} „Körperteile“	Neith 53 handelt allein		
30-32	Schutzgötter (Eingeweide)	3				
33-34	Luft (Nase-Kehle)	2				
35-37	Wiedergeburt ( <i>Maht-Rmt-Himw</i> )	3				
38-41	Wind-Sonne (Haut)	4				
42-47	Einbal- $\square$ samierung	6	} 17: Szene	Neith als Anubis		
48-53	Mumifizierung	6				
54	Götter:	1	} Riten in der Balsamierungsstätte	die Sarg-gotheiten	Riten in der 41 Balsamierungsstätte	111f: Der Tote auf 85 dem Balsamierungsbett
55-58	Re (Umarmung-Bestrahlung)	4				
59-65	4 Damen (Leuchten-Feindvertr.)	7				
66-69	2 Weihen (Klangerzeugung)	4				
70-75	Isis und Nephthys (Totenklage)	6				
76-82	2 Schwestern (Wecken-Verklären)	7				
83-84	$\square$	2	} heliopolitanische Eltern	Neith bringt 82 andere Gottheiten	Vorgänge außerhalb: 53 Erbsfolgeprozeß Heliopolis; Himmels-umlauf; Totenkult am Grab und in Saïs	167: Erscheinungsformen des Toten 25 außerhalb des Sarges
85-88	Schu (Luft)	4				
89-92	Geb (Vater)	4				
93-105	Geb zu Osiris (Rechtfertigung)	13				
106-110	Nut und Tefnut (Mutter)	5				
111-112	Anrede	2	} Himmel und Erde	Götter außerhalb des Sarges		
113-115	Sothis (Himmel-Stern-Umlauf)	3				
116-119	Horus (Grab-Statue-Totenkult)	4				
120-125	Seelen-Amaunet-Sobeke-Schwester	6				
126-129	Erscheinung in Saïs	4	10: in Saïs			
130-135	Neith zu Osiris	6				

Gliederung „B“ läßt sich damit gut in Einklang bringen. Die Königsnamen gliedern den langen Mittelteil von 85 Versen noch einmal in drei ungleiche, inhaltlich sinnvolle Abschnitte:

- 16 Vereinigung des Toten mit Neith als Löwenbett
- 41 Riten am Balsamierungs( = Löwen)bett
- 28 Die Götter der Sarg-Seitenwände.

„A“ hingegen nimmt dort den tiefsten Einschnitt vor, wo die beiden anderen Gliederungen eine thematische Einheit sehen: bei Vers 54. Bis dahin handelt Neith allein für den toten König, von da ab „bringt“ sie ihm andere Gottheiten und „veranlaßt“ sie, dem König beizustehen.

Wenn man aber berücksichtigt, daß Re ja von selbst kommt und daher noch nicht zu den von Neith gebrachten Gottheiten gehört, dann verschiebt sich dieser Einschnitt um einige Verse an eine vom Inhalt her auch im Sinne der anderen beiden Gliederungen sinnvolle Stelle. Daß Re enger in die dem ersten Teil von „A“ thematisch zugrundeliegende Konstellation von Neith und totem König hineingehört, als die übrigen Götter, bestätigt die Darstellung der Szene, auf die gerade dieser Abschnitt des Textes eng bezogen ist. Die m. E. überzeugendste Gliederung des Textes ergibt sich nun, wenn man die drei Gliederungen A, B und C nicht alternativ versteht, sondern miteinander kombiniert. Aus dieser Kombination resultiert die eigentümliche Verzahnung der einzelnen Abschnitte, die dem Text seinen Einheitscharakter verleiht:

	C	B	A	Abschnitt	Stichwort	Thema
C:	Der Tote tritt in den Sarg ein	Vereinigung mit der Mutter	Neith ↓ König	I(1—25)	<i>‘g</i>	Eintritt in die Sarg-Leichnam-Konstellation als Vereinigung mit der Mutter
B:				II(26—41)	<i>nm‘</i>	
A:	Der Tote auf dem Balsamierungsbett	Riten in der Balsamierungsstätte	Neith ↓ andere G.	III(42—58)		Balsamierungsbett: Einbalsamierung und Mumifizierung durch Neith und Re
B:				IV(59—82)		Einbalsamierung: Totenwache, Klage, Verklärung in der Balsamierungsstätte durch Gottheiten der Sargschmalwände und -ecken
C:	Der Tote außerhalb erscheinend	Vorgänge außerhalb (Heliopolis, Himmel-Erde, Sais)	König	V(83—110)		Sarg-Gottheiten: die G. der Seitenwände
B:				VI(111—135)	<i>bj</i>	Gottheiten: Verbindungen des außerhalb von Sarg und Balsamierungsstätte erscheinenden Toten mit G. im Himmel, Totentempel, Sais

Abgesehen von der ungleichen Länge der so gebildeten Abschnitte ergibt sich eine symmetrische Gliederung des Textes. Im Zentrum, das die Abschnitte III und IV (41 Verse) umfaßt und durch das formale Mittel der Königsnamen (B: gepunktete Linie . . . .) aus dem Ganzen herausgehoben ist, stehen die Vorgänge in der Balsamierungsstätte, die der Sarg denkmalhaft verewigt, umrahmt von überleitenden Abschnitten, die sich auf die gleiche Situation des Toten auf dem

Balsamierungsbett, aber unter je anderem Aspekt beziehen. II leitet diese Situation ein, führt aber das Thema der Vereinigung mit der Mutter weiter („Körperteile“), V verlegt den Schauplatz nach Heliopolis, vermittelt ihn aber durch Regieanweisungen mit der weiterhin zugrundeliegenden Situation des Toten auf dem Balsamierungsbett und führt die in IV begonnene Aufzählung der Sarggottheiten zu Ende. Nur die beiden äußersten Abschnitte, die sich auch in den Verszahlen entsprechen (25), beziehen sich auf den Toten außerhalb der „Balsamierungssituation“: I stellt den Toten als „Kamutef“ dar, der in der Weise des Sonnenzyklus in seiner Mutter ein- und ausgeht, empfangen und geboren wird, VI behandelt seine „Erscheinungen“ außerhalb des Sarges: als Stern am Himmel, Statue im Grab (Totentempel) und Neith-Tempel von Sais.

Das in jeder Hinsicht zentrale Thema des Textes ist die „Balsamierungssituation“ im engeren (III–IV) und weiteren (II/V) Sinne. Die Bedeutung dieser Situation ist in der Gattungsgeschichte des Textes begründet. Ausgehend von Beobachtungen M. MÜNSTERS und W. C. HAYES' ließ sich die Situation des Toten in der Balsamierungsstätte als die gattungsspezifische Sprechsituation („Sitz im Leben“) der Götterreden auf Särgen erweisen, zu denen als das bei weitem umfangreichste und bedeutendste Beispiel auch der hier betrachtete Text gehört. Von den üblichen Sprüchen an den Toten, den „Verklärungen“, unterscheidet sich der vorliegende Text in Übereinstimmung mit anderen Beispielen der Gattung „Götterreden auf Särgen“ in zwei charakteristischen Punkten, die sich wohl beide aus dieser besonderen Sprechsituation herleiten. Diese beiden Punkte, die geeignet sind, den Text in gattungsgeschichtlicher Hinsicht zu beschreiben, seien abschließend kurz hervorgehoben.

Der Text selbst versteht sich als „Hymne“ (*dwš*) der Göttin Neith an den König. In einer typischen Parallelisierung von Spruch und Handlung überschreibt der Titel den Text

*dwš wsjr njswt N*  
*rnn dt.f jn mwt.f Njt*

Mir ist kein anderer Fall bekannt, wo die Rede einer Gottheit an einen König oder überhaupt einen Menschen als „Hymne“ bezeichnet wird. Die allgemeine Vorstellung einer Anbetung des Toten durch Götter aber ist an sich nichts Ungewöhnliches und liegt auf einer Linie mit den sonstigen Handlungen des Beistands und der Verklärung des Toten durch Götter<sup>71</sup>). Der Titel — im Gegensatz zu bloßem *dd mdw jn Njt* „Neith spricht:“ — trägt wohl nur der ungewöhnlichen Länge des Textes und seiner die anderen Götterreden einbegreifenden Ausschließlichkeit Rechnung. Gattungsgeschichtlich gesehen handelt es sich bei ihm aber weder um eine Hymne, noch um eine Verklärung, und zwar aus folgenden Gründen:

1. Beiden Gattungen ist gemeinsam, daß in ihnen die Hörer-Sprecher-Konstellation nicht hervortritt. Der Sprecher bleibt anonym im Hintergrund. Der vorliegende Text aber stimmt darin mit Götterreden auf Särgen und auf königlichen Denkmälern (wie dem „Blessing of Ptah“) überein, daß hier im Gegenteil das Ich des Sprechers ebenso im Vordergrund steht wie das Du des Hörers, also die Sprechsituation geradezu thematisiert wird.

<sup>71</sup>) Vgl. Verse 82 und 116 und Texte wie die Stele des Nedesch, Leiden V 94 (Oтто, *Biogr. Inschr.* Nr. 70):

„Horus und Thot beten dich an  
und libieren deinem Ka zur Seite des Osiris.“

CGC 41002, MORET 49f.; PIEHL, *inscr. hiérog.*, lv:

„Anubis fällt deine Feinde,  
er richtet dich auf, er betet deine Schönheit an.“



I			II			III			IV			V			VI		
Vers	„ich“	„du“	Vers	„ich“	„du“	Vers	„ich“	„du“	Vers	„ich“	„du“	Vers	„ich“	„du“	Vers	„ich“	„du“
8	+	++	26	+	++	42	++	++	59	+	+	83			111	++	++
9	+	+	27	++	+	43	++	++	60	—	+	84			112	+	+
10	+	+	28	+	+	44			61	—	++	85	+	+	113	+	+
11	++	++	29	++	+	45			62	—	—	86	—	+	114	—	+
12	++	++	30	+	+	46	++	++	63	+	+	87	—	+	115	+	+
13	+	+	31	+	+	47	+	+	64	—	+	88	—	+	116	+	++
14	++	++	32	—	+	48	+	+	65	—	+	89	+	++	117	++	++
15	+(+)	++	33	++	+	49	++	++	66	+	+	90	+	++	118	—	++
16	+	++	34	++	+	50	++	+	67	—	—	91	—	—	119	—	+
17	—	+	35	++	+	51	+	+	68	—	++	92	—	—	120	—	+
18	+	+	36	+	+	52	+	+	69	—	+	93	—	—	121	—	+
19	+	+	37	—	+	53	+	+	70	+	+	94	—	—	122	—	+
20	++	+	38	+	+	54	+	+	71	—	—	95	—	—	123	—	+
21	—	+	39	+	+	55	—	+	72	—	+	96	—	—	124	—	+
22	+	+	40	++	+	56	—	+	73	—	+	97	—	—	125	—	+
23	+	+	41	—	+	57	—	++	74	+	+	98	—	—	126	—	+
24	++	++				58	—	—	75	—	—	99	—	—	127	—	+
25	++	+							76	+	+(+)	100	—	—	128	—	+
									77	++	++	101	—	—	129	—	—
									78	++	++	102	—	—			
									79	+	+	103	—	—			
									80	+	+	104	—	+			
									81	+	+	105	—	—			
									82	—	+	106	+	++			
												107	—	+			
												108	—	++			
												109	+	++			
												110	+	+			

+ = (unabh., abh., Suffix-) Pron. Pers.

Bis Vers 54 prägt sich die Ich-Du-Beziehung von Sprecher und Hörer in fast jedem einzelnen Vers aus. Die ganz wenigen Ausnahmen erklären sich sämtlich als untergeordnete Weiterführungen eines solchen Ich-Du-Satzes. Von Vers 54 ab tritt das Ich etwas in den Hintergrund, von dem heraus es jedoch immer wieder veranlassend in die Handlung eingreift. Nur die Abschnitte 93—105 und 120—129 fallen aus dieser Struktur heraus. 120—129 schildert die spontane Erscheinung des Königs im Neith-Tempel und 93—105 gibt exkurs-artig eine Rede von Geb an Osiris wieder. Die Gründe für diese Thematisierung der Ich-Du-Beziehung in Götterreden im Gegensatz zu Hymnen und Verklärungen sind ohne weiteres einsichtig. Die Beziehung vom Sprecher zum Hörer oder inhaltlich gesagt von der Gottheit zum Toten, die der Text darstellt und stiftet, ist ja zugleich auch die vornehmste Gabe, die sich der Hörer vom Sprecher — zumal in der prekären Situation der Balsamierungsnacht — erhoffen kann. Damit sind für dieses Sprechen von Göttern zum Toten ganz andere Voraussetzungen gegeben, als für die Reden anonymen Sprecher an den Toten (Verklärungen).

2. Verklärungen und Hymnen richten sich an einen aktiven und passiven Hörer; sie feiern seine eigenen Handlungen und die Handlungen anderer für ihn. Auch darin unterscheidet sich der vorliegende Text gemeinsam mit den „Götterreden auf Särgen“ von diesen Gattungen, daß der Hörer in ihm eine weitestgehend passive Rolle spielt. Dies ist wohl der Punkt, wo die zugrundeliegende Sprechsituation am greifbarsten „durchschlägt“. Die Gattung leitet sich von Riten her, die von Priester(inne)n in der Balsamierungsstätte an der auf dem Löwenbett liegenden Leiche vollzogen werden. Die dabei in Götterrolle gesprochenen Reden versichern den Toten der „Einbezogenheit“ in den lebenspendenden Schutz (*stp ꜥꜣ*) einer göttlichen Gemeinschaft, die als Schutzwache seine Bahre umgibt. Dieser Ursprung der Gattung ist auch in so späten und abgeleiteten Exemplaren wie dem Text des Merenptah noch durchaus präsent.