

HARFNERLIED UND HORUSSÖHNE

ZWEI BLÖCKE AUS DEM VERSCHOLLENEN GRAB DES
BÜRGERMEISTERS AMENEMHĒT (THEBEN NR. 163) IM
BRITISCHEN MUSEUM

Von JAN ASSMANN

IM Britischen Museum befinden sich zwei längliche Sandsteinplatten mit Darstellungen und Inschriften in versenktem Relief, die man bislang für die Längsseiten eines Sarkophags hielt.¹ Sie wurden von Sir E. A. Wallis Budge 1913 in Luxor gekauft; mehr war über ihre Herkunft nicht bekannt. Bei einem Besuch im Britischen Museum 1971 zog vor allem der rechte der beiden Blöcke (55337) meine Aufmerksamkeit auf sich, weil er ein Harfnerlied enthielt, das als 'Verklärung' (*Sḥw*) überschrieben war.² Bei meiner Arbeit über die Gattung der 'Verklärungen' war mir bereits aufgefallen, daß diejenigen unter den Harfnerliedern, die im Gegensatz zu den 'make-merry'-Liedern eine positive und 'fromme' Darstellung der Jenseitsexistenz geben,³ der Gattung der Verklärung zumindest sehr nahestehen: hier war nun ein Harfnerlied dieses 'frommen' Typs, das explizit als Verklärung überschrieben ist. Darüber hinaus ist die Gattung der Harfnerlieder noch so verhältnismäßig spärlich vertreten, daß jeder neue Beleg unsere Beachtung verdient.⁴

Drei Jahre später stieß ich dann in den Archiven des Griffith Institute, Oxford, auf eine Reihe von Papierabklatschen, die Spiegelberg im Jahre 1895⁵ in einigen Gräbern von Dra' Abu-'l-Naga abgenommen hatte, darunter auch im Grabe des Bürgermeisters von Theben (*ḥstj-ꜥ n njwt*) und Rindervorstehers des Amūn Amenemhēt (*Imn-m-ḥst*) Nr. 163, das heute verschollen ist.⁶ Einer dieser Abklatsche enthielt denselben Text wie der Block BM 55337. Auch die Szenen des anderen Blockes BM 55336 waren unter den Abklatschen vertreten. Ein Vergleich von Pausen der Abklatsche mit dem Original im Britischen Museum erbrachte die Gewißheit, daß die Londoner Blöcke mit den

¹ Den Direktoren der ägyptischen Abteilung des Britischen Museums, Dr J. E. S. Edwards und Mr T. G. H. James M.A. habe ich nicht nur für die Genehmigung zu danken, die beiden Blöcke in dieser Zeitschrift bekannt zu machen, sondern auch für die Unterstützung, die sie mir in der Vorbereitung dieser Studie zuteil werden ließen.

² Dieser Aufenthalt wurde von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanziert im Rahmen eines der Gattung der 'Verklärungen' geltenden Arbeitsprogramms.

³ Zum Verhältnis der beiden thematisch entgegengesetzten Typen von Harfnerliedern s. J. Assmann, 'Fest des Augenblicks — Verheißung der Dauer: die Kontroverse der ägyptischen Harfnerlieder', in J. Assmann, E. Feucht, R. Grieshammer (Hrsg.), *Fragen an die altägyptische Literatur. Studien zum Gedenken an Eberhard Otto* (Wiesbaden, 1977), 55 ff.

⁴ Vgl. J. Assmann, 'Harfnerlieder', in *Lexikon der Ägyptologie*, II (1977), 972-82.

⁵ So von Spiegelbergs Hand auf der Mappe mit den Abklatschen; in Porter-Moss, *Top. Bibl.*², I, 1, 276 als 1895 angegeben.

⁶ Vgl. Porter-Moss, aaO., 276. Eine Reihe von Blöcken und Architektur-Fragmenten aus dem Grab des Amenemhēt sind heute in Grab 161 sichergestellt.

Vorlagen der Spiegelberg-Abklatsche identisch sind und aus dem verschollenen Grab Nr. 163 stammen.⁷ Aus den Abklatschen ergaben sich ferner wichtige Aufschlüsse für die Lokalisierung der Blöcke in dem verlorenen Grab, die offenbar Pendants gebildet haben und sich als Unterszenen zu Anbetungsszenen auf den beiden Wandungen eines Durchgangs gegenüber gestanden haben müssen, und zwar so, daß Block 55337 zu der (vom Eintretenden aus gesehen) linken, Block 55336 zur rechten Wandung gehörte (zur Begründung dieser Lokalisierung, die sich aus der Art der Anbetungsszenen darüber ergibt, s.u.). Diese Lokalisierung, die über die räumliche Beziehung hinaus auch auf thematische Beziehungen schließen ließ, empfahl es, die Bearbeitung nicht auf das Harfnerlied zu beschränken, sondern auch Block 55336 in die Untersuchung einzubeziehen, zumal auch seine Darstellung, die bisher fast nur von spätezeitlichen Denkmälern bekannt war, einiges Interesse verdient.

Was die Datierung angeht, läßt sich einstweilen kaum über die mittlere bis späte XIX. Dynastie hinauskommen.⁸ Der Stil ist etwas grob und summarisch, was aber auch mit dem kleinen Maßstab und dem untergeordneten Rang der Szenen zusammenhängt. Der stilistische Gesamteindruck der Londoner Blöcke ist allerdings durch ungeschickte Ergänzungen beeinträchtigt. Wir haben deshalb den Fotografien⁹ Faksimiles beigelegt, die von Frau Dr. Aleida Assmann auf der Grundlage der Abklatsche angefertigt wurden.

DIE BLÖCKE

I. BM 55337 (Taf. IX)

Maße: 36.5 × 129 cm

Bruchstellen: zusammengesetzt aus 6 Werksteinen. Obere Lage: Höhe 25 cm; Breite (von links) 25 cm, 52 cm, 50.5 cm. Untere Lage: Höhe 11.5 cm; Breite (von links) 43 cm, 48 cm, 38 cm. Die Fugen sind modern vergipst und restauriert.

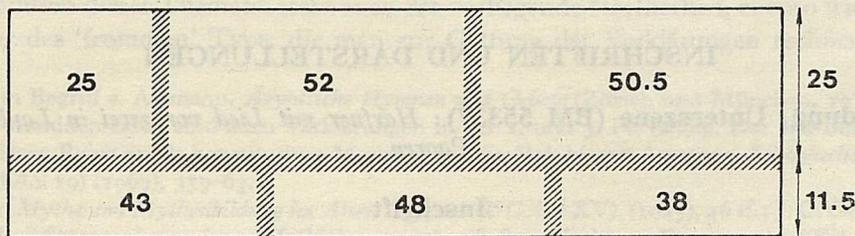


ABB. 1

Farbspuren: Opfertisch rot. Brote blau. Gewänder weiß (bei Amenemhät mit blauem Halskragen). Perücken blau. Zelte und Zeilentrennungslinien rot. Hieroglyphen blau über ocker Grundierung.

⁷ Ich danke Miss Helen Murray und Dr. Jaromir Málek für das freundliche Entgegenkommen, die genannten Abklatsche mehrmals (in den Jahren 1974, 1975 und 1976) studieren zu dürfen. Zu ganz besonderem Dank bin ich Dr. Málek verpflichtet für seine sorgfältige Kollation unserer Zeichnungen mit den Abklatschen.

⁸ Vgl. Grab 23 aus der Zeit des Mineptah, das übrigens auch Sandstein als Verkleidung verwendet.

⁹ Aufnahmen BM Reg. Nr. 009342 und 009343.

Registerhöhe: 35–35.5 cm

Kontext und Lokalisierung: oben schloß eine Darstellung des Grabherrn in $\frac{2}{3}$ Lebensgröße an,¹⁰ nach l. gewendet mit einem Hymnus zum Sonnenaufgang.¹¹ Nach einer in thebanischen Gräbern streng befolgten Regel¹² kann es sich dabei nur um die linke Wandung eines Durchgangs handeln, wofür entweder der Eingang des Grabes oder der Durchgang von der ersten zur zweiten Kammer, d. h. vom Quer- zum Langraum, in Betracht kommt.

2. BM 55336 (Taf. X)

Maße: 42 × 130 cm

Bruchstellen: zusammengesetzt aus 6 Werksteinen. Obere Lage: Höhe, 20 cm; Breite (von links) 35, 49, 44 cm. Untere Lage: Höhe 21 cm; Breite (von links) 47, 50, 31 cm.

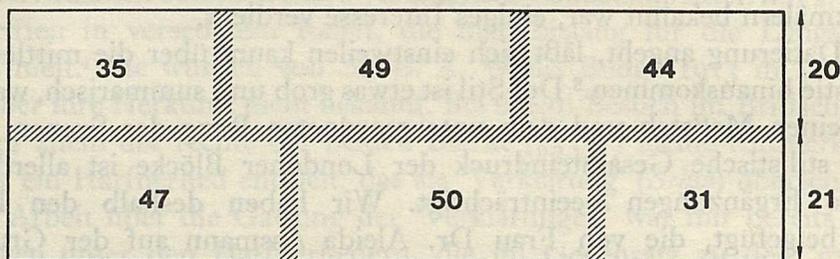


ABB. 2

Farbspuren: Hautfarbe rot. Perücken blau (schwarz-blau). Gewand des Paares weiß. Stühle rot. Hieroglyphen ocker grundiert, blau übermalt.

Registerhöhe: 35–35.5 cm.

Nach oben anschließend Darstellung des Grabherrn und seiner Gemahlin, nach links ($\frac{2}{3}$ Lebensgröße: Länge der Füße 23 cm), nach Ausweis der Abklatsche mit einem Hymnus an Osiris.¹³ Aufgrund der erwähnten Regel (s. Anm. 12) muß es sich hier um die rechte Wandung eines Durchgangs handeln und aufgrund der Entsprechung in Abmessungen und Proportionem mit BM 55337 um die diesem Block gegenüberliegende Wandung.

INSCHRIFTEN UND DARSTELLUNGEN

Linke Wandung, Unterszene (BM 55337): Harfner mit Lied vor zwei in Lauben sitzenden Paaren

Inscription

Umschrift und Übersetzung

- (2) *sšhw-Wsjr-ḥstj-ꜥj fmn-m-ḥst* Eine Verklärung^a des Osiris Bürgermeister Amenemḥet, gerechtfertigt, von Theben.^b
 (2) *mꜣr-ḥrw n-njwṯ*

¹⁰ Anschluß gesichert durch Spiegelbergs Abklatsche.

¹¹ Publikation vorgesehen in Assmann, 'Sonnenhymnen in thebanischen Privatgräbern', Nr. 162 (in Vorbereitung).

¹² Vgl. die Lit. bei Assmann, *Der König als Sonnenpriester (ADIK VII)*, (1970), 15 m. Anm. 1.

¹³ Nur geringe Reste erhalten, Bestimmung ganz unsicher. Beschriftung rechtsläufig wie auf der gegenüberliegenden Wandung, sodaß hier (im Gegensatz zu dort) die Schriftzeichen ins Grab hinein blicken.

- (3) *włz-tw, fmn-m-hst msc-hrw* 'Erhebe dich,^c Amenemhēt, gerechtfertigt!
 (3) *ntrj-k m-pt hr-Rcw* Mögest du göttlich sein im Himmel bei Rēc,
 (2) *msc-hrw-k hnc-Wsjr* mögest du gerechtfertigt sein bei Osiris,
 (2) *dd-tw hnc-Wnn-nfrw* indem du dauerst bei Onnophris.^d
- (2) *sh-tzw-k m-bsh-Rs-wd* Möge man deiner gedenken vor dem Heil-
 Erwachenden,
 (3) *njs-tzw-k r-pt <j>n-Rcw* mögest du berufen werden zum Himmel durch Rēc!^e
- (2) *cnh-hcw-k rwd-mtwot-k* Möge dein Leib leben, deine Gefäße fest sein,^f
 (2) *wsr-bš-k m-fwnw-šmcw* möge dein Ba mächtig sein im südlichen Heliopolis,^g
 (3) *jrjj-Rcw shnw hr-jzj-k* möge Rēc sich niederlassen auf deinem Grabe,^h
 (2) *Wsjr-fmn-m-hst [msc-hrw]* Osiris Amenemhēt gerechtfertigt.
- (2) *[nnk]-dt-k-mhtj mhtj* Dein *dt*-Leib gehört dir, gefüllt, gefüllt,
 (2) *cwt-k-tmmw r-jrt-sn* deine Glieder sind vollzählig bei ihrer Funktion,ⁱ
 (3) *dj[·tw]-n-k hšw hr-kš-k* man möge dir Vermehrung geben auf deinen Ka
 (= Opferspeisen),
 (2) *htpwt-k mjtt-Zkrj* indem deine Opfer wie (die des) Sokaris sind.
- (2) *[n]-kš-n-Wsjr [Hš]t* [Für] den Ka des Osiris [Hē]t
 (3) *jn-hšw n-fmn [. . .]* seitens des Sängers des Amūn [. . .].'

Kommentar

(a) 'Verklärung' (*šhw*) nennt der Ägypter eine Gattung von Sprüchen, die eine Darstellung der erwünschten jenseitigen Daseinsformen des Toten (eine 'Status-Charakteristik')¹⁴ in Form einer an ihn gerichteten Rede¹⁵ geben.¹⁶ 'Verklärungen' werden vor allem¹⁷ vom 'Vorlesepriester' (*hrj-hšbt*) bei der bzw. im Anschluß an die rituelle Totenspeisung rezitiert,¹⁸ deren 'Sakramentale Ausdeutung'¹⁹ sie darstellen. Der Empfang der Opferspeisen wird dabei als Restitution der leiblichen Integrität²⁰ und Aufnahme in die Gemeinschaft der Götter 'verklärt'.

In der Tradition dieser Thematik steht auch das vorliegende Harfnerlied, ebenso wie die anderen Harfnerlieder des 'frommen' Typs, die man zur Gattung der Verklärungen rechnen muß.²¹ Die

¹⁴ Zu diesem Begriff s. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete* (Zürich und München, 1975), 33–45.

¹⁵ In den Pyramidentexten sind auch Verklärungen in der 1. und 3. Ps. häufig. Der Du-Bezug bildet sich erst vom mittleren Reich an als konstitutives Merkmal heraus. Vgl. hierzu Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott* (*MÄS* 19) (1969), 359–63.

¹⁶ S. Schott, *Mythe und Mythenbildung im Alten Ägypten* (*UGAA* XV), (1945), 46 ff.; J. C. Goyon, in *Textes et Langages de l'Égypte pharaonique* III (Kairo, 1974), 78–81; Blackman-Fairman, in *JEA* 32 (1946), 81 Anm. 21.

¹⁷ Eine andere typische Verwendungssituation von Verklärungen bildet die Toten- oder Stundenwache in der Balsamierungskammer, vgl. hierzu Assmann, *Das Grab der Mutirdis* (Mainz, 1977), 101 f, vgl. ders. in *MDAIK* 28, 2 (1973), 127–39.

¹⁸ Zum Ritus *šdj šhw šw*, 'Rezitieren vieler Verklärungen', im Totenkult vgl. W. Barta, *Aufbau und Bedeutung der altägyptischen Opferformel* (*Äg. Fo.* 24), (1968), 29 m. Anm. 13; 40 m. Anm. 1 usw. s. Index, S. 355, s.v. *šh* und 305 f. 'Bitte 26'.

¹⁹ Zu diesem Begriff s. Assmann, 'Die Verborgeneheit des Mythos in Ägypten', in *GM* 25 (*Gedenkheft für Siegfried Schott*) (1977), Spez. 15–23.

²⁰ Vgl. hierzu Assmann, in *MDAIK* 28, 2, 122 f.

²¹ Assmann, in *LÄ* II, 977–9.

Verwendung von Verklärungen als Harfnerlieder geht bis ins mittlere Reich zurück,²² scheint also sehr viel älter zu sein als die Verwendung weltlicher Gelage-Poesie, die erst nach der Amarnazeit als Harfen- oder Lautenlied auftaucht.²³ Der vorliegende Text ist aber das einzige Harfnerlied des verklärenden Typs, das explizit als 'Verklärung' überschrieben ist.²⁴

(b) Die Wendung *n njwt*, 'von Theben', ist zu verstehen entweder als Bestandteil des Titels *ḥtj-ḥ n njwt* oder als Zusatz zum Namen: 'Amenemḥet aus Theben', vgl. ähnlich die Namensbezeichnung zum Vater im zweiten Zelt: *ḥtj-ḥ ḥmn-ḥtp n njwt*. Im ersten Zelt wird Amenemḥet *ḥtj-ḥ n njwt ḥmn-m-ḥst mꜥ-ḥrw* genannt.²⁵ Aber auch die Möglichkeit einer Beziehung zum Epithet *mꜥ-ḥrw* ('ein Gerechtfertigter von Theben') ist nicht ganz auszuschließen, obwohl sich derartige Wendungen in der Regel der Präposition *ḥr* bedienen.²⁶ Häufig finden sich in ramessidischen Inschriften Beiworte wie: *gr n Wꜥst ḥzjj n ḥpt-swt*, '(wie getan wird) einem Schweiger von Theben, einem Gelobten von Karnak'.²⁷ Sie bringen eine besondere Verbundenheit des Verstorbenen zu der Stadt, in der er gelebt hat, zum Ausdruck, ein Thema, das die biographischen Inschriften der Spätzeit breit ausführen.²⁸ Der Zusatz bekommt dann den Charakter einer Verbundenheitsaussage mit der 'Heimat', die auf der Wünschbarkeit eines 'Todes in der Heimat', dem Thema eines Kapitels im P. Insinger, beruht.²⁹ Derartige Konnotationen mögen auch hier mit gemeint sein, obwohl die Bezeichnung *njwt* für Theben (und nicht *wꜥst*) zeigt, daß in erster Linie an einen Bezug zum Titel gedacht ist.

(c) Die Anrede *wꜥs tw*, 'Erhebe dich', bildet die ursprünglichste und vielleicht in vorgeschichtliche Totenbräuche zurückreichende Aufforderung des 'Sohnes' an den 'toten Vater',³⁰ sich 'von seiner linken Seite zu erheben' und sich auf die 'rechte Seite' umzuwenden,³¹ seinen Schlaf abzuschütteln,³² seine Glieder zusammenzuraffen³³ und sich zum Empfang des Totenopfers zu beleben.³⁴

²² z. B. Leiden, Stele v 71 mit *Pyr.* 612 a-b, s. M. Lichtheim, in *JNES* 4 (1945), 189 f.

²³ *LÄ* II, 972-7; Assmann, in Assmann, Feucht, Grieshammer (Hrsg.), *Fragen an die altägyptische Literatur*, 55 ff.

²⁴ Im Unterschied zu Hymnen sind Verklärungen, mit wenigen Ausnahmen in den Sargtexten und späten Papyri (hierzu J. C. Goyon, s. Anm. 16), im Allgemeinen nicht als solche überschrieben.

²⁵ Vgl. H. Grapow, in *ZÄS* 73 (1937), 50-3, der S. 50 als Beispiel anführt: *ḥtj-ḥ Mḥ n Nfrwsj*, var. *ḥtj-ḥn Nfrwsj Mḥ*. Ein neues Beispiel aus der Zeit Amenophis' II. publizieren A. und A. Brack, *Das Grab des Tjanuni (AV 19)* (1977) 68 f. m. Anm. 392-3. Vgl. weiter Tübingen Nr. 471; Kairo CG 28010 (XI. Dyn.); P. Moskau 127 (Literarischer Brief); *TT* 409 s. Abd el-Qader Muhammad, in *ASAE* 59 (1966), Tf. XLVIII; *Wb.* III, 406.6, vgl. ferner H. Brunner, in *LÄ* I, 17 s. v. Abstammung, D und J. Osing, in *LÄ* II, 1103 f. s. v. Heimatgebundenheit, z. S. jetzt auch P. Posener-Krieger, *JEA* 64 (1978), 85(b).

²⁶ z. B. Kitchen, *RI*, I, 287, 6; 297, 15-16; 299, 5 (mit *ḥzjj n ntr jmj:s*); 306, 14; 307, 2; 310, 7, 10.

²⁷ Piehl, *Inscr. hiérog.* I, Tf. XI 'B', Kalksteingruppe des Ḥornakht im Louvre; vgl. eine unv. Inschrift in *TT* 68: *gr mꜥ n Wꜥst qꜥ-jb n ḥpt-swt qb srf n pr ḥmn tmm-r n njwt*, 'Ein wahrer Schweiger von Theben, ein Rechtschaffener von Karnak, ein Selbstbeherrscher des Amuntempels, einer mit vollkommenen Mund von Theben' (*Wb.* IV, 196, 10; *Belegstellen*, IV, 50).

²⁸ E. Otto, *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit* (Leiden, 1954), 88 f., vgl. besonders Kairo CG 42210 (Legrain, III, 27 f.) und aus dem neuen Reich z. B. Turin 912: 'Er möge das Alter empfangen in seiner Stadt Theben, indem er frei ist (*wꜥs*) von dem, was sein Gott verabscheut. Er möge den Segen (*ḥzwt*) erhalten in Karnak mit den Opferspeisen des Gotteshauses.'

²⁹ P. Insinger, 28, 1-29, 22.

³⁰ Vgl. hierzu Assmann, in H. Tellenbach (Hrsg.), *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte* (Stuttgart, 1976), 33-41.

³¹ z. B. *Pyr.* 1002 b, 1003 b; 1047 usw. s. Schott, *Mythe und Mythenbildung*, 47.

³² z. B. *Pyr.* 721 d.

³³ z. B. *Pyr.* 654 a-d.

³⁴ z. B. *Pyr.* 1007 a-b, 1976 a-b, Spruch 373 usw.

Im Zusammenhang des Osiris-Mythos wird diese Aufrichtung mythisch ausgedeutet im Sinne einer 'Auferweckung' des Toten zu neuem Leben in der Gemeinschaft der Götter und daher von der 'Opfersituation' ausgedehnt auf die 'Balsamierungssituation'.³⁵ Die Nachtwache an der Bahre wird zum Ritual dieser Auferweckung,³⁶ dessen Rezitationen das 'Erhebe dich' litaneiartig wiederholen.³⁷ 'Aufrichtungen' (*stꜣw*) und 'Verklärungen' (*stꜣw*) sind mit Bezug auf diese 'auferweckenden' Sprüche synonyme Ausdrücke.³⁸ Daher erklärt sich die ungemeine Häufigkeit dieser Anrede in Verklärungen.³⁹

(d) In Gegensatz zu der üblichen Form dieses dreifachen Wunsches, in der er auf der Grundlage der Vorstellung eines dreigeteilten Kosmos 'Verklärtheit' (*stꜣ*) im Himmel bei Rē^c, Macht (*wsr*) in der Erde bei Geb und Rechtfertigung im Jenseits (*hrt ntr*) bei Osiris' umfaßt,⁴⁰ sind hier Geb und die Erde ausgelassen und das Jenseits dafür aufgeteilt in die Aspekte 'Rechtfertigung' (in der Gerichtshalle) bei Osiris und 'Dauer' (im Grabe) bei Onnophris. Der Wunsch, 'göttlich' (*ntrj*) zu sein dagegen bezieht sich auf die Existenz als Ba in Gemeinschaft des Sonnengottes.⁴¹ Gerade dem Ba wird in Verklärungen seit dem neuen Reich, die Eigenschaft der Göttlichkeit gewünscht.⁴²

(e) In Totentexten, besonders Verklärungen und Jenseitswünschen zur Opferformel, ist oft davon die Rede, daß der Tote 'gerufen' (*njs*) werden möge. Dabei hat man wenigstens theoretisch drei Formen und Situationen solchen Rufens zu unterscheiden:

1. Der Ruf zum Empfang des Totenopfers (*prt hr hrw*) 'Herauskommen auf die Stimme'⁴³: *njs n wꜣh jht*, 'Ruf zum Niederlegen der Opfergaben',⁴⁴ *njs jht*, 'Ausrufung der Opfergaben'.⁴⁵

³⁵ Die beiden häufigsten 'Verwendungssituationen' von Verklärungen, vgl. o. (a) m. Anm. 17.

³⁶ Belegt seit CT, vgl. einige Sprüche in Übers. bei M. Münster, *Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reichs* (MÄS 11), (1968,) 33-8 und allgemein 24-60.

³⁷ Im Osiriskult s. z. B. Litaneien, Mariette, *Dendérah*, IV, 64-5, 67-8 und Junker, *Die Stundenswachen in den Osiris-Mysterien*. (Denkschr. des Kais. Ak. d. Wiss. Wien, 54) (1911), 40-5, im Totenkult das chapitre supplémentaire 168 des Totenbuchs (P. Barguet, *Le Livre des Morts* [1967], 246-9) sowie Assmann, *Das Grab der Mutirdis*, 98 ff. Text 105. Vgl. auch E. Hornung, *Ägyptische Unterweltsbücher* (Zürich und München, 1972), 395 f. (Höhlenbuch) und 468 (Buch von der Erde).

³⁸ z. B. CT III 88 f-g.

³⁹ Über 100 Belege. Einen Eindruck der Häufigkeit dieser Formel allein in den Pyramidentexten gibt S. A. B. Mercer, *The Pyramid Texts* (New York, 1952), IV, 298 s.v. 'raise thyself up'.

⁴⁰ Vgl. hierzu W. Barta, *Opferformel* (Anm. 18), 77 usw. (Bitte 7) und Assmann, *Das Grab des Basa* (AV 6) (1973), 62 f. mit 63 (a). Die Formel *stꜣ-wsr-mꜣ-hrw* ist ab mittleren Reich bezeugt, die Götternamen kommen ab Dyn. XVIII hinzu.

⁴¹ Vgl. z. B. Kairo *Wb*. Nr. 421 (Dyn. XXII): *jn Rꜣw m pt sntrꜣf brꜣk*, 'Rē^c im Himmel ist es, der deinen Ba vergöttlichen wird'. S. allg. L. V. Žabkar, *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts* (SAOC 34), (1968), 126-31.

⁴² Vgl. S. Morenz, 'Zur Vergöttlichung in Ägypten', *ZÄS* 84 (1959), 132 ff., wiederabgedr. in *Religion und Geschichte des Alten Ägypten* (Weimar, 1975), 263 ff., bes. 268-9; Žabkar, a. a. O. 129 m. Anm. 25; *Wb*. II, 364, 9: füge zu den Belegen noch Mariette, *Monuments divers*, Tf. 61 = Piehl, *Inscript. hiérog.* XLIV; TT 259 (unveröff.); Kairo CG 6134 (unveröff.) *Urk.* IV, 114. = *Urk.* IV, 1218, 11 = Hermann, *Stelen*, Tf. 43⁺.

⁴³ *Urk.* IV, 1519, 13-16: *prt hr hrw hft njsꜣf*, 'Herauskommen auf die Stimme, wenn er gerufen wird'. Vgl. zu *prt hrw* J.-J. Clère, *Mélanges Maspero*, I (1935-8), 153-97; Ders., *RdE* 11, 158 f. Barta, *Opferformel*, 298-300. Vgl. auch *Urk.* IV, 1453: *njs stꜣh jnj r šbwꜣf*, 'das Rufen des Verklärten, indem er zu seinen Opfergaben gebracht wird'.

⁴⁴ z. B. Barta, a. a. O. 95 Bitte 115b; 123 Bitte 124a (= Legrain, *Stat.* I, 77); Turin 104; Kairo CG 42126; *Urk.* IV, 430, 9-11. Vgl. auch das Harfnerlied (Simpson, *JARCE* 8 (1969-70), 49-50): *njs twꜣk jn hrj-hꜣbt hrww n wꜣh jht*, 'Du mögest gerufen werden durch den Vorlesepriester am Tage der Opferdarbringung'.

⁴⁵ z. B. Barta, a. a. O. 95 Bitte 134 (TT 100, Davies *Rekh-mi-Rē^c*, Tf 114); Grabwand des *Imn-m-njt*, München (B. Löhr, *Pantheon* 28(6) 1970), fig. 1).

2. Der Aufruf des Namens auf einer Liste von Festteilnehmern,⁴⁶ zur Teilnahme am festlichen Götterkult und Gottesopfer im Tempel sowie an Prozessionen (u. a. der *nšmt*-Barke nach *w-Pqr*).⁴⁷
3. Die Berufung in die jenseitige Gemeinschaft eines Gottes⁴⁸ oder einer Gruppe von Auserwählten;⁴⁹ vor allem — wie in unserem Text — zum Sonnengott am Himmel.⁵⁰

Allerdings könnte man im Hinblick auf andere Harfnerlieder des Verklärungstyps erwägen, ob nicht gelesen werden müßte: *njs}{tw}·k r pt n Rcw*, 'mögest du rufen zum Himmel, zu Rēc; vgl. *TT* 158, ed. Seele, *Tomb of Tjanefer (OIP 86)*, 1959, Tf. 12:⁵¹ *čš·k r Rcw sđm Hprj wšb n·k Jtmw*, 'wenn du zu Rēc rufst, möge Khepre (dich) hören and Atum dir antworten'.⁵² Hier haben diese Verse deutlichen Bezug auf den Anbringungsort des Textes als Unterszene zur Sonnenanbetung.

Interessant ist, daß fast in allen Harfnerliedern des Verklärungstyps⁵³ das Ruf-Thema in der

⁴⁶ *gmj rn*, 'den Namen jmds. finden', sc. auf einer (Berufungs)Liste, vgl. denselben Sprachgebrauch für die 'Berufung' eines Beamten: H. Brunner, *Altägyptische Erziehung* (Wiesbaden, 1957), 22; *Wb.* v, 167, 30. Vgl. auch *Urk.* iv, 1072, 1074 u. A. Hermann, *Die Stelen der thebanischen Felsgräber (Äg.Fo. 11, 1940)*, 136 f.

⁴⁷ z. B. *TT* 49 ed. Davies, *Tomb of Nefer-hotep*, Tf. 59: *njs·tw rn·j gmj·tw·f hrww ščr Dd m Ddw*, 'möge man meinen Namen ausrufen, indem er (auf der Liste) gefunden wird am Tage des Aufrichtens der Djedpfeilers in Busiris'; *TT* 51 ed. Davies, *Two Ramesside Tombs*, Tf. 19 (und viele ramess. Parr.): *njs·tw rn·k gmj·tw·f m hšbw nbw rcw nb*, 'möge man deinen Namen rufen, indem er gefunden wird an allen Festen und Tag für Tag'; Louvre C66 (ed. Pierret, *Inscr.* II, 9) ähnl. Leiden K 9 (s. Kitchen, *RI*, I, 361, 15): *njs·tw hr rn·k gmj·tw·k dš·k r W-Pqr*, 'möge man deinen Namen rufen, indem du gefunden wirst, sodaß du überfährst nach *W-Pqr*'; *TT* 389 usw., ed. Assmann, *Grab des Basa*, 64: *njs·tw·k m šmsw nšmt m dš·s r W-Pqr*, 'mögest du gerufen werden im Gefolge der *Nšmt*-Barke, wenn sie überfährt nach *W-Pqr*'.

⁴⁸ *TT* 41 (7) + (21) (unveröff.): *njs·tw rn·j gmj·tw·f m·bšh wđ mšct*, 'möge mein Name gerufen werden, indem er gefunden wird vor dem, der die Ma'at entscheidet (Osiris als Totenrichter)'; *TT* 259 (unveröff.): *njs·tw·k m·bšh Wnn-nfrw mj šmsw-Hrw wštn·k mj wšw jm·sn*, 'mögest du gerufen werden vor Onnophris wie die Gefolgsleute des Horus, mögest du frei ausschreiten wie einer von ihnen'; Piehl, *Inscr. hiérog.*, I, 18: *njs·tw[j] m·bšh nš nšrw nhš*, 'möge ich gerufen werden vor den (die) Götter der Ewigkeit'. Meist ohne Erwähnung des Gottes, als '*njs m bšh*' (*Wb.* II, 204, 5-6): *TT* 23, *TT* 68 (unveröff.): *njs·tw·k m·bšh rcw nb hr zš n Pnpn*, 'du mögest täglich gerufen werden vor (den Gott) auf der Schrift des *Pnpn*'. Die 'Schrift des *Pnpn*' scheint eine Liste zu bezeichnen, die den Namen des Toten enthält.

⁴⁹ Mit Beziehung zum diesseitigen Königsdienst: BM 488(1012): *njs·tw·k m·m šchw wnnjw m šmsw njswt*, 'mögest du gerufen werden unter den Verklärten, die im Gefolge des Königs gewesen sind'; vgl. *TT* 135 (unveröff.): *njs·tw bš·k hnc šmsw*, 'möge dein Ba gerufen werden zusammen mit den Gefolgsleuten'; *Urk.* iv 1932: *njs·tw·f hft mštjw jmjw-bšh m·Wnn-nfrw*, 'möge er gerufen werden wie die Gerechten, die vor Onnophris sind'. Besonders häufig als Berufung in die Mannschaft der Sonnenbarke: *TB* 15 f, *Urk.* iv, 1819 usw.: *jry·tw n·k hknw m wjš njs·tw·k m mndt*, 'man möge dir Loblieder anstimmen in der Barke, du mögest gerufen werden in der (in die) *Mndt*-Barke'; *TT* 23 (10) w *TT* 68 (unveröff.): *hnm·k wjš č njs·tw·k m·bšh rcw nb pšjst-Rcw*, 'mögest du einsteigen in die Große Barke und vor (den Sonnengott) gerufen werden (vgl. Anm. 48) Tag für Tag im Gefolge der Mannschaft des Rēc'.

⁵⁰ Vgl. schon *Pyr.* 804 b; *CT* IV 359; *CT* VII 196; ähnl. *Pyr.* 1016 c. Vgl. Kairo JdE 36994, ed. Kees, *ZÄS* 83, 129 ff.: *dđ 'c q hr nš' jn Rcw m pt sntr·f bš·k Jtmw hntj hwot-Bnw huj·f dt·k*, 'möge gesagt werden: "Tritt ein zu Gott" von Rēc im Himmel, möge er deinen Ba vergöttlichen, Atum vor dem Phönixhaus möge deinen Leib schützen'.

⁵¹ Vgl. Varille, in *BIFAO* 35 (1935), 154-7; *LÄ* II, 977, Text 15 (H_{1a}).

⁵² Ähnlich *TT* 373, *LÄ* II, 977, Text 14 (H_{1c}), und *TT* 208, Text 13 (H_{1b}). Vgl. *TT* 159 (*LÄ* II, 977, Text 5 (H_{2d})) und *TT* 178 (*LÄ* II, 978, Text 16 (H_{2e})): *čš·k r pt sđm·tw hrw·k wšb n·k Jtmw*, 'wenn du zum Himmel rufst, möge man deine Stimme hören und Atum möge dir antworten'. Ähnliche Wendungen auch in anderen Texten, z. B. *Mythol. Pap.* Nr. 10, ed. Piankoff: *čš·j r pt sđm [. . .] [. . .] n Dhwjtj*, 'wenn ich zum Himmel rufe, Rēsmich hören] und Thoth möge (mir) antworten', und *Balsamierungsritual*, II, 11: *čš·k r šst sđm Wsjr hrw·k jš n·k Jnpw hr nš·k*, 'wenn du zu Isis rufst, möge Osiris deine Stimme hören, und Anubis möge zu dir kommen auf dein Rufen'.

⁵³ Ausnahme: *TT* 331, *LÄ* II, 978, Text 17 (I).

einen oder anderen Form vorkommt.⁵⁴ In unserem Text zeigt aber der Parallelismus mit Vers 5, der mit dem 'Gedenken' des Toten 'vor'⁵⁵ *Rš-wꜣḏ* (Osiris) ebenfalls Grundbegriffe der Beamtenlaufbahn ins Jenseits überträgt, daß das Thema der 'Berufung' gemeint ist.

(f) Das Thema der leiblichen Wohlbehaltenheit erscheint in Verklärungen sehr oft in ähnlicher Form, vgl. z. B. *rwd jwḏ-k ndm mtwt-k*, 'möge dein Fleisch fest sein, deine Gefäße wohlbehalten';⁵⁶ *ꜥnh bꜣ-k wꜣḏ* (var. *rwd*) *mtwt-k*, 'möge dein Ba leben, deine Gefäße gedeihen (var. fest sein)';⁵⁷ *rwd mtwt-k ꜣh bꜣ-k*, 'mögen deine Gefäße fest, dein Ba verklärt sein'.⁵⁸ Ähnlich, und unserer Stelle am nächsten kommend, in einem Sonnenhymnus: *ꜥnh jwḏ-k rwd mtwt-k*, 'möge dein Fleisch leben, deine Gefäße fest sein'.⁵⁹

(g) Das Thema vom Wohlergehen des Ba im Tempel bezieht sich meist — auch in Texten thebanischer Provenienz — auf den Tempel von Heliopolis.⁶⁰ Deshalb ist hier, wo es mehr auf den Tempel der Heimatstadt ankommt, Theben oder Karnak als 'südliches Heliopolis' bezeichnet.⁶¹ Als Aufenthaltsort des Ba erscheint im neuen Reich auch Abydos, an dessen Festen ('Mysterien') 'teilzunehmen ein zentraler Totenwunsch ist,⁶² in der Spätzeit dann daneben auch Ra-setau (Sokarfest)⁶³ und Busiris⁶⁴ u. a.⁶⁵ Dabei scheint es zum einen um eine ähnliche Vorstellung zu gehen, wie sie oben (e) zu *njs* dargelegt wurde: um die Zugehörigkeit des Toten zu einer Versorgungsgemeinschaft, die ihr Zentrum im Tempelkult eines Gottes hat (wobei der Kult von Heliopolis auch sonst in der Totenliteratur für die Versorgung des Toten eine bevorzugte Rolle spielt).⁶⁶ Zum

⁵⁴ Vgl. noch *TT* 158 (Text 12): *njs-tw-k r dd sprwt n Wr*, 'mögest du gerufen werden um dem Großen Bittgesuche vorzutragen'; *TT* 263 (Text 19): *sdm sprwt-k njs-tw-k* [. . .] *prj bꜣ-k hr hrw hm-kꜣ-k r šzp jht wꜣh(t)-nf*, 'mögen deine Bitten erhört werden, wenn du gerufen wirst [. . .] möge dein Ba herauskommen auf die Stimme deines Totenpriesters, um die Opfer entgegenzunehmen, die er niedergelegt hat'.

⁵⁵ Vgl. Anm. 48.

⁵⁶ *Urk.* IV, 114, 15–16, 149, 9–10; 497, 2–3; 1219, 6–7.

⁵⁷ R. Engelbach–B. Gunn, *Havageh* (London, 1923), Tf. 79 u. zahlr. Varr. (der verbreitetste Verklärungstext des neuen Reichs); Hermann, *Stelen*, 47*, 17. Mit *rwd*: A. Piankoff, *Les Chapelles de Tout-ankh-Amon* (*MIFAO* 72), Tf. XII; Kairo CG 29301, Maspero, 63; Kairo CG 42126.

⁵⁸ P. Skrine, ed. Blackman, in *JEAO* 4 (1918), Tf. 24, 8–9, p. 124; Boeser, *Beschr. . . . Leiden*, x, S. 4 Abb. 8.

⁵⁹ P. Berlin 3050, vgl. Assmann, *Liturgische Lieder*, 191 f. Anm. 4; P. Berlin 3055, XII, 10 (Spruch zur Räucherung).

⁶⁰ Vgl. z. B. *TT* 57, ed. V. Loret, *Mém. Miss.*, I, 130; *šzp-k rwwt-k m hwt ꜣt htp bꜣ-k m hwt-Bnw*, 'mögest du deine Darreichungen empfangen im 'Großen Haus', möge dein Ba sich niederlassen im Phönixhaus'; Kairo CG 41042, Gauthier, 15: *ꜣh bꜣ-k m jwnw*, 'möge dein Ba verklärt sein in Heliopolis'; Kairo CG 28301, Maspero, 28: *šzp bꜣ-k znnw m hwt ꜣt*, 'möge dein Ba Opferspeisen empfangen im Großen Haus'; Kairo CG 29305, Maspero, 207: *bꜣ-k ꜥnhw hnc bꜣw jqrw hr šms ntr ꜣ hwt-Sr*, 'dein Ba lebt in Gemeinschaft der untadeligen Ba's im Gefolge des Großen Gottes im Fürstenhaus'.

⁶¹ Vgl. R. Stadelmann, in *MDAIK* 25 (1969), 173–6 mit weiterer Lit.

⁶² BM 155 (NR), ed. Edwards, *HT* VIII, Tf. 39: *hntj bꜣ-k r ꜣbdw wꜣh nf st m nšmt*, 'möge dein Ba südwärts fahren nach Abydos, möge ihm der Sitz breit sein in der *Nšmt*-Barke'; *Bals. Rit.*, v, 22: *ntrj bꜣ-k m-hnw n ꜣbdw*, 'möge dein Ba göttlich sein in Abydos'.

⁶³ *LD* III, 271d (Dyn. XXVI): *bꜣ-k qwr Rš-stꜣw*, 'dein Ba ist eingetreten in Re-Setau'; Kairo CG 29301, Maspero, 32: *prj bꜣ-k hnc bꜣw ntrw šms-k nb tꜣ-dsr hnd-k Rš-stꜣw*, 'möge dein Ba herauskommen in Gemeinschaft der Ba's der Götter, mögest du dem Herrn des abgeschiedenen Landes folgen und Rosetau betreten'.

⁶⁴ BM 967, Piehl, *Inscr. hiérog.* III, 43; *zmꜣ bꜣ-k hntt bꜣw jwnw jwḏ mꜣ-hrw m Ddw*, 'möge dein Ba sich gesellen zu den Ba's von Heliopolis, indem er gerechtfertigt ist in Busiris'. Buch vom Atmen ed. Goyon, *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte* (1972), 222, § 10 (Louvre 3284, III, 21): *jw-k m bꜣ ntrj m Ddw*, 'du bist ein göttlicher Ba in Busiris'.

⁶⁵ Ein *pr Gbb* erwähnt das Buch vom Atmen P. Louvre 3284, I, 22 (Goyon, a. a. O., 218): *ntrj bꜣ-k m pr Gbb*, 'möge dein Ba göttlich sein im Hause des Geb'.

⁶⁶ Vgl. z. B. die von A. de Buck im III. Band seiner Coffin-Texts-Edition zusammengestellten Sprüche zur Ernährung des Toten.

anderen wird hier ein Gedanke greifbar, der in dem spätzeitlichen 'Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit' seine ausführlichste Darstellung erfährt: die Teilnahme des Toten in Gestalt des Ba am Kult und an den Hauptfesten der religiösen Zentren Ägyptens.⁶⁷ Als Ba kommuniziert der Tote u. a. mit dem Sonnengott, und zwar nicht nur im Himmel, in der Sonnenbarke,⁶⁸ sondern auch in seinem Tempel auf Erden.

(h) In der Formulierung am nächsten kommt dieser Aussage ein Vers aus der Sargdeckelinschrift des Merenptah: *jrj·f* (sc. *Rcw*) *šnw hr tjt·k*, 'möge er (Rēc) sich auf deinem Bild niederlassen'.⁶⁹

Die Vorstellung des über dem Grab 'aufgehenden' Sonnengottes findet bildlichen Ausdruck in der Vignette zu *TB* 92 sowie in einer Passage des 'Buches vom Atmen': *wbn Rcw hr hwt·k*, *Wsjr, sns·k nh·k m t·w·f*, 'möge Rēc aufgehen über deinem Haus (= Grab), Osiris; mögest du atmen und leben von seinem Hauch.'⁷⁰ Diese Aussagen entspringen dem Wunsch des Toten, auch im Grabe das Licht der Sonne nicht entbehren zu müssen. Wenn man von seit dem frühen neuen Reich ungemein häufigen Aussagen wie *wbn Šw hr šnt·k*, 'möge Schu aufgehen über deiner Brust',⁷¹ absieht, so ergibt sich, daß vom Grab — und zwar vom Grabeingang — zum ersten Mal in der Amarnazeit die Rede ist: *m·k stwt Rcw wbn·n·f šd·f r r·n jz·k*, 'mögest du die Strahlen des Rēc sehen, wenn er aufgegangen ist, möge er leuchten am Eingang deines Grabes';⁷² *dj·k wbn n·j n·j·k stwt n(wt) r r·n jz·j*, 'mögest du geben, daß deine schönen Strahlen für mich aufgehen am Eingang meines Grabes'.⁷³

Wenn die Beschreibung realen diesseitigen Geschehens — wie die Sonnenstrahlen im Grabeingang — hier an die Stelle symbolischer und jenseitiger Vorgänge und Begriffe tritt (wie *dst*, *jmht*, *hrt·ntr* usw.), so hat man das natürlich im allgemeinen Rahmen der Amarna-Religion zu sehen, die das 'Jenseits' und die darin angesiedelte Götterwelt leugnet. Später werden diese Vorstellungen aber nicht als 'häretisch' verketzert, sondern in den Rahmen eines gewandelten Jenseitsglaubens integriert, vgl. z. B. den Sarg Cairo 6002 aus der Zeit der XXI–XXII Dyn.: *psd·k r r·n jz·j wrh·k jwf·j m jnw·k*, 'mögest du erglänzen am Eingang meines Grabes und mein Fleisch salben mit deiner Farbe'.⁷⁴ Meist wird aber der Begriff 'Grab' mit Ausdrücken umschrieben die einen, 'jenseitigen Klang' haben wie z. B. *jst*, 'Stätte, Hügel',⁷⁵ *qrrt*, 'Höhle',⁷⁶ *dbst*, 'Sarg',⁷⁷ *st hst*, 'Stätte des Leichnams',⁷⁸ *štjt*, 'geheimer Ort'⁷⁹ u. a.⁸⁰

⁶⁷ Assmann, in *LÄ* II, 54–5.

⁶⁸ Vgl. Žabkar, *Ba Concept* (s. Anm. 41), 126 f.

⁶⁹ Assmann, in *MDAIK* 28, 1 (1972), 52 f. Vers 56 mit S. 63 (Nr. 29) u. Anm. 59. Zu *jrj šnw* s. *Wb.* IV, 253, 13–16–254. 1–4.

⁷⁰ Goyon, *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte*, 221, § IX.

⁷¹ z. B. *Urk.* IV, 117. 4 usw.

⁷² M. Sandman, *Texts from the time of Akhenaten*, 100 (Grab des Eje).

⁷³ *TT* 49, ed. Davies, *Nefer-hotep*, Tf. 34. Ähnl. auch Tf. 36 (Zeit des Eje).

⁷⁴ E. Chassinat, *La Seconde Trouvaille de Deir el-Bahari (CG XLIV)* (1909), 6 oben.

⁷⁵ Vgl. z. B. die auf sehr vielen Särgen der Spätzeit aufgezeichnete Rede der Isis an den Toten: *wbn Šw m-hnw jst·k*, 'möge Schu aufgehen im Innern deines "Hügels"', CG 41004 (Moret, 79–80); CG 41009 (Moret, 123); 41013 (Moret, 155); 41017 (Moret, 180); 41044 (Gauthier, 71); 41047 (Gauthier, 136); 41048 (Gauthier, 156 f); 41056 (Gauthier, 282); 41057 (Gauthier, 310); Bologna 1957 (Catalogo, 222); sowie in einer ausführlicheren Fassung: *wbn Šw hr jst·k jrj(t)·k sgnm·k m stwt·f dj·j·f štjt·k mj hrt*, 'möge Schu aufgehen über deinem "Hügel", den du angelegt hast, mögest du gesalbt werden mit seinen Strahlen, möge er deine *štjt* durchziehen wie den Himmel', CG 41058 (Gauthier, 341); 41053 (Gauthier, 282); 41062 (Gauthier, 293).

⁷⁶ z. B. *Urk.* IV 1819. 13–15 = P. Skrine, ed. Blackman, in *JEA* 4, 1918, Tf. XXVI = Leiden, Boeser, *Beschr.* x, 8, fig. 25: *m·k jtn wbg·f hr dww stwt·f tks qrrt·k hpr jhw·f hr šnt·k*, 'mögest du die Sonne sehen, wenn sie über den Bergen leuchtet, indem ihre Strahlen eindringen in deine Höhle, möge ihr Lichtglanz an deine Brust gelangen' *TT* 158, ed. Seele, *The Tomb of Tjanefer (OIP 86)*, 1959, Tf. 12 = *TT* 208 und *TT* 373 (Harfnerlieder, Texte 12–14 bei Assmann, in *LÄ* II, 977): *psd jtn hr šnt·k h·j·j·f qrrt·k*, 'möge die Sonne erglänzen auf deiner Brust, möge sie deine Höhle bestrahlen'.

In all diesen Stellen geht es zum einen um jene Beziehung des Grabes zum Sonnenlicht, wie sie in den Sonnenanbetungsszenen im Grabeingang,⁸¹ den Riten im offenen Vorhof⁸² und vor allem in der Bauform der Pyramide mit Stele und Pyramidion zum Ausdruck kommen, zum anderen aber auch um die Gemeinschaft mit dem Sonnengott und die Wiederbelebung des Leichnams durch das Licht, wie sie dann in spätzeitlichen Bestrahlungsriten (*hnm jtn*) greifbar wird.⁸³

(i) Die Ergänzung *mnk* ergibt sich aus den Spuren von *nk* sowie aus dem Umfang der Lücke, wenn man davon ausgeht, daß oben in Z. 6 noch *mꜛ-hrw* ergänzt werden muß. Ohne diese Annahme wäre z. B. auch [*jw*]*n·k* oder [*dj*]*tw n·k* denkbar; gegen *dj·tw n·k* spricht allerdings das Gesetz der Variation, vgl. Vers 15.

mḥ·tj, 'angefüllt', bezieht sich wohl weniger auf die Versorgung mit Speisen (das Thema des letzten Verspaares), als auf die Einbalsamierung als 'Anfüllung mit Zauber'.⁸⁴

(j) Dieser Vers stellt eine Formel dar, die das *Wb.* zwar erst ab gr. Zeit belegt,⁸⁵ die aber mit leichten Variationen schon im neuen Reich vorkommt.⁸⁶ Verse 13 und 14 nehmen das Thema der leiblichen Unversehrtheit wieder auf, das schon in Vers 9 angeklungen war, s. dazu (f).

(k) *Kꜛ* hat hier eindeutig den Sinn 'Nahrung, Opferspeisen',⁸⁷ vgl. z. B.: *jw [kꜛ]·k mnw hr ḥtp·f*, 'dein "Ka" dauert auf seiner Opferplatte',⁸⁸ oder: *kꜛ·k mnw wꜛḥw n dt m ḥwt·k n(t) mꜛ-hrw*, 'dein Ka dauert, niedergelegt für die Ewigkeit in deinem Hause der Rechtfertigung'.⁸⁹

Das Thema der kultischen Versorgung des Toten mit Opferspeisen im Grabe spielt nun gerade in Harfnerliedern eine besondere Rolle. Schon eines der frühesten Harfnerlieder aus dem mittleren Reich ist diesem Thema gewidmet und verbindet mit diesem Aspekt der Jenseitsexistenz des Toten den Begriff *Ka*:

mn-wj tw m st·k nt nḥḥ 'wie bleibend bist du in deiner Stätte der Ewigkeit,
mḥt·k nt dt deinem Grab der Dauer!

⁷⁷ *TT* 194 (unveröff.): *wbn Šw hr dbꜛt·j ḥsr·f kkw n hr·j*, 'möge Schu aufgehen über meinem Sarg, möge er die Finsternis vertreiben von meinem Gesicht'.

⁷⁸ *TT* 158, ed. Seele, Tf. 40 = *TT* 32 (unveröff.): *wbn Šw hr st n(t) ḥt·k ḫrr·f m Nnw kꜛ nḥs ḥw·k hr nfrw·f stwt·f sḥt·s* [. . .], 'möge Schu aufgehen über der Stätte deines Leichnams, wenn er den Nun durchläuft, dann werden deine Glieder erwachen durch seine Schönheit, seine Strahlen, sie machen [deinen Leib] geheim'.

⁷⁹ P. BM 10209, I, 41–2, ed. F. M. H. Haykal, *Bibl. Aeg.*, XIV (1970), 30: *jrꜛj n·k jtn jmj-wrt m qꜛ n šꜛjꜛt·k psd·f n·k stwt m jmḥt wbn·f m šw hr tp·k*

⁸⁰ z. B. CG 41042 (Gauthier, 14, 20–1): *wbn Rꜛw m ḥꜛj·k ḫpr stwt·f m bw ḥr·k*, 'möge Rēꜛ dir gegenüber aufgehen, mögen seine Strahlen dorthin gelangen, wo du bist'.

⁸¹ Vgl. o., Anm. 12.

⁸² Vgl. A. Hermann, *Die Stelen der thebanischen Felsgräber*, (*Äg.Fo.* 11) (1940), 99 f.; Assmann, in *MDAIK* 28, 2 (1972), 126 f.

⁸³ z. B. S. Sauneron, *Les Fêtes religieuses d'Esna (Esna v)* (Kairo, 1962), 150 ff., Žabkar, *Ba Concept* (Anm. 41), 40.

⁸⁴ z. B. *Pyr.* 397b; *CT* I 90–91b; 118a; 137d; 149b. Hier allerdings wie auch sonst im Zusammenhang der Topik vom 'einverleibten Zauber' (vgl. *Pyr.* 411b; *CT* VI 182c; *CT* Sprüche 453 und 454; *TB* 89–90) immer mit *ḥt*, 'Leib'.

⁸⁵ *Wb.* v, 303. 15.

⁸⁶ Apisstele der XIX. Dyn.: *RT* 21 (1899), 72; *TT* C. 1 (4) s. A. Hermann, *Stelen*, 18 und 47⁺: *ꜛwt·k nb(t) r ḥꜛ·sn*, 'alle deine Glieder sind an ihrer Stelle'; CG 42167. Legrain, *Stat.*, II, 34 ff.: *ꜛwt·k n·k ḥw·k tmmw hr jrt ḥnt·sn*, 'deine Glieder gehören dir, deine Organe sind vollzählig und verrichten ihre Funktion'; vgl. ferner P. Berlin 3057, XII, 63 und XIV, 22–3, s. dazu Goyon, in *Studia Aegyptiaca I (Fs. Wesetzký)* (Budapest, 1974), 122, l. 91–2. Ähnlich Leclant, *Montouemhat*, 201, l. 27.

⁸⁷ *Wb.* v, 91 f.

⁸⁸ *TT* 279 (8), Zeile 3 (unveröff.).

⁸⁹ Pankoff, *Les Chapelles de Tout-anckh-amon (MIFAO 72)*, Tf. XIIIb = XVI (Rede des Anubis *Ḥntj-zḥ-nṛ*).

ḫw·s mḫ·tj ḥr ḥtpwt dfꜣw Es ist erfüllt mit Opfern und Speisen,
ḥrf n·s bw nb nfr alles Gute ist in ihm versammelt.
kꜣ·k ḥnc·k n tš·f jr·k Dein Ka ist bei dir und trennt sich nicht von dir.⁹⁰

(l) Dem Vergleich der Opferspeisen mit denen des Sokaris scheint wohl ursprünglich der Wunsch nach Teilhabe am Sokaris-Opferkult (im Sinne des 'Opfer-Umlaufs') zugrundezuliegen. Aussagen wie *drp·tw n·k m ḥwt Zkrj*, 'möge man dir opfern im Haus des Sokaris';⁹¹ *qbḫ n·k m qbḫ Zkrj*, 'möge man dir libieren mit der Libation des Sokaris';⁹² *t ḥnqt m ḥwt Zkrj ḥr wdḥw·f rꜣw nb*, 'Brot und Bier im Haus des Sokaris'⁹³ auf seinem Opfertisch Tag für Tag'⁹⁴ legen diese Vorstellung nahe. Sie erklärt sich aus der Rolle des Sokaris als Nekropolengott von Saqqara; im neuen Reich ist auch in Theben-West ein Sokaris-Tempel bezeugt.⁹⁵

Thematische Kohärenz und Progression

Der Text entfaltet zwei Paradigmen: *A*. Götternamen als Bezeichnung der sozialen Sphäre, in die der Tote aufgenommen werden soll, wobei die fünf Namensnennungen sich auf nur zwei Götter beziehen, Rē (zweimal genannt, Vers 4 und 8) und Osiris (Verse 5–7 in drei verschiedenen Namen); *B*. Körperteile, Aspekte und Personkonstituenten des Toten. Aus dem stilistischen Prinzip des *Parallelismus membrorum* ergeben sich in der Besetzung der Verb-Positionen sekundäre Paradigmen. Dabei gehören *ntrj*, *mꜣ·ḥrw* und *dd* eng zusammen, ebenso sind *shꜣ* und *njs* semantisch benachbart, und das Gleiche gilt für *cnḫ*, *rwd*, *wsr* einerseits und *mḫ* und *tmm* andererseits.⁹⁶

Paradigma A				Paradigma B			
Vers	Götter		'du'	Vers	Personkonstituenten		'du'
	I Namen	II Verben			I Konstituente	II Verben	
4	<i>Rꜣw</i>	<i>ntrj</i>	+	9a	<i>ḥꜣw</i>	<i>cnḫ</i>	+
5	<i>Wsjr</i>	<i>mꜣ·ḥrw</i>	+	9b	<i>mtwt</i>	<i>rwd</i>	+
6	<i>Wnm nfr</i>	<i>dd</i>	+	10	<i>bꜣ</i>	<i>wsr</i>	+
7	<i>Rs-wdꜣ</i>	<i>shꜣ</i>	+	11	<i>jꜣj</i>		+
8	<i>Rꜣw</i>	<i>njs</i>	+	13	<i>dt</i>	<i>mḫ</i>	+
				14	<i>ꜣwt</i>	<i>tmm</i>	+
				15	<i>kꜣ (kꜣ)</i>		+
				16	<i>ḥtpwt</i>		+
				12			N

ABB. 3

Charakteristisches Merkmal der sprachlichen Form des Textes ist der Umstand, daß der Bezug zum Hörer in jedem einzelnen Vers durch Namensnennung (Verse 3

⁹⁰ T. E. Peet, *Cemeteries of Abydos*, II (London, 1914), 117 Abb. 80, Tf. 23 Abb. 5.

⁹¹ Barta, *Opferformel*, 80.

⁹² CG 41067, ed. Gauthier, p. 467 f.

⁹³ Zum Haus des Sokaris vgl. schon *Pyr.* 2069a sowie den in theb. Spätzeitgräbern verbreiteten Verklärungstext bei Assmann, *Grab des Basa*, 63 sowie 110 Abb. 38: *jrj·tw st·k m ḥwt Zkrw*, 'man möge dir einen Platz bereiten im Haus des Sokaris'.

⁹⁴ *TT* 279 (13), Zeile 5 (unveröff.).

⁹⁵ Vgl. z. B. Kitchen, *RI*, I, 326 (*ḥwt Zkrj*).

⁹⁶ Zur Methode der Paradigmenbildung und den Kriterien semantischer Verwandtschaft s. Assmann, 'Wort und Text. Entwurf einer semantischen Textanalyse', in *GM* 6 (1973), 9–32; vgl. ferner R. Kloepfer-Ursula Oomen, *Sprachliche Konstituenten moderner Dichtung* (Bad Homburg, 1970), 92–104; H. Weinrich, *Sprache in Texten* (Stuttgart, 1976), 14–17.

und 12) und/oder pronominalen Bezug hergestellt wird, ein 'ich' des Sprecher aber an keiner Stelle hervortritt.⁹⁷ Diese Form ist für die Gattung der Verklärung typisch, die ja ursprünglich von einem (anonymen) Vorlesepriester außerhalb des dramatisierten Rituals — also nicht in Götterrolle — gesprochen wird.⁹⁸

Die Paradigmen, deren semantische Kohärenz die Kohärenz des Textes stiftet, bezeichnen zugleich auch seine Gliederung.⁹⁹ Paradigma *A* wird in der ersten Strophe zu 6 Versen (+ 2 Verse Überschrift), Paradigma *B* in der zweiten Strophe zu 8 Versen behandelt. Die beiden Paradigmen = Strophen entfalten den übergeordneten Begriff der 'Einbezogenheit' des Grabherrn als Inbegriff der Lebensfülle¹⁰⁰ in eine 'Sphäre des Seinigen',¹⁰¹ die in einen 'äußeren' (Götter) und einen 'inneren' Aspekt (Person-Konstituenten) gegliedert ist. Begriffe wie 'Grab', 'Nahrung' und 'Opferspeisen' werden dabei auf eine Stufe mit Körperteilen und Personkonstituenten (wie *dt* und *b*) gestellt und bilden mit diesen zusammen die 'innere Eigensphäre' des Toten.¹⁰² An diesem Beispiel wird übrigens deutlich, daß solche Paradigmen-Bildung eine Sache des *Textes* ist, auch wenn derartige Paradigmen außerhalb des gegebenen Einzeltexts sowohl in der Begriffswelt einer *Kultur* als auch in Form eines Wortfelds ('semantic field', *champ sémantique*) in der *Sprache* existieren und dem Verfasser des Texts vorgegeben sind. Zwischen diesen drei Typen von Feldern bestehen Beziehungen, aber nie volle Deckung, so daß es sich empfiehlt, sie sorgfältig auseinanderzuhalten.

Die zweite Strophe ist zweigeteilt in 2 Versgruppen zu je 4 Versen, eine Gliederung, die durch die Namensanrede in Vers 12 markiert wird. Die thematische Entsprechung dieser Einteilung ist nicht sehr klar zu erkennen. Immerhin gibt die Verteilung der beiden Götternamen Rēc und Sokaris auf die beiden Versgruppen einen Hinweis. Rēc und die Erwähnung vom 'südlichen Heliopolis' (Karnak) in Verbindung mit dem Ba deuten auf ein Leben außerhalb des Grabes, Sokaris und die Opferspeisen in Verbindung mit dem Ka und dem mumifizierten Leichnam (*dt*) auf ein Leben im Grabe.

Das Sitzen in der Laube

Gegenüber dem Harfner und seinem Lied sind zwei Paare dargestellt, die jedes auf bequemen Stühlen in einem Zelt oder einer Laube sitzen und dem Lied zuhören. Das erste Paar sitzt vor einem Speisetisch mit stilisierten Broten, hinter dem zweiten Paar

⁹⁷ Im Unterschied zu den Harfnerliedern nach dem Vorbild weltlicher Gelagepoesie, in denen das 'Ich' des Sängers eine wichtige Rolle spielt, vgl. hierzu Assmann in Assmann, Feucht, Grieshammer (Hrsg.), *Fragen an die altägyptische Literatur*, 67.

⁹⁸ Schott, *Mythe und Mythenbildung*, 38: 'In den Hymnen mit der Namensformel sprechen nicht mehr die Götter, das heißt die im Festspiel ihre Rollen tragenden Personen, sondern jemand, der außerhalb des Kreises der mythischen Gestalten steht . . . vermutlich der Vorlesepriester.' Was Schott als 'Hymnen mit der Namensformel' bezeichnet, ist eine Untergruppe der Verklärungen, auf die Schotts Beobachtung insgesamt zutrifft (soweit sie nicht in 1. Ps. vom Toten selbst gesprochen werden).

⁹⁹ Das ist nicht selbstverständlich, vgl. den Unterschied zwischen semantischer und stilistischer Analyse, wie in *GM* 6, 28 und 30 f. (Nachtrag 3) skizziert.

¹⁰⁰ Entsprechend der sozialen Ausgliedertheit als Inbegriff äußerster 'Todesbefallenheit' im Sinne von P. Seibert, *Die Charakteristik* (Wiesbaden, 1967), 42–6.

¹⁰¹ Vgl. zu diesem Begriff Assmann, *Liturgische Lieder*, 339–52; ders. in *Saeculum* 23 (1972), 112–14; ders. *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 43 ff.

¹⁰² Vgl. *Liturgische Lieder*, 345–9 ('innere Vielheit' vs. 'äußere Vielheit').

steht noch ein Mann in anbetender Haltung. Die Paare tragen die reiche Gewandung der Zeit. Die Männer halten das übliche Szepter in der rechten Hand, die Frau im ersten Zelt das sog. 'Menit'-Collier. Nur die Frauen haben auf dem Kopf einen Salbkegel mit Lotusblume.

Die Beischriften

1. Im ersten Zelt:

<i>hṭp nfr m st ḥzjjw</i>	“(Oh) schönes Ruhen ^a an der Stätte der Gelobten ^b
<i>sjp-kwj m z n mꜣt-ḥrw</i>	anerkannt ^c als ein Mann der Rechtfertigung!” ^d
<i>jn ḥꜣtj-cj n njwt</i>	Sagt der Bürgermeister von Theben
<i>ḥmn-m-ḥꜣt mꜣt-ḥrw</i>	Amenemḥet, gerechtfertigt.
<i>šmcjtt n ḥmn [Njwꜣt-]ndmt</i>	Die Sängerin des Amün Nutnedjemet, gerechtfertigt.’
<i>mꜣt-ḥrw</i>	

Kommentar

(a) Der übliche Ausdruck ist *ḥmsj nfr*, ‘schönes Sitzen’, vgl. Berlin 6910 (Rückenplatte eines Sitzbildes): *ḥjj pḥ ḥmsj nfr*, ‘oh schönes Sitzen . . .!’¹⁰³ Das Verbum *hṭp* bezeichnet darüber hinaus noch die Begriffe von ‘Frieden’ und ‘Dauer’, wie sie mit dem Aufenthalt des Toten im Grabe verbunden werden, gibt also diesem ‘Sitzen’ eine spezifisch jenseitige Färbung.

(b) *st ḥzjjw*, ‘Stätte der Gelobten’, bezeichnet zugleich das Grab und die Nekropole, den ‘Westen’, in den nur der Gerechtfertigte Zugang hat.¹⁰⁴

(c) *sjp-kwj*, ‘indem ich anerkannt bin’: durch die 1. Ps. werden die beiden Verse als Rede des Grabherrn ausgewiesen; das *jn* in Vers 3 ist daher als ‘sagt er’ (*inquit*) zu verstehen und *hṭp nfr* in Vers 1 als Ausruf.

(d) *z n mꜣt-ḥrw* steht hier für das übliche *z n mꜣt*, vgl. *Wb.* III, 406, 2 (mit zahlreichen Belegen seit mittlerem Reich).

Die Ersetzung von *mꜣt* durch *mꜣt-ḥrw* weist in dieselbe Richtung wie die von *ḥmsj* durch *hṭp*: es geht nicht nur um das Tun oder Getanhaben der Maꜣat während des Erdenlebens, sondern vor allem um dessen ‘Anerkennung’ nach dem Tode durch Freispruch im Totengericht. Daher verlagert sich die Bedeutung des Ausdruckes auf das Dasein des verklärten Toten im Jenseits nach dem Freispruch im Totengericht.

2. Im zweiten Zelt:

<i>ḥzjj cꜣ n ntrw nbw Wꜣst</i>	‘Der große Gelobte aller Götter von Theben,
<i>itj n ḥꜣtj-cj Ḥꜣt</i>	der Vater des Bürgermeisters Ḥēt ^a
<i>ḥꜣtj-cj ḥmn-hṭp n njwt</i>	Der Bürgermeister Amenḥotep von Theben. ^b
<i>šmcjtt n ḥmn</i>	Die Sängerin des Amun
<i>wjꜣjj (??) mꜣt-ḥrw</i>	Wiaii (?), ^c die gerechtfertigte.’

¹⁰³ Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Nr. 169 m. S. 604 f.

¹⁰⁴ Vgl. Assmann, in *LÄ* I, 1086–7 m. Anm. 23–5.

Kommentar

(a) Hēt ist Kurzform für Amenemhēt, den Grabherrn.

(b) Vgl. hierzu oben S. 58 (b) m. Anm. 25

(c) Die Lesung ist leider ganz unsicher, weil das entscheidende Zeichen (Barke?)¹⁰⁵ höchst undeutlich gemeißelt wurde. Als Begleiterin des als solchen identifizierten Vaters muß es sich um die Mutter des Grabherrn handeln.

3. Beischrift zum Stehenden: *hrj hm ntr(?) n pr fmn-m-jpt*, Oberster der Priester(?) im Tempel des Amenemope.

Gesamtbedeutung der Szene

Harfnerlied und Sitzen in der Laube gehören zusammen, indem die in ihren Lauben sitzenden Paare dem vor ihnen und für sie singenden Harfenspieler zuhören. Beide Komponenten der Szene, das Harfenlied und das Sitzen in der Laube, haben die Konnotation des Festlichen.¹⁰⁶ Harfnerlieder erklingen beim Fest, sei es im spezifischen Sinne eines bestimmten Götterfestes (*hꜛb*), wie des 'schönen Fests vom Wüstental', das in den Gräbern der XVIII. Dyn. dargestellt wird, sei es im allgemeinen Sinne des *hrw nfr*, 'des schönen Tags', auf den sich die 'make-merry'-Lieder der XIX. und XX. Dyn. beziehen. Da die Gastmahldarstellungen im gleichen Moment aus den Gräbern verschwinden, wo die 'Harfnerszenen' auftauchen, liegt es nahe, diese als eine 'Transformation' der älteren Gastmahls- und Talfestdarstellungen zu verstehen.¹⁰⁷ Auch die Anwesenheit weiterer Familienmitglieder, der Eltern und des ältesten Sohnes als 'obersten (Toten) priesters' (?) hängt mit dem festlichen Charakter der Szene zusammen. Eines der zentralen Ereignisse des Talfests bildet ja das Gastmahl, das die Familie um den Grabherrn versammelte.¹⁰⁸

Rechte Wandung, Unterszene (BM 55336): Brettspiel- und Horussöhne-Szene*Szene I: Amenemhēt und Nutnedjemet beim Brettspiel*

In einer Laube oder einem Zelt entsprechend der gegenüberstehenden Szene sind der Grabherr und seine Frau vor einem Ständer sitzend dargestellt, der ursprünglich ein Spielbrett mit Steinen getragen haben muß, wie aus der Beischrift hervorgeht. Die waagerechte modern vergipste Steinfuge geht genau über die Zone hinweg, in der die Spielsteine auf dem Brett, dessen Unterteil noch erhalten ist, gestanden haben müssen.

¹⁰⁵ Ich verdanke die Lesung einem Vorschlag J. Máleks.

¹⁰⁶ A. Moussa und H. Altenmüller, *The Tomb of Nefer and Ka-hay*, (AV 5) (1971), 25, Tf. 14.

¹⁰⁷ Assmann, in Assmann, Feucht, Grieshammer (Hrsg.), *Fragen an die altägyptische Literatur*, 61.

¹⁰⁸ S. Schott, 'Das schöne Fest vom Wüstental. Festbräuche einer Totenstadt' (AWLMainz, *Abh.* 1952.11, 1953), bes. 69–72.

Die Anbringung von Harfner- und Brettspielszene auf gegenüberliegenden Wandungen entspricht Grab 263 (3).¹⁰⁹ Die Verbindung kann auch sehr viel enger sein, z. B. indem der Harfenspieler vor dem Brettspielenden Paar singt.¹¹⁰ Auch als Unterszene zur Harfnerszene kommt die Brettspielszene vor.¹¹¹

Inscripft

Umschrift und Übersetzung

hmsj m zḥ

hbc znt hnc [snt:f mrjt:f]

in jmj-rz zḥwt n fmn fmn-m-ḥst

snt:f šmꜣjt n fmn

Njwꜣt-ndmt mꜣt-ḥrw

‘Im Zelt sitzen,

das Brettspiel spielen zusammen mit seiner geliebten Schwester

seitens des Ackervorstehers des Amun, Amenemḥet, und seiner Schwester, der Sängerin des Amün, Nutnedjemet, gerechtfertigt.’

Szene 2: Der Tote vor den Horussöhnen

Vier männliche Gestalten identischer Tracht und Aussehens, nur durch die Namensbeischrift vor ihren Köpfen als die vier Horussöhne gekennzeichnet, schreiten von links auf den rechts vor einem Opfertische knieenden Toten zu, der sie mit erhobenen Armen anbetet. Sie tragen in der linken Hand Symbole für Aspekte oder Personkonstituenten des Toten, während die Rechte grüßend erhoben ist. Amset, der erste, trägt das Herz, Hapi den Ba, Duamutef den Ka und Qebhsenuf die Mumie des Toten.

Darüber verläuft eine waagerechte Inschriftzeile mit rechtsläufiger Beschriftung, die die Rede des Amenemḥet an die Horussöhne enthält.

Inscripften

Umschrift und Übersetzung

1. Zeile über den Horussöhnen:

jꜣw n kꜣ-tꜣn, nbw dꜣt

šḥw nbw jgrt

mk-wj m bꜣḥ-tꜣn, nbw nḥḥ

dj-tꜣn n-j jb-j ḥr st:f

bꜣ-j ḥr mꜣꜣ jtn

‘Lobpreis Eurem Ka, Herren der Unterwelt,

würdige Verklärte, Herren des Totenreichs!

Hier bin ich vor Euch, Herren der Ewigkeit.

Gebt mir mein Herz auf seinen Platz,

meinen Ba beim Anblick der Sonne!’

¹⁰⁹ Auch dort als Unterszenen zur Sonnen-(Brettspiel) bzw. Osiris-Anbetung (Harfnerlied), allerdings mit vertauschter Zuordnung.

TT 163				TT 263			
links		rechts		links		rechts	
Haupt-szene	Unter-szene	Haupt-szene	Unter-szene	Haupt-szene	Unter-szene	Haupt-szene	Unter-szene
Sonnen-anbetung	Harfnerlied	Osiris-anbetung	Brettspiel	Sonnen-anbetung	Brettspiel	Osiris-anbetung	Harfnerlied

¹¹⁰ z. B. TT 178 (2); TT 158 (3).

¹¹¹ TT 50 (3) III, Bénédite, Tf. II. Bei Porter-Moss nicht erwähnt. Ich verdanke die Kenntnis dieser Szene einem Hinweis von E. Pusch. Zur Brettspielszene vgl. allg. E. Pusch, *Das Senet-Brettspiel im alten Ägypten* (im Druck).

2. Beischriften zu den Horussöhnen:

(a) *ƒmstj: dj·f jb·k n·k ƒmn-m-ħst*

‘er gebe dir dein Herz, Amenemħēt.’

(b) *ħpj: dj·f [b₃]·k ħr m₃₃ Rcw, ƒmn-m-ħst*

‘er gebe dir deinen Ba beim Anblick der Sonne, Amenemħēt.’

(c) *Dw₃-mwt·f: dj·f k₃·k ħnc·k m ħrt-ntr ƒmn-m-ħst*

‘er gebe deinen Ka mir dir zusammen in der Nekropole, Amenemħēt.’

(d) *Qbh-snw·f³: dj·f ħst·k mn (<·tj) m ħrt-ntr Ĥst m_{3c}-ħrw*

‘er gebe dir deinen Leich nam bleibend in der Nekropole, Ĥēt, gerechtfertigt.’

Kommentar

1. Zur sprachlichen Form

Den vier den Horussöhnen beigeschriebenen Wünschen liegt dasselbe Satzmuster zugrunde, das darüber hinaus lexikalisch in identischer oder semantisch verwandter Weise besetzt ist:

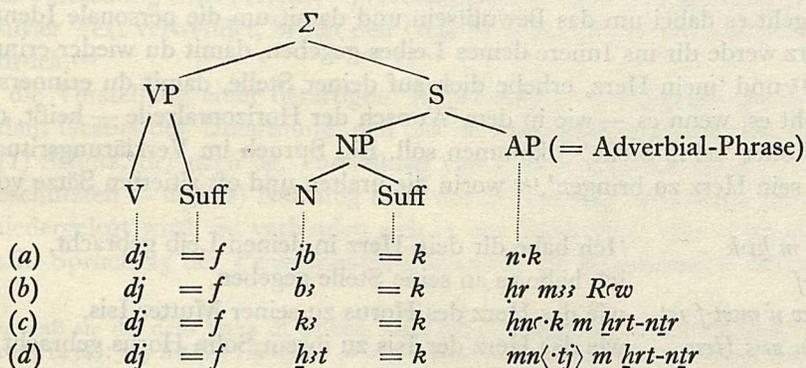


ABB. 4

Das führt in jedem einzelnen Fall zu syntaktischen Ungewöhnlichkeiten: bei (a) der Wortfolge, gegenüber ‘normalem’ *dj·f n·k jb·k*, bei (b), (c) und (d) der Konstruktion gegenüber ‘normalem’ *sdm·f* nach *rdj*, ‘veranlassen’.¹¹² Diese Ungewöhnlichkeiten erklären sich daraus, daß *rdj* hier seinen eigentlichen Sinn von ‘geben’ beibehalten hat. Die in ‘Objekt’-Position erscheinenden Person-Aspekte Herz, Ba, Ka und Leib gelten ja, wie es die Darstellung zeigt, als ‘Gabe’ der Horussöhne. Die Adverbialphrasen beschreiben diese Gabe, und zwar nicht im Sinne einer Eigenschaft, sondern im Sinne begleitender Zustände oder Handlungen, die in Form von *ἀπὸ κοινοῦ* konstruierten¹¹³ eingebetteten Zustandssätzen ausgedrückt sind:

- | | |
|---|--|
| <p>(a) er gebe dein Herz
— (dein Herz) gehört dir —</p> | <p>(c) er gebe deinen Ka
— (dein Ka) ist bei dir in der Nekropole —</p> |
| <p>(b) „ „ deinen Ba
— (dein Ba) sieht die Sonne —</p> | <p>(d) „ „ deinen Leichnam
— (dein Leichnam) dauert in der Nekropole —</p> |

¹¹² Zur Adverbialsatz-Konstruktion nach *rdj* s. *Wb.* II, 468. 14 sowie Assmann, *Der König als Sonnenpriester*, 35 m. Anm. 8–9; speziell zu *ħr* + Inf. nach *rdj* s. Erman, *Neuäg. Grammatik*, § 435; Gardiner, *Egyptian Grammar*³, xxxiii, Nachtrag zu 228, § 404, 1; H. Jacquet-Gordon, in *JEA* 46 (1960), 20; E. F. Wente, in *JNES* 21 (1962), 126.

¹¹³ Vgl. Assmann, a. a. O. 35.

2. Inhaltliche Einzelheiten

Die vier Personkonstituenten oder Aspekte des Toten, die von den vier Horussöhnen dargebracht werden, scheinen keine traditionell kanonisierte Vierheit zu bilden, sondern vielmehr erst durch die Verbindung mit den Horussöhnen zustande zu kommen. Es handelt sich um vier für ein Leben nach dem Tode zentral wichtige Elemente der Person, wobei allerdings nur das vierte, *hst*, 'Leichnam', als Teil des Ganzen betrachtet werden darf; bei den anderen drei Komponenten könnte man auch und vielleicht mit mehr Recht von 'Aspekten' des Toten reden, die ihn als eine Art 'zweites Wesen' (*alter ego*) jeweils ganz verkörpern. Für den Ka ist das — so problematisch dieser Begriff auch in vieler Hinsicht noch ist — seit alters *communis opinio*; für das Herz hat Spiegelberg¹¹⁴ und für den Ba unlängst Žabkar ein solches Verständnis aufgezeigt.¹¹⁵ Die begriffliche Differenzierung dieser vier Größen ist nur im Falle von *hst*, 'Leichnam', unproblematisch; die anderen drei gehören alle in den Bereich des Geistigen und sind nur schwer gegeneinander abzugrenzen. Sie werden oft wie Synonyme behandelt und erscheinen in identischen Kontexten, z. B. als Varianten in Paralleltexten.¹¹⁶ Hier aber werden sie durch die adverbialen Bestimmungen jedenfalls andeutungsweise differenziert.

Beim Herzen geht es dabei um das Bewußtsein und damit um die personale Identität mit sich selbst: 'Dein Herz werde dir ins Innere deines Leibes gegeben, damit du wieder erinnerst, was du vergessen hast',¹¹⁷ und 'mein Herz, erhebe dich auf deiner Stelle, damit du erinnerst, was in dir ist.'¹¹⁸ Darum geht es, wenn es — wie in dem Wunsch der Horizontalzeile — heißt, daß das Herz 'an seinen Platz' oder 'seine Stelle'¹¹⁹ kommen soll. Ein Spruch im Verklärungsritual dient dazu 'dem Verklärten sein Herz zu bringen',¹²⁰ worin die uralten und oft zitierten Sätze vorkommen:

<i>jn(nj) n-k jb-k m ht-k</i>	'Ich habe dir dein Herz in deinen Leib gebracht,
<i>rdj-n-j sw m st-f</i>	ich habe es an seine Stelle gegeben,
<i>mj jnt jb n Hr w n mwt-f 3st</i>	wie das Herz des Horus zu seiner Mutter Isis,
<i>mj jnt jb n 3st n 33-s Hr w</i>	wie das Herz der Isis zu ihrem Sohn Horus gebracht wurde.' ¹²¹

Wie aus diesen und vielen anderen Stellen hervorgeht, ist für das Herz — im Gegensatz zu Ba, Ka und Leichnam — die Vorstellung durchaus geläufig, daß es dem Toten (wieder) 'gebracht', (zurück) 'gegeben' wird durch beistehende Gottheiten, vor allem Nut.¹²² Auch die bekannte Episode

¹¹⁴ W. Spiegelberg, 'Das Herz als zweites Wesen des Menschen', in *ZÄS* 66 (1931), 35–7.

¹¹⁵ Žabkar, *Ba Concept*; ders. in *LÄ* I, 588–90 s.v. Ba.

¹¹⁶ z. B. *Urk.* IV, 117. 14–15: *jb-k m-c-k nn bt-f tw dfsw-k mnw rst-jrj*; 499. 17–500. 1: *ks-k m-c-k nn bt-f tw sw-k jm-f dt*; 1222. 1–3: *ks-k m-c-k nn bt-f tw dfsw-k mnw r st-jrj*.

¹¹⁷ *CT* I 265 e–f.

¹¹⁸ *CT* VI 278 o–p.

¹¹⁹ Vgl. *Wb.* II, 161. 9. Einige Beispiele: *TT* 106, Deckeninschrift (unveröff.): *jb-j mnw hr mkt-f mj shr-f n jmj hst*, 'mein Herz bleibt an seiner Stelle, wie es seine Verfassung von vordem war'; *TT* 32 (unveröff.): *jb-k n-k s[mm] hr mkt-f hsw-k tmmw m ht-k*, 'dein Herz gehört dir, befestigt an seinem Platz, deine Glieder stehen vollzählig zu deinen Diensten'; *Urk.* IV, 1911: *hstj-j mnw hr mkt-f*, 'mein Herz bleibt an seinem Platz', ähnlich Sandman, *Texts from the time of Akhenaten*, 101–2; P. Louvre N. 3279, i, 12, ed. Goyon, 'Le pap. 3279 du Louvre', *BE* 42 (1966), 32 und 36 n. 1: *jrj-k nj jb-j mnw hr st-f hstj-j htpw hr mkt-f*, 'mögest du mir mein Herz schaffen indem es auf seiner Stelle bleibt und mein *hstj*-Herz, indem es auf seinem Platz ruht'; Barta, *Opferformel*, 101 Bitte 168: *jb n sch [m] st-f cwt-f nbt r jrjst-s*, 'Das Herz eines Verklärten an seiner Stelle, alle seine Glieder bei ihrer Funktion'.

¹²⁰ N. de Garis Davies, *The Tomb of Rekh-mi-Rē at Thebes* (New York, 1943), II, Tf. 76.

¹²¹ *TT* 100 Tf. 76, Pyr. 1640; *CT* I. 80, 1–n; H. O. Lange, 'Ein liturgisches Lied an Min', *SPAW* 28 (1927) = Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Nr. 212.

¹²² Sarg Louvre D 39A, Piehl, *Inscr. hiérog.* I, xxv–xxvi: *jn-j n-k jb-k m ht-k*, 'ich bringe dir dein Herz in deinen Leib'; Sarge Kairo CG 41044 (Gauthier, 33–5), 41048 (143), 41050 (192), 41057 (197, 214–15): *dj-s*

des Zweibrüdermärchens, in der Anubis seinem Bruder Bata dessen Herz einverleibt, so daß es an seine Stelle gelangt und dieser wieder zu Bewußtsein kommt, gehört in diesen Zusammenhang.¹²³

Anders als in Bezug auf das Herz und auch, wie noch gezeigt werden soll, auf den Ka steht beim Ba nicht der Wunsch nach Vereinigung, sondern umgekehrt nach 'Herausgehen' im Vordergrund, 'um' — wie es immer wieder heißt — 'die Sonne zu schauen'.¹²⁴ Der Ba ist mit der Oberwelt, dem Sonnenlicht und dem Himmel verbunden.¹²⁵ Der Tote wünscht sich nicht die Gemeinschaft mit seinem Ba, sondern als Ba die Möglichkeit anderer Gemeinschaft, vor allem die des Sonnengottes. Auch wo es um die Vorstellung des sich zeitweilig auf dem Leichnam niederlassenden Ba geht,¹²⁶ ist auf keinen Fall der Leichnam das 'Selbst' des Toten, mit dem der Ba sich vereinigt; vielmehr wäre der Ba als die aktive, nach außen gewandte Form seiner selbst zu verstehen, in der er 'selbst' das Grab verläßt, die Sonne schaut und am Götterkult teilnimmt. Während also der Ba für die 'äußere Kommunikation' zuständig ist, in die der Tote mit Göttern, anderen Bas und den Lebenden eintritt,¹²⁷ verbindet sich mit dem Ka die Idee einer 'inneren Kommunikation' des Toten mit sich selbst, vergleichbar den Vorstellungen, die das Herz betreffen. Dem ägyptischen Ausdruck für den 'seligen', d. h. durch die Riten 'verklärten' Toten als 'einen, der zu seinem Ka gegangen ist',¹²⁸ liegt die Vorstellung einer (Wieder?)-Vereinigung mit dem Ka zugrunde. Auch die Präposition *hnc*, die unser Text verwendet, bringt den Gedanken der erwünschten Gemeinschaft mit dem Ka zum Ausdruck.¹²⁹

Man wird die Vorstellung einer derartigen 'Konstellation' von Totem und Ka kaum trennen können von dem Gestus der Umarmung, den das Schriftzeichen darstellt. Der Sinn dieser Umarmung ist: (1) Schutz, der nach äg. Vorstellung von hinten ausgeübt wird — der Schützer tritt hinter den Beschützten — und (2) Nahrung bzw. durch Nahrung vermittelte Lebenskraft, die vor dem Toten niedergelegt wird. So verbinden sich in der Vorstellung einer Gemeinschaft mit dem Ka, wie sie z. B. Spruch 25 der Pyramidentexte ausmalt, die Konstellation des Schutzes (hinter)

n-k jb-k m ht-k, 'daß sie dir dein Herz in deinen Leib gebe'; Särge CG 41046 (Gauthier, 86), 41053 (224), 41056 (271), 41065 (434): *jn-j n-t jb-t rdj-n-j sw hr st-f m ht-k*, 'Ich habe dir dein Herz gebracht und es an seine Stelle gegeben in deinen Leib'; ähnl. CG 41057 (Gauthier, 300-1); Rede des Qebehenuf, Sarg des Nebseni, CG 61016 (Daressy, 23), Piehl, *Inscr. hiérog.*, 1, 74; *jn-j n-k jb-k dj-n-j sw hr st-f m ht-k* (= Piankoff, *Les chapelles de Tout-ankh-Amon*, Tf. XVI und XIIIb; CG 61004, 61010, 61016, Daressy, pp. 6, 12, 23; CG 29312, Maspero, 66).

¹²³ P. d'Orbiney 14. 2-4: *iw htj-f hr r st-f jw-f hr hpr mj wmn-f*, 'sein Herz stand (wieder) an seiner Stelle und er wurde, wie er (vordem) gewesen war'.

¹²⁴ Sarg Kairo CG 29301, Maspero, 60: *prj b-(k) r m-s jtn hnc ntrw šmsw Rcw ntk pw wcw jm-sn prj b-k r wj- n Rcw šms-k jtmw hnc-sn rnpj h-w-k m stw-f*, 'möge dein Ba herauskommen, um die Sonne zu sehen in Gemeinschaft der Götter, die Rēc folgen, denn du bist einer von ihnen. Möge dein Ba herauskommen (aufsteigen) zur Barke des Rēc, mögest du Atum folgen zusammen mit ihnen, möge dein Leib sich verjüngen durch seine Strahlen'. Viele ähnl. Stellen.

¹²⁵ Vgl. die Beziehung des Ba zum 'südlichen Heliopolis' im Harfnerlied (oben S. 61 m. Anm. 61) und die Beziehung des Ba zur Grabpyramide, z. B. im Text der Stele des Ptahmose im Vatican (Piehl, *Inscr. hiérog.* II, xxxi): *dj-f prj b-s shnf hr mr-s msn-f Rcw wbn-f*, 'möge er geben, daß ihr Ba herausgehe, um sich auf ihrer Pyramide niederzulassen und um Rēc zu sehen, wenn er aufgeht'.

¹²⁶ Vgl. Žabkar, a. a. O. (Anm. 41), 106-10, 132-4, 146, 149 ff.

¹²⁷ Die Zuständigkeit des Ba für das Hervortreten nach draußen (oben) und die freizügige Bewegungsfähigkeit des Toten kommt auch in dem auf den Ba bezogenen Text der Varianten unserer Szene (s. dazu unten S. 74) sehr deutlich zum Ausdruck: (TT 157, Rede des Duamutef: *jn-j n-k b-k swtw-f r-bw mr-n-k dj-j htp-f n-k dt*, 'Ich bringe dir deinen Ba, daß er sich begeben wohin du willst, und ich gebe, daß er dir ewig gnädig sei'.

¹²⁸ Vgl. Žabkar, a. a. O. 7 Anm. 15; dazu CT IV 355; VI 382 a-b, Titel zu Spruch 153; TT 57, ed. V. Loret, *Mém. Miss.*, I, 130; S. Schott, 'Kanais', *NAWG* 1961, 155, Tf. 19, Text C, Zeilen 14-15.

¹²⁹ Vgl. das auf S. 64 m. Anm. 90 zitierte Harfnerlied aus dem mittleren Reich sowie z. B. *iw-k wcb-tj hnc k-k*, 'du bist gereinigt in Gemeinschaft deines Ka': Davies, *Ramose*, Tf. XVIII; Davies, *Puyemrēc*, Tf. 53; TT 66 (1); TT 72 (2); TT 95 (1); TT 112 (3); TT 182; TT 99.

und der lebensspendenden Einverleibung (vor): 'Der Arm deines Ka ist vor dir, der Arm deines Ka ist hinter dir, das Bein deines Ka ist vor dir, das Bein deines Ka ist hinter dir.'¹³⁰

Zur Gesamtbedeutung der Szene

Zur Form

Die Darstellung der Horussöhne mit beigeschriebenen Texten ist ein Thema der Sarg-Ikonographie. In Gräbern ist sie eher ungewöhnlich. Gerade im Vergleich zu den Särgen aber fällt eine Eigentümlichkeit in die Augen: was dort als direkte, an den Toten gerichtete Rede der Horussöhne formuliert ist, erscheint hier als zwar ebenfalls an den Toten gerichtete, aber von einem anonymen Sprecher ausgehende Rede, die über die Horussöhne in der 3. Ps. spricht. Die Horussöhne treten hier nicht wie auf den Särgen als selbst sprechende Wesen auf, sondern werden einem Text, der von ihnen handelt, mehr im Sinne einer Illustration (oder eines überdimensionierten Determinativs)¹³¹ beigefügt. Die Texte sind hier nicht den Darstellungen im Sinne von Beischriften, sondern umgekehrt die Darstellungen den Texten im Sinne von Illustrationen (Determinativen) untergeordnet. Der Text läßt sich unabhängig von den Darstellungen kohärent lesen und gehört sowohl nach seiner Thematik als auch und vor allem nach seiner eigentümlichen Redekonstellation¹³² zur Gattung der Verklärungen:

<i>ʃmstj dj·f jb·k n·k</i>	'Amset, er gebe dein Herz dir (zurück),
<i>Ḥpj dj·f bꜣ·k ḥr mꜣꜣ Rꜣw</i>	Ḥapi er gebe deinen Ba, indem (dieser) Rꜣw schaut,
<i>Dwꜣ-mꜣwt·f dj·f kꜣ·k ḥnꜣ·k m ḥrt-nꜣr</i>	Duamutef, er gebe deinen Ka, indem (dieser) mit dir zusammen ist in der Nekropole,
<i>Qbh-sꜣw·f dj·f ḥꜣt·k mn·(tj) m ḥrt-nꜣr</i>	Qebehsenuf, er gebe deinen Leichnam, indem er dauert in der Nekropole.'

Mit der sprachlichen Form dieses so rekonstruierbaren Textes läßt sich eine Passage aus dem verbreitetsten, in über 30 Varianten erhaltenen Verklärungstext des neuen Reichs vergleichen:¹³³

<i>Ḥꜣꜣ dj·f n·k mꜣw</i>	'Der Nil, er gebe dir Wasser,
<i>Nꜣꜣꜣ dj·f n·k t</i>	Der Korngott, er gebe dir Brot,
<i>Ḥꜣwḥꜣꜣw dj·s n·k ḥngt</i>	Hathor, sie gebe dir Bier,
<i>Ḥꜣꜣꜣt dj·s n·k jrꜣt</i>	Ḥesat, sie gebe dir Milch.' ¹³⁴

¹³⁰ Vgl. die auf den Ka bezogene Amset-Rede in der Fassung unserer Szene von *TT* 157 (s. dazu unten S. 73): *ʃn·j n·k kꜣ·k m bꜣḥ·k kꜣ·k m ḥꜣt·k n ḥꜣꜣꜣꜣ ꜣꜣ·k ḏꜣ*, 'Ich bringe dir deinen Ka vor dich, deinen Ka hinter dich, möge er sich nie von dir entfernen ewiglich'.

¹³¹ Vgl. Junker, *Giza*, VII, 204.

¹³² s. o. S. 65 m. Anm. 98.

¹³³ z. B. Engelbach-Gunn, *Harageh*, Tf. 79.

¹³⁴ Für ein weiteres Beispiel dieser Form vgl. (GC 29310, Gauthier, 48), zit. bei Assmann, *Das Grab des Basa*, 73; vgl. dort Text 25 (ibid., 72-3).

Varianten

Blickt man nun auf die nicht eben zahlreichen Varianten unserer Szene, die mir bisher bekannt geworden sind, so zeigt sich, daß diese determinativartige Unterordnung der Darstellung unter die Inschrift eine Eigenheit der Fassung von Grab 163 ist. Die Szene kommt sonst noch in zwei thebanischen Gräbern der Ramessidenzeit vor: in dem des Hohenpriesters Nebwenef (Nr. 157) und in dem des Amenmose (Nr. 373),¹³⁵ sowie in dem räumlich und zeitlich weit entfernten Grab des Petosiris in Hermopolis aus dem Ende des 4. Jh. v. Chr.¹³⁶ Häufiger findet sie sich dann auf spätzeitlichen Särgen.¹³⁷

Interessant ist nun, daß nicht etwa *TT* 163 und *TT* 157 + *TT* 373 als zwei ramesidische und thebanische (dazu fast benachbarte) Fassungen der Szene den spätzeitlichen und mittel- bis unteräg. Fassungen gegenüberstehen, sondern daß vielmehr *TT* 163 allein in drei entsprechenden Punkten von der Tradition abweicht, die von *TT* 157 + *TT* 373 bis Petosiris und den Särgen erstaunlich konform ist: 1. Die Formulierung der Inschrift als direkte Rede der Horussöhne (*jn·j n·k kꜣ·k*, 'ich bringe dir deinen Ka . . .' usw.); 2. Die Zuordnung von Horussöhnen und Person-Aspekten: Amset: Ka; Ḥapi: Herz; Duamutef: Ba; Qebeḥsenuf: Saḥ; 3. Die Ersetzung von *ḥꜣt*, 'Leichnam', durch *srḥ*, 'Mumie'.

Die als Übergabe-Sprüche formulierten Beischriften lauten in *TT* 157, *TT* 373 und bei Petosiris folgendermaßen:

	<i>TT</i> 157, 373	Petosiris
1. Amset mit Ka:	<i>jn·j n·k kꜣ·k m-bꜣḥ·k</i> <i>kꜣ·k m-ḥt·k</i> <i>n ḥrj·f jr·k dt</i> ¹³⁸	<i>jn·j n·k kꜣ·k</i> <i>nn ḥrj·f jr·k dt</i> <i>ḥtp·k ḥnc kꜣ·k</i> <i>wnm <f> ḥnc·k dt</i> ¹³⁹
2. Ḥapi mit Herz:	<i>jn·j n·k jḃ·k</i> <i>smn·j n·k sw m ḥt·k</i> <i>n tš·f jr·k dt</i> ¹⁴⁰	<i>jn·j n·k jḃ·k m ḥt·k</i> <i>n tš·f jr·k m bw nb dt</i> <i>ḥtp·k ḥnc jḃ·k dt</i> ¹⁴¹

¹³⁵ *TT* 157: Champollion, *Notices descriptives*, I, 536 (oben) und 852, dazu *Wb.* Zettel (1152)–(1153); Abdel-Qader Muhammad, *The Development of Funerary Beliefs . . .* (Kairo, 1966), Tf. 70; Porter–Moss, *Top. Bibl.* I, 1², 267 (2); *TT* 373: Porter–Moss, 433 (2), III (unveröff.). Die Szene in *TT* 373 entspricht der in *TT* 157 in allen Einzelheiten.

¹³⁶ G. Lefebvre, *Le Tombeau de Petosiris* (Kairo, 1923–4), II, 61; III, Tf. 29; ders. in *ASAE* 20 (1920), 227.

¹³⁷ L. Kákosy, in *Religions en Égypte hellénistique et romaine* (*Bibl. des Centres d'Ét. Sup. Spéc., Colloque Strasbourg* 1967) (Paris, 1969), 65–8. Kákosys Wertung der Szene als Beispiel spätzeitlicher schöpferischer Umwandlung alten Traditionsguts wird jetzt nach Kenntnis der drei ramesidischen Belege natürlich hinfällig.

¹³⁸ 'Ich bringe dir deinen Ka vor dich, deinen Ka hinter dich; möge er sich nie von dir entfernen ewiglich.' Vgl. oben, Anm. 130.

¹³⁹ 'Ich bringe dir deinen Ka, nie soll er sich von dir entfernen ewiglich. Mögest du dich niederlassen zusammen mit deinem Ka, möge er mit dir zusammen essen, ewiglich.' Vgl. oben, Anm. 129.

¹⁴⁰ 'Ich bringe dir dein Herz daß ich es dir befestige in deinem Leibe; möge es sich nie von dir trennen, ewiglich.' Vgl. oben, Anm. 119–20.

¹⁴¹ 'Ich bringe dir dein Herz in deinen Leib; möge es sich nie und nirgends von dir trennen ewiglich, mögest du ruhen in Gemeinschaft deines Herzens ewiglich.'

- | | | |
|---|--|---|
| 3. Duamutef mit Ba: | <i>jn·j n·k bꜣ·k</i>
<i>swtwt·f r bw mr·n·k</i>
<i>dj·j ḥtp·f n·k dt¹⁴²</i> | <i>jn·j n·k bꜣ·k m bꜣḥ·k</i>
<i>swtwt·f m st·jb·f</i>
<i>ḥtp·k ḥnc·f dt¹⁴³</i> |
| 4. Qebehsenuf mit <i>sch</i> : ¹⁴⁴ | <i>[jn·j n·k sch·k]</i>
<i>dj·j [. . .] šwt·k</i>
<i>ḥnp·s ḥddwt dt¹⁴⁵</i> | <i>jn·j n·k sch·k m bꜣḥ·k</i>
<i>mꜣꜣ·f Rꜣw rꜣw nb</i>
<i>wnm·f ḥnc·k dt¹⁴⁶</i> |

Die Zuordnung der Horussöhne zu den Person-Aspekten ist gewiß im Zusammenhang ihrer bekannten Zuständigkeit für die Eingeweide des Toten bei der Einbalsamierung zu sehen.¹⁴⁷ Sie ist aber alles andere als konventionell und scheint eine Besonderheit dieser Szene darzustellen. Die Horussöhne kommen auf Särgen seit dem mittleren Reich vor, vom frühen neuen Reich an auch mit längeren beigeschriebenen Texten, aber diese Texte lassen nirgends Andeutungen einer derartigen Zuordnung zu Person-Aspekten erkennen. Höchstens Qebehsenuf, dessen Zuständigkeit für *ḥst* bzw. *sch* des Toten ja als einzige konstant bleibt, wird auch in diesen Texten regelmäßig mit der 'Gliedervereinigung', d.h. Einbalsamierung und Mumifizierung in Verbindung gebracht. Ich beschränke mich hier auf den ältesten und verbreitetsten Text:

jnk Qbḥsnwḥ jj·n·j r wnn m zꜣ·k 'Ich bin Qebehsenuf. Daß ich kam¹⁴⁸ ist, um dein Schutz zu sein,
dmd·j n·k qsw·k um dir deine Knochen zu vereinigen
sꜣq·j n·k rwt·k und deine Glieder zusammenzufügen,
jn·j n·k jb·k um dir dein Herz zu bringen
dj·j sw n·k ḥr st·f m ḥt·k und es dir an seinen Platz zu geben in deinem Leibe,¹⁴⁹
srwd·j pr·k m ḥt·k um dir dein Haus (= deine Nachkommenschaft) zu festigen nach dir,
cnḥtj dt indem du lebendig bist ewiglich,¹⁵⁰

In diesem verhältnismäßig alten Text wird man wohl den Ursprung unserer Szene erblicken dürfen. Ebenso wie der thematische Rahmen erweitert wird um Ba und Ka, die in dem ursprünglichen Mumifizierungskontext keine Rolle spielen, wird auch der

¹⁴² 'Ich bringe dir deinen Ba daß er spaziere wohin du willst. Ich will veranlassen, daß er dir gnädig sei ewiglich.' Vgl. oben Anm. 127'.

¹⁴³ 'Ich bringe dir deinen Ba vor dich daß er spaziere wohin er wünscht. Mögest du ruhen zusammen mit ihm ewiglich.'

¹⁴⁴ Mumie mit dem Schatten-Symbol auf dem Kopf.

¹⁴⁵ 'Ich bringe dir deine Mumie; ich will veranlassen, daß [. . .] dein Schatten; möge er das Licht einsaugen ewiglich.'

¹⁴⁶ 'Ich bringe dir deine Mumie vor dich; möge sie Rē^c schauen Tag für Tag, möge sie mit dir essen ewiglich.' In der Verbindung gerade der Mumie mit dem Sonnenlicht hat man eine Anspielung auf den seit dem neuen Reich bezeugten Ritus zu erblicken, die Mumie (*sch*) 'aufzustellen (*sch*) für Rē^c in der *wshṯ* (Vorhof) des Grabes', s. die Belege bei Assmann, in *MDAIK* 28, 2 (1973), 126 f. m. Anm. 58–9.

¹⁴⁷ Vgl. K. Sethe, 'Zur Geschichte der Einbalsamierung bei den Ägyptern', *SPAW* 1934, XIII, 9 [217] f.

¹⁴⁸ 'Emphat. Form' im Sinne von Polotsky.

¹⁴⁹ Vgl. oben, Anm. 119–20.

¹⁵⁰ z. B. Kairo CG 61004 (Daressy, 6); 61010 (p. 12); 61016 (p. 23) aus der frühen XVIII. Dyn.; Tut'an-khamūn, ed. Piankoff, *MIFAO* 72, Tf. XIII b = Tf. XVI; Kairo CG 29312 (p. 66) aus der Ptol. Zeit.

Anbringungsort der Szene allgemeiner: statt der Sargwand die Grabwand, und zwar an zugänglicher Stelle. Sarg- (und Sargkammer)dekoration sind eng auf die 'Balsamierungssituation' bezogen,¹⁵¹ während in den zugänglichen Grabräumen der Bezugsrahmen der Dekoration sehr viel weiter und umfassender ist. Diese beiden Phänomene, die thematische Ausweitung der Zuständigkeit der Horussöhne von dem einzigen Leib-Aspekt auf die vier Person-Aspekte und die Übertragung ihrer Anbringung von der Sargwand auf die Grabwand hängen aufs engste zusammen. Daß dann später auch diese Szene wieder in die Sarg-Dekoration übernommen wird, hat seinen Grund darin, daß dies nun einmal der eigentliche Ort der Horussöhne ist und bleibt. Das Problem ist aber, was diese Szene im Rahmen der Grabdekoration bedeutet. Hierzu lassen sich einstweilen, solange *TT* 157 nicht veröffentlicht ist und der Zusammenhang der nur in einzelnen Abklatschen erhaltenen Fragmente aus *TT* 163 verloren bleibt, nur Vermutungen äußern.

Reintegration der Person als 'sakramentale Ausdeutung' des Totenopfers

Wenn man einmal, was im Rahmen dieser Studie natürlich nur in sondierendem und in keiner Weise exhaustivem Sinne geschehen kann, die Masse der Totentexte auf massierte Erwähnungen von Person-Aspekten durchschaut, wird man feststellen, daß die Vierheit unserer Szene so sonst nicht vorzukommen scheint. Am nächsten kommt der Anfang des späten 'Buches vom Durchwandeln der Ewigkeit':¹⁵²

<i>cnḥ bꜣ·k m pt hr Rꜥw</i>	'Möge dein Ba leben im Himmel bei Rē,
<i>ntrj kꜣ·k ḥntj ntrw</i>	möge dein Ka göttlich sein vor den Göttern;
<i>wꜥḥ ḥꜣ·k m dꜣt hr Wsjr</i>	möge dein Leichnam dauern in der Unterwelt bei Osiris,
<i>ꜣḥ ḥꜣ·k ḥntj cnḥw</i>	möge deine Mumie verklärt sein vor den Lebenden.' ¹⁵³

Aber man vermißt das 'Herz' (*jb* oder *ḥꜣtj*) bei dieser Aufzählung.

Einen Hinweis, der sich als recht ergiebig erwiesen hat, liefert jedoch der Verklärungstext, der bei Petosiris unterhalb unserer Szene und gewiß nicht ohne thematischen Bezug zu ihr angebracht ist.¹⁵⁴ Es handelt sich um den Schlußspruch des Mundöffnungsrituals:

<i>jb·k n·k m pr jbw</i>	'Dein <i>jb</i> -Herz gehöre dir im Haus der <i>jb</i> -Herzen,
<i>ḥꜣtj·k n·k m pr ḥꜣtjw</i>	dein <i>ḥꜣtj</i> -Herz gehöre dir im Haus der <i>ḥꜣtj</i> -Herzen,
<i>šbn·k m ntrw pt</i>	du mögest dich unter die Götter des Himmels gesellen
<i>n tnj·k r wꜣ jm·sn</i>	und dich nicht unterscheiden von einem von ihnen.
<i>ꜣt·k pw ꜣt,</i>	Dein <i>ꜣt</i> -Leib ist die <i>ꜣt</i> -Ewigkeit,
<i>ꜣtmw, ꜣt</i>	Atum, ewiglich.' ¹⁵⁵

¹⁵¹ Vgl. Assmann, in *MDAIK* 28, 2 (1973), 127 ff.

¹⁵² Vgl. Assmann, in *LÄ* II, 54 f.

¹⁵³ Nach P. Leiden T 32, P. Wien 29, P. Berlin 3044 (s. die Literatur bei Assmann, a. a. O.) und Sarg des Imuthes, E. R. Ayrton, C. T. Currelly, A. E. P. Weigall, *Abydos III* (London, 1904), Tf. 25.

¹⁵⁴ Inschrift 82, 62–77, a. a. O. (Anm. 136).

¹⁵⁵ Mundöffnung Szene 72 B, s. E. Otto, *Das ägyptische Mundöffnungsritual* (*Äg. Abh.* 3), (1960), I, 198, II, 163.

Die merkwürdige Formel vom 'Haus der Herzen', die aus *Tb* 26 bekannt ist¹⁵⁶ und auch sonst in zahlreichen Verklärungen meist in der 2.¹⁵⁷ aber auch in der 1.¹⁵⁸ und 3. Ps.¹⁵⁹ vorkommt, scheint nun ihren Ursprung in einem Spruch zum Totenopfer zu haben, der die gesuchte Vierheit der Person-Aspekte enthält:¹⁶⁰

<i>dj·tw n·k j̄b·k</i> ¹⁶¹	<i>m pr j̄bw j̄b</i>	'Man möge dir dein <i>j̄b</i> -Herz geben im Haus der <i>j̄b</i> -Herzen
<i>ḥstj·k</i> ¹⁶²	<i>m pr ḥstjw</i> ¹⁶³	<i>ḥstj</i> und dein <i>ḥstj</i> -Herz im Haus der <i>ḥstj</i> -Herzen.
<i>stp n·k ḥpš n k̄·k</i> ¹⁶⁴	<i>k̄</i>	Man möge einen Schenkel auslösen für deinen Ka
<i>ḥstj n sḥ·k</i>	<i>sḥ</i>	und ein Herz für deine Mumie.
<i>b̄·k m pr</i> ¹⁶⁵	<i>b̄</i>	Dein Ba sei im Himmel,
<i>ḥst·k m d̄st</i> ¹⁶⁶	<i>ḥst</i>	dein Leichnam in der Unterwelt.'

Der 'Sitz im Leben' dieses Textes ergibt sich wohl am deutlichsten aus der Fassung im Grab des Rekhmirē. Dort erscheint er am Ende des Langraums, also an der Hauptkultstelle des Grabes¹⁶⁷ im Zusammenhang mit anderen Totenopferiten, die Titel tragen wie 'Das Herz bringen'¹⁶⁸ und 'Den Ba bringen'.¹⁶⁹ Ungefähr zur gleichen Zeit wird im Grab des Kornzählers Amenemḥēt die Totenspeisung in einer ganz einzigartigen Form dargestellt. Der Tote empfängt dort die dargebrachten Nahrungsmittel in nicht vier-, sondern sechzehnfacher Gestalt, verteilt auf zwei Wände, wo jeweils er selbst mit Name und Titel sowie sein Ka einer Siebenheit von Person-Aspekten präsidieren: Südwand — *ḥr* (Stele), *j̄zj* (Grab), *Šjj* (Schicksal), *ḥrw* (Zeit), *mshnt* (Geburtsbestimmung), *Rnnt* (Entwicklung), *Khnum*;¹⁷⁰ Nordwand — *cb̄* (Opferstein), [. . .], *ḥ*, *ḥst*, (Leichnam), *šwt* (Schatten), *ḥprw·f nbw* (alle seine Erscheinungsformen).

Die Siebenheit der Nordwand kommt unserer Vierheit am nächsten; und gerade sie wird in dem abschließenden Wunsch mit Essen und Trinken in Verbindung gebracht: 'Ach möchten doch diese Götter <gewähren>, daß er Überfluß habe daran, daß er sich

¹⁵⁶ Vgl. Kákosy, in *ZÄS* 96 (1970), 110 m. Anm. 4.

¹⁵⁷ z. B. *TT* 298, ed. Kitchen, *RI*, 1, 370-1; BM 1215; Opfertafel Abydos (*Cem. of Abydos*, II, 118, fig. 81, Tf. 25 fig. 1).

¹⁵⁸ z. B. Kairo CG 41042 (Gauthier, 19); 41043 (Gauthier, 28); 41016 (Moret, 169 f.); P.Louvre 3279 I 11-13, ed. Goyon, *Bibl. d'Ét.* 42, (1966), 32, 35 m. Anm. 8.

¹⁵⁹ z. B. Kairo CG 41056 (Gauthier, 287-8).

¹⁶⁰ Varianten: A: P.BM 10819, iii, 4-6 (XVIII. Dyn.) 'Spruch zur Libation mit Wasser'; B: P.BM 10209, i, 25-6 (XXX. Dyn.) 'Spruch zur Opferdarreichung', ed. F. M. Haikal, *Bibl. Aeg.* XIV, i (1970), 28, II (1972) 17 und 28 n. 25; C: *TT* 100, ed. Davies, *Rekh-mi-Rer* (Anm. 120) Tf. 86, 'Spruch zur Opferung'.

¹⁶¹ A om. *k*.

¹⁶² A, B om. *k*.

¹⁶³ C und *TT* 298 (Anm. 157) fügen ein: 'du mögest dir das deine nehmen und es an seine Stelle setzen; möge es nicht von dir weichen.'

¹⁶⁴ A: *wdn·tw n·k sn̄r r r̄ n jzj·k ḥr·tw ḥpš n k̄·k*, 'Man bringt dir eine Räucherung dar am Eingang deines Grabes, man fällt einen Rinderschenkel für deinen Ka'.

¹⁶⁵ So nach B. A und C: *r ḥrt*, 'nach oben'.

¹⁶⁶ So nach B. A und C: *r ḥrt*, 'nach unten'.

¹⁶⁷ Vgl. zu diesem Begriff A. Hermann, *Die Stelen der thebanischen Felsgräber* (*Äg.Fo.* 11) (1940), 18-22.

¹⁶⁸ Davies, *Rekh-mi-Rer*, (Anm. 120), Tf. 76, p. 70 ff.

¹⁶⁹ *Ibid.*, Tf. 96, p. 74 ff.; cf. P.Berlin 3055, xvii, 15 ff.

¹⁷⁰ Zu Khnum als Person-Konstituenten in Verbindung mit *Mshnt* und *Rnnt* vgl. Assmann, in *MDAIK* 28, 1 (1972), 61 m. Anm. 39.

damit vereinige, daß er davon esse, daß er davon trinke wie jene Vorfahren ewiglich.¹⁷¹ Ich möchte annehmen, daß in diesen Riten der Totenspeisung die (fiktive) Aufnahme von Nahrung durch den Toten ausgedeutet wird als die Wiederherstellung seiner personalen Integrität im Sinne einer (Wieder)-Vereinigung seiner Person-Aspekte.¹⁷²

Was nun diese älteren Inschriften und Darstellungen von unserer Szene unterscheidet, ist die Anwesenheit der Horussöhne, die in ihrer Rolle als Bewirker und Garanten dieser Wiedervereinigung an die Stelle der Totenpriester getreten sind. Es scheint sich demnach um die Transposition einer Rite des Totenkults in die Götterwelt zu handeln, ein Vorgang, der für die Geschichte der Grabdekoration von der XVIII. zur XIX. Dynastie insgesamt kennzeichnend ist.¹⁷³ Dieser Vorgang läßt eine doppelte Deutung zu: entweder wird später ganz in die Hände von Göttern gelegt, was früher Sache menschlicher Totenpriester war (Spiegel), oder aber — und diese Deutung erscheint mir plausibler — die Darstellung, die früher ganz auf die 'realweltlichen' Vorgänge bezogen war, bezieht sich später auf deren götterweltliche 'sakramentale Ausdeutung'.¹⁷⁴

Während also die Harfnerszene auf der südlichen Wandung der festlichen Unterhaltung (*shmh jb*) des Toten gewidmet und dementsprechend auf das Heraustreten aus dem Grabe, das diesseitig-oberweltliche 'Außen' bezogen ist, gilt die Horussöhne-Szene der rituellen Versorgung des Toten und ist auf das Eintreten ins Grab und das jenseitig-unterweltliche 'Innen' bezogen.

¹⁷¹ *Urk.* IV 1060-1.

¹⁷² Vgl. *MDAIK* 28, 2 (1973), 121-3.

¹⁷³ S. Spiegel, in *MDAIK* 14 (1956), 190-207.

¹⁷⁴ Vgl. hierzu meinen Beitrag 'Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten', in *GM* 25 (1977).