

II. Religiöse Texte und Kommentare

Jan Assmann

Altägyptische Kultkommentare

1. Einführung

Siegfried Schott (1954) hat einen Papyrus beschrieben, der einen liturgischen Text, ein Ritual zur Abwehr des Bösen, in mittelägyptisch nebst neuägyptischer Übersetzung und verstreuten Glossen enthält. Die Handschrift stammt aus dem 4. Jahrhundert v. Chr., der Text ist älter. Schott äußerte die Vermutung, daß möglicherweise auch die Übersetzung schon aus dem Neuen Reich stammt und möglicherweise mit dem Text selbst ziemlich gleichzeitig entstanden ist (Schott 1954, S. 179). Schott bemühte sich in seiner Edition, diesen Fund, der zunächst als ein völliges Unikum erschienen war, in einen größeren Zusammenhang einzuordnen, und stellte ihm unter dem Gesichtspunkt des Kommentars drei weitere Komplexe an die Seite:

1. Dramatische Texte, in denen die Ritualhandlung mythisch erklärt wird,
2. Dialoge, in denen ein Novize die mythischen Namen bestimmter Objekte wie Teile des Fährboots und des Fangnetzes kennen muß, und
3. Glossierte Texte, und zwar
 - a) Glossen in medizinischen Handschriften wie pSmith und pEbers, und
 - b) das 17. Kapitel des Totenbuchs.

Der von Schott edierte Text gehört zu einer vierten Gruppe, zu der man – von Schott eigentümlicherweise nicht erwähnt – den einzigen „echten“ Kommentar stellen muß, der aus dem spätägyptischen Schrifttum publiziert wurde, den Papyrus Carlsberg I aus einer Bibliothek von Tebtynis¹ mit einem Kommentar zu einer im Kenotaph Sethos' I. erhaltenen Kosmographie.² Jürgen Osing hat weitere hieratische und hieroglyphische Texte dieser Gruppe entdeckt und arbeitet an ihrer Veröffentlichung. Es handelt sich um Übersetzungen mittelägyptischer Texte ins Demotische, mit Glossierungen.

¹ Vgl. zu dieser Bibliothek und dem reichen Schatz demotischer Papyri im Carsten Niebuhr Institut der Universität Copenhagen, der zweifellos noch zahlreiche weitere kommentierte Texte enthält, Frandsen (1991).

² H. O. Lange/O. Neugebauer (1940).

Meine Bemerkungen werden sich auf die ersten beiden Gruppen beschränken, die auch in meinen Augen sehr eng zusammengehören. Für die dritte Gruppe sei auf den Beitrag von U. Rößler-Köhler in diesem Band verwiesen. Die vierte Gruppe müssen wir hier aussparen, da noch zu wenige der einschlägigen Texte publiziert sind.

2. Ägyptische Kultkommentare.

Der Dramatische Ramesseumpapyrus³

Der Dramatische Ramesseumpapyrus gehört zu einer Gruppe von Papyri und magischen Objekten, die in einem Grab eines Vorlesepriesters unter dem Ramesseum aus der 13. Dynastie gefunden wurden.⁴ Er enthält die Abschrift eines Rituals für Sesostri I., das entweder im Rahmen seiner Thronbesteigung oder eines Jubiläumfestes vollzogen wurde. Die Handschrift ist horizontal gegliedert in einen schmalen Bildstreifen (unten) mit Strichskizzen der einzelnen Episoden des Rituals und einem breiteren Textstreifen darüber, der in senkrechten Zeilen beschriftet ist. Die 139 erhaltenen Zeilen – der Anfang des Papyrus ist verloren – enthalten Text zu 47 Szenen, denen unten 31 Bilder entsprechen (manche Bilder beziehen sich auf zwei Szenen zusammen). Die Szenen sind textlich alle nach demselben Schema aufgebaut. Jeder Szenentext umfaßt fünf Elemente, wobei die Elemente 3 bis 5 unter Umständen mehrfach auftreten können:

1. Handlungsbeschreibung: Infinitivsatz, eingeleitet mit *ḥpr.n* „Es geschah, daß“

2. Deutungssatz mit der Partikel *pw* „das ist, das bedeutet“

3. Redeanweisung (Wer spricht zu wem?)

4. Rede

5. Vermerke bezüglich Rollen, Kultobjekte und Orte

6. ein Bild, das in stark abkürzender Strichzeichnung die Ritualhandlung andeutet, oft auch mit Beischrift einzelner Titel, die klarstellen, daß die Kult-handlung dargestellt wird und kein mythisches (götterweltliches) Ereignis.

Die Punkte 3 bis 5 können mehrfach besetzt sein, das heißt, auf die einleitenden Sätze 1 und 2 können mehrere Götterreden (4) folgen, die dann jeweils mit Redeanweisungen (3) und Vermerken (5) eingerahmt sind.

Schauen wir uns zur Veranschaulichung eine beliebige Szene an (Szene 11)⁵:

1) *ḥpr.n njt 3 jm3 ḥn, 8 mnz3* Es geschah, daß 3 Ima-Büschel und 8 Mensa-Krüge geholt wurden

³ K. Sethe (1928), S. 81 ff.

⁴ Zu Kontext und Fundumständen vgl. Gardiner (1955), S. 1 ff.; Bourriau (1988), S. 110.

⁵ Sethe (1928), S. 142–146.

- r ḥ3t wj3wj* in das Vorderteil der beiden Schiffe
- 2) *Hrw pw mdw.f ḥft Stḥ* Das bedeutet: Horus spricht mit Seth.
- 3) *Hrw > Stḥ ḏḏ mdw* Horus zu Seth, Sprechen:
- 4) „*n w3j.k hr '3 jr.k*“ „du sollst dich nicht entfernen unter dem, der größer ist als du!“
- 5) *Stḥ | wj3 | ḥ3b dsr dpt* Seth | Boot | Fest des *dsr*-Machens des Bootes
- 3') *3st > Nbtḥwt ḏḏ mdw* Isis zu Nephthys, sprechen:
- 4') *jm3tj ḥnm bnrtj stj jḥt* du bist lieblich an Geruch, du bist süß an Duft von etwas
- 5') *Wsjr | jm3 | msu Hrw* Osiris | Ima | Horuskinder
- 3'') *Hrw > Dḥwtj ḏḏ mdw* Horus zu Thoth; sprechen:
- 4'') *dp sj mnt.k* „kosten soll sie dein Übel“
- 5'') *! [Dḥwtj] | spr | [...]* Thoth | Kellermeister | [...]
- 6) Ein Bild, das den *spr* genannten „Kellermeister“ mit Napf und Ima-Büscheln vor einer Barke mit dem König darstellt (Beischriften „König“, *mnz3* 8, *sprw*)

Was uns interessiert, ist Satz (2) als Kommentar zu Satz (1). Was wird kommentiert, und nach welchem Prinzip?

1. Kommentiert wird die gesamte Aussage, nicht einzelne Ausdrücke. Das Pronomen *pw* „das (er/sie/es) ist“ referiert auf den Satzinhalt und nicht auf einen einzelnen Aktanten. Satzinhalt ist eine Handlung, nämlich „Holen“; Objekt dieser Handlung sind 3 Ima-Büschel und 8 Mensa-Krüge. Als Ziel ist der Schiffsbug angegeben; die Objekte sollen dorthin „geholt“ – wir würden sagen: gebracht – werden. Das Subjekt der Handlung wird nicht genannt. Hier kommt das Bild zu Hilfe, das den Kellermeister *sprw* als Offizianten darstellt.

Die Bedeutung der Handlung scheint völlig beziehungslos: Horus spricht zu Seth. Wir finden die Position 2 sehr oft in ähnlicher Weise, nämlich mit einem Sprechakt besetzt. Um die Beziehung zwischen Text und Kommentar aufzuklären, müssen wir 3 bis 5 hinzunehmen. Was Horus zu Seth sagt, spielt auf das ägyptische Wort für „Boot“ an: „du sollst dich nicht entfernen unter dem, der größer ist als du“. *w3j* „fern sein“ klingt an *wj3* „Barke“ an; vielleicht gehört auch '3 „groß sein“ in diese Assonanz-Relation. Seth spielt die Rolle des Schiffs. So wird es in den Vermerken des § 5 auch klargestellt: Seth | Schiff | ein Fest. Aber damit wird nur *eine* Komponente der Handlung „erklärt“: das Schiff. Die Handlung enthält mindestens zwei weitere solcher Komponenten: die Ima-Büschel und die mensa-Krüge. Auf sie beziehen sich die beiden Götterreden 3' bis 5' und 3'' bis 5''. Was Isis zu Nephthys sagt, spielt auf die Ima-Büschel an. *jm3* „lieblich sein“ ist homophon mit *jm3* Palme etc. Die Worte, die Horus zu Thoth sagt, enthalten eine Anspielung auf *mnz3* „Krug“: das Wort *mnt* „Leiden“ klingt ähnlich wie *mnz3* „Krug“.

Wir wollen jetzt ein zweites Beispiel aus demselben Text betrachten, um das zugrundeliegende Schema deutlich zu machen, und greifen die Szene 33 als einen besonders klaren Fall heraus.⁶

- (1) [*ḥpr.n*] *jnw qnj jn ḥrj-ḥ3b* [Es geschah, daß] gebracht wurde der *qnj*-Papyrusbrustlatz durch den Vorlesepriester
- (2) *Ḥrw pw qnj.f jtj.f wdb.f ḥr Gb* Horus ist das, der seinen Vater umarmt und sich an Geb wendet.
- (3) *Ḥrw > Gb dd mdw* Horus zu Geb, sprechen:
- (4) *qnj.n <.j> jtj.j pn nnjw r* „ich habe diesen meinen Vater, der müde geworden war, umarmt, bis ...“
- (5) *! Wsjr ! qnj !* ! Osiris ! der *qnj*-Brustlatz
- (3') *Ḥrw > Gb dd mdw* Horus zu Geb, sprechen:
- (4') *snbt.f r.f* „... er wieder ganz gesund geworden ist“
- (5') *! Wsjr ! snb ! P* ! Osiris ! *snb*-Fransen ! Buto
- (6) Bild: Ein Priester, nach r., darüber Beischrift: *ḥrj-ḥ3b* „Vorlesepriester“; davor Beischrift: *dd mdw: jnj qnt xp sn* „Zu sprechen: bringt 12 Brustlatze, *srmt*-Bier, das 6-Faden-Gewebe, 4-Faden-Gewebe, Kleider aus Purpurstoff und *ssf*-Gewebe!“⁷

Auch hier wird die Korrelation von Kultwelt und Götterwelt wieder über Assonanzen hergestellt. Der Umhang, ein Ornatstück, das in dieser Szene gebracht wird, heißt „der Umarmende“, weil er seinen Träger wie schützende Arme umfängt. Es liegt also mehr als nahe, ihn mit einer Umarmung zu verbinden, in der Horus seinen toten Vater Osiris in die Arme nimmt. Dieser Fall ist aufschlußreicher als der vorige, weil wir von dieser Umarmung auch sonst erfahren. Sie ist ein zentrales mythisches Ereignis. Mit dieser Umarmung geht die Lebenskraft des Sohnes in den toten Vater ein und der „Ka“, das legitimatorische dynastische Prinzip, vom toten Vater auf den Sohn über. Wir erfahren davon erstens im Mythos, wie ihn das „Denkmal memphitischer Theologie“ erzählt: dort schließt die Geschichte mit der Umarmung von Osiris und Horus, der darin „als König erscheint“:

So geriet Osiris in die Erde in der Königsburg
auf der Nordseite dieses Landes, zu dem er gelangt war.
Sein Sohn Horus erschien als König von Ober- und Unterägypten
in den Armen seines Vaters Osiris
inmitten der Götter, die vor ihm und hinter ihm waren.⁸

Zweitens erfahren wir von dieser Umarmung im Ritus der Thronbesteigung, wie ihn die Krönungstexte der Hatschepsut in Der el-Bahri wiedergeben. Dort

⁶ Sethe (1928), S. 211–213; vgl. Assmann (1977), S. 7–43, spez. S. 16–18; Parkinson (1991), S. 124 f. Nr. 45.

⁷ Sethe (1928), S. 256.

⁸ Sethe (1928), S. 76–77.

ist es der alte König, der seine Tochter und die Thronfolgerin bei der Königsproklamation in die Arme nimmt. Und drittens spielen die Totentexte wieder und wieder auf diese Szene an.⁹ Wir können an diesem Beispiel klarer als an dem anderen das Prinzip der „Ausdeutung“ erkennen, das den Kommentar steuert.

Das Prinzip, das diesem Text zugrunde liegt, besteht offenbar in der systematischen Korrelation zweier Sinnsphären, die wir „Kultwelt“ und „Götterwelt“ nennen wollen. In der Kultwelt gibt es den König, Priester-Beamte, und Gegenstände wie Schiffe, Palmwedel, Krüge, Opfertische, Ornatstücke usw. In der Götterwelt gibt es Götter, deren Handlungen und deren Worte. Die Götterrede ist das götterweltlich zentrale Element, so wie in der Kultwelt die Ritualhandlung. Diese beiden Elemente stellen zusammen das dar, was wirklich geschieht, also den „Text“. Alles andere ist „Metatext“. Den Text bilden die Handlung, die vollzogen, und die Rede, die dabei gesprochen wird. Den Metatext bilden der Kommentarsatz zur Handlung (2), die Vermerke zu den Götterreden (3 und 5) und das Bild. Im Grunde ist auch Satz 1 metatextuell. Denn er vollzieht ja nicht die Handlung, sondern benennt sie nur, im Sinne einer Überschrift. Wir müssen also drei Relationen unterscheiden:

1. die Beziehung von Text und Metatext, vergleichbar der Beziehung von Bild und Rahmen. Hier sind „Bild“ in unserem Beispiel nur die drei Götterreden und die Handlung, zu der sie gesprochen werden. Alle anderen Elemente in unserem Text sind Metatext, geben Rahmeninformationen.

2. die Beziehung von Kultwelt (Sinnschicht 1) und Götterwelt (Sinnschicht 2), und

3. die Beziehung von Text und Kommentar.

In unserem Beispiel sind alle drei Beziehungen verbunden; das ist aber nicht notwendigerweise so, und man muß sie theoretisch auseinanderhalten. Nicht jeder Metatext ist ein Kommentar, und nicht jeder Kommentar setzt eine Dissoziation mehrerer Sinnschichten voraus. In unserem Text geht beides eine systematische Verbindung ein. Der Kommentar (Satz 2) ist die explizite Korrelation der beiden Sinnschichten. Er verweist mit der Partikel *pw* „das ist“ auf die kultweltliche Sinnschicht und ordnet ihr die götterweltliche Sinnschicht als deren *Deutung* zu. Der Kommentar macht also nur explizit, was die beiden Sinnschichten implizit verbindet. Die götterweltliche Schicht ist die Deutung der kultweltlichen. Die kultweltlichen Handlungen tragen ihren Sinn nicht in sich selbst – es geht also nicht einfach darum, das Schiff mit Palmbüschen und Krügen auszustatten oder den Brustlatz zu bringen –, sondern sie erhalten ihren Sinn dadurch, daß sie auf götterweltliche Vorgänge verweisen. Der Kult verweist auf götterweltliche Vorgänge, götterweltliche Vorgänge deuten Kulthandlungen. Durch Verweis und Deutung sind Kultwelt und Götterwelt miteinander verklammert. Diese Klammer wird mit Vorliebe in Form

⁹ Vgl. Assmann (1969), Index s. v. Umarmung. Sethe (1928), S. 77.

von Wortspielen realisiert.¹⁰ Das Wort *qnj* „Brustlatz“ „verweist“ auf die *qnj*-Umarmung von Horus und Seth, die mythische Umarmung „deutet“ das Kultobjekt. Der „Verweis-Charakter“ des Kults und der „Deutungs-Charakter“ des Mythos gehören zusammen.

Wenn der Kult seinerseits Verweischarakter hat, dann tritt die Deutung nicht als Kommentar sekundär hinzu. Die beiden Seiten bedingen sich vielmehr gegenseitig wie zwei Hälften einer Ganzheit. Die Deutung ist dem Kultgeschehen nicht sekundär, sondern zentral, sie wird mit dem Ritual selbst vollzogen. Ich nenne dieses Verfahren „sakramentale Ausdeutung“.¹¹ Dadurch entsteht so etwas wie eine zweidimensionale Semantik; man könnte auch in Analogie zum „mehrfachen Schriftsinn“ vom „mehrfachen Handlungssinn“ sprechen. Handlungen bedeuten so z. B. „Reinigung“ und „Wiedergeburt“ oder „Speisung“ und „Himmelsaufstieg“. Das Verfahren der sakramentalen Ausdeutung scheint der Allegorese in manchen Punkten verwandt. Der götterweltliche Sinn der Gegenstände, Personen und Handlungen bildet eine höhere, verborgene, geheime Sinnschicht, ein besonderes Wissen. Aber es geht nicht nur um Ausdeutung, sondern um eine echte Transformation. Aus der Speisung wird ein Himmelsaufstieg, und aus der Präsentation des *qnj*-Latzes wird eine Wiederbelebungs-Umarmung. Durch die Herstellung einer Verbindung zwischen Kultwelt und Götterwelt wird eine Verwandlung erzielt, ein kultweltlicher Vorgang in ein götterweltliches Ereignis transformiert. Diese transformative Funktion des Spruchs nennt der Ägypter *s3ḥ*, ein im Grunde unübersetzbares Wort, das wir mit „verklären“ wiedergeben. Das Schiff wird als Seth, die Darreichung des *qnj*-Latzes als Umarmung von Horus und Osiris „verklärt“. *s-3ḥ* ist ein Kausativ der ⁽¹⁾*3ḥ*, die zwei Bedeutungen hat: 1. „heilsmächtig sein“, 2. „strahlend sein“. *s-3ḥ* bedeutet also die Versetzung in den Zustand der Heilsmächtigkeit oder Strahlkraft. Die Rezitation des Spruches mit seiner sakramentalen Ausdeutung hat heilsmächtige „Strahlkraft“ dank der sprachlichen Komplexion zweier Sinnsphären: sie vermag das Jenseitige im Diesseitigen „aufleuchten“ zu lassen.¹²

Das Prinzip der sakramentalen Ausdeutung beherrscht den gesamten ägyptischen Kult. Die Deutungsrelation der götterweltlichen zur kultweltlichen Sphäre bleibt entweder implizit, oder sie kommt explizit zur Sprache. Das geschieht in verschiedenen Formen. Der kommentierende Satz, wie er im Dramatischen Ramesseumpapyrus auftritt, ist nur eine unter vielen Möglichkeiten. Eine andere, viel beliebtere ist die „Namensformel“. Hier wird das kultweltliche Element – ein Gegenstand oder ein Ort – zum „Namen“ der Gottheit, auf die es „verweist“ bzw. die es „deutet“. Aus den verschiedenen Sätzen und Vermerken des Dramatischen Textes wird auf diese Weise ein

¹⁰ Hierzu zuletzt Guglielmi (1984).

¹¹ J. Assmann (1977) und (1992).

¹² Die „implizite Sprachtheorie“ der ägyptischen Kultrezitation habe ich in Assmann (1984), S. 102–135 zu rekonstruieren versucht.

fortlaufender Text gemacht. So wird etwa aus einem (als solchen nicht erhaltenen) Text „Die Götter sprechen zu Seth: ‚Trage einen, der größer ist als du‘. Vermerk: das *Tf3-wr*-Heiligtum“ der Satz „Trage einen, der größer ist als du!“ sagen sie zu ihm in deinem Namen *Jtf3-Wr*“ (Pyr 627).¹³ Auch hier zeigt sich wieder sehr deutlich, daß es die *Sprache* ist, die diese Verklammerung der beiden Sinnsphären und damit die Einheit und Sinnhaftigkeit der Wirklichkeit trägt und leistet.

Wir halten fest: die ägyptischen Kultkommentare setzen einen *modus significandi* voraus, in dem die Wirklichkeit sich in mehrere Sinnsphären gliedert und eine auf die andere verweist. In Ägypten handelt es sich um zwei Sinnsphären, nämlich Ritus und Mythos.¹⁴

3. Initiationsverhöre.

Genau derselbe *modus significandi* liegt auch der zweiten Gruppe von Quellen zugrunde, der wir uns jetzt zuwenden wollen. Hier handelt es sich um Dialoge, bei denen jemand nach der götterweltlichen oder mythischen Bedeutung bestimmter Gegenstände gefragt wird. Solche Dialoge sind uns in Totentexten erhalten, in denen es um den Übergang ins Jenseits geht. Das Motiv des Übergangs scheint hier konstitutiv: bei den Dialogen handelt es sich um Übergangsriten, *rites de passage*. Ich habe dafür den Begriff des „Initiationsverhörs“ vorgeschlagen (Assmann 1983). Die beiden Ding-Komplexe, um deren mythische Ausdeutung es dabei geht, sind im besonderen mit diesem Übergang verbunden. Es handelt sich einmal um das Fährboot, das den Toten in die andere Welt bringen soll, und zum anderen um das Fangnetz, dem er entgehen will. Das Fangnetz ist zwischen Himmel und Erde ausgespannt und bedroht den Toten, wenn er in Gestalt eines Vogels die Passage wagen will.

In den Fährboot-Texten wird der Verstorbene vom Fährmann ins Verhör genommen, das ungefähr folgenden Verlauf nimmt. Zuerst wird der Tote gefragt, wer er ist, wo er hin will und was er dort vorhat, dann, wer ihm die Fähre bringen soll, die in ihre Einzelteile zerlegt in der Werft liegt und nun sprachlich zusammengesetzt werden muß.

„nimm ihre Steuerbordseite (sagt der Tote zum Fährmann) und setze sie an ihren Bug, nimm ihre Backbordseite und mach sie am Heck fest“

„Aber sie hat keine Binsen, keine Stricke, keine *hsfw*, keine Riemen!“

„ihre Taue sind die Locke am Schwanz des Seth,

¹³ Assmann (1984), 104 f.

¹⁴ Zum Problem des Primats des Ritus, zu dem der Mythos erst sekundär hinzutritt, vgl. Otto (1958) und Helck (1983).

ihre Binsen sind die Binden am Mund des Babai,
ihre *bsfw* ist die Haut auf den Rippen des Babai,
ihre Steuerruderblätter (?) sind die beiden Hände des Göttinnenbildes.
Horus ist es, der es gemacht hat.“¹⁵

So geht das endlos weiter, die Fähre wird Stück für Stück vorgenommen und götterweltlich identifiziert. Das geschieht in Sätzen mit *pw* „das ist, das bedeutet“, also in derselben Form wie im Kultkommentar des Dramatischen Ramesseumpapyrus. Aber an der Form liegt nicht viel. Das Verhör erscheint in anderen Sprüchen in listenförmiger Abstraktion. Da stehen in den einen Kästchen die Gegenstände, in den anderen die Bedeutungen, und dazwischen entweder – in einem eigenen Kompartiment – die Präposition *m*, eigentlich „als“, in der Bedeutung „=“ – oder nur ein Doppelstrich.¹⁶ Das entspricht dann dem Element (5) des Dramatischen Ramesseumpapyrus, den Verweisen. Die Fangnetz-Sprüche haben keine Dialog-Form. Hier tritt allein der Tote als Sprecher auf:

Ich kenne den Namen des Holzpflocks in ihm (dem Netz):
das ist der große Finger des Sokar.

Ich kenne den Spannpflock in ihm:
das ist das Bein des Schesemu.

Ich kenne das Gestänge in ihm:
das ist die Hand der Isis.

Ich kenne den Namen des Messers in ihm:
das ist das Schlachtmesser der Isis, mit dem sie die Därme des Horus zerschnitten hat.

Ich kenne den Namen des Schwimmers und des Senkgewichts in ihm:
das sind die Kniescheiben des Ruti.

Ich kenne den Namen der Stricke, die es zuschnappen lassen:
das sind die Sehnen des Atum
(usw.)¹⁷

Hier werden Gegenstände und Bedeutungen durch den Begriff des „Namens“ verbunden, genau wie in den Sprüchen mit der Namenformel, die aus den Kultkommentaren hervorgegangen sind. Dort erschien der Gegenstand als „Name“ einer Gottheit. Hier ist umgekehrt die götterweltliche Bedeutung der Name des Gegenstands. Die Namensrelation ist reziprok. Es gibt auch Sprüche, in denen die Gegenstände selbst redend auftreten und den Toten nach ihrem Namen fragen. So treten in Sp. 404 der Sargtexte Teile des Bootes im Binsengefildes auf.

„Sage meinen Namen“, sagt das Vordertau. „O jene Locke der Isis, die Anubis angepflockt hat mit der Arbeit des Balsamierers“. „Sage meinen Namen“, sagt der

¹⁵ CT Spell 397 III S. 85–89; Übers. R. O. Faulkner (1977), S. 25; Barguet (1986), S. 347. TB 99, Übers. E. Hornung (1979), S. 191.

¹⁶ Zum Beispiel CT Spell H. 398. Einige Varianten haben *m*, andere ===.

¹⁷ TB 153 A, Übers. Hornung (1979), 325, S. 16–27; CT VI 18 f., Sp. 474.

Landepfahl. „Die Herrin der beiden Länder im Schrein“ ist dein Name. „Sage meinen Namen“, sagt der Schlegel. „Das Hinterteil des Stiers ist es“. „Sage unsere Namen“, sagen die Stak-Stangen. „Die Zeltstangen des Gottesgefildes sind es“. „Sage meinen Namen“, sagt das *hpt*-Gerät. „Aker ist dein Name“. „Sage meinen Namen“, sagt der Mast. „Der die Große wiederbringt, nachdem sie sich entfernt hatte, ist es“, usw.

– auch dies Gespräch setzt sich noch lange fort.¹⁸ Das Prinzip ist überall dasselbe. Eine Liste von Dingen dieser Welt auf der einen Seite, auf der anderen Seite eine Liste von Dingen, Personen, Ereignissen der anderen Welt. Zwischen beiden die Relation von Verweis und Bedeutung. Das Wissen – die Kenntnis der Sprache, in der die Verweise und Bedeutungen aufgehoben sind – ist es, die beide Welten verbindet. Das *tertium comparationis* läuft in diesen Texten weniger über Wortspiele als über formale oder funktionale Äquivalenzen, Ähnlichkeiten des Aussehens oder der Funktion. Darauf kommt es nicht an; die Hauptsache ist, die beiden Welten lassen sich irgendwie in Beziehung setzen.

Dino Bidoli, der sich in seiner Dissertation mit den Fangnetzsprüchen und Fährmannstexten beschäftigt hat, konnte aufgrund von Parallelen aus dem islamischen und dem europäischen Zunftwesen den Sitz im Leben dieser Verhöre sehr überzeugend rekonstruieren. Der Fährboot-Text z. B. könnte auf ein „Zeremoniell“ zurückgehen,

das tatsächlich in einem Werftbetriebe des Alten Reichs, vermutlich bei der Aufnahme eines neuen Mitglieds in die Berufsgruppe der Schiffsbauer, mit verteilten Rollen szenisch aufgeführt wurde. Wir hätten dann hier ein altägyptisches Beispiel von einer Einweihung in die „Geheimnisse“ eines Berufs, und zwar in der typischen Form einer Prüfung in festgesetzten Wechselreden, wie sie im Handwerksbrauchtum verschiedener Zeitalter und Kulturkreise oft begegnet, und insbesondere in Zunftkreisen des heutigen Ägyptens bis unlängst noch gelegentlich auftrat. Bei derartigen Prüfungen kam es grundsätzlich nicht auf eine Bewährung im engeren Fachwissen an. Vor allem galt es, um eine Aufnahme zu rechtfertigen, die Kenntnis einer gleichnisreichen Sprechart nachzuweisen. Diese blieb gewöhnlich den Mitgliedern der betreffenden Berufsgilde als Geheimnis vorbehalten und bestand zumeist in einer symbolischen bzw. mythischen Umschreibung der wichtigsten Teile des herzustellenden Gegenstands (in unserem Falle das als „Fähre“ bezeichnete Schiff) und der bei der Herstellung gebrauchten Werkzeuge und Gerätschaften.¹⁹

In der Alltagswelt begehen und besiegeln solche Initiationsverhöre die Aufnahme in einen beruflichen Verband. Im Totenglauben geht es um die Aufnahme in die ebenfalls als Verband (nämlich als „Versorgungsgemeinschaft“) vorgestellte Gemeinschaft der jenseitigen, unsterblichen Wesen. Die Initiationsverhöre gehören zum Übergang von der einen zur anderen Welt. Der

¹⁸ Faulkner, S. 48–57; Bargaet, S. 358–362; Müller (1972); Übers. Hornung (1979), S. 210 ff.

¹⁹ D. Bidoli (1976), S. 30 f.

Tote qualifiziert sich für die andere Welt, indem er zeigt, daß er das Wissen besitzt und die Sprache beherrscht, die die beiden Welten verbinden.

Kultkommentare und Initiationsverhöre gehören eng zusammen, sind gewissermaßen nur verschiedene Oberflächenartikulationen einer gemeinsamen Tiefenstruktur. „In beiden Fällen“, so erläutert Bidoli diese Zusammengehörigkeit, „überlagert ein mit mythischen Zitaten symbolisch deutender Kommentar eine ältere Textgrundlage: hier [im Dramatischen Ramesseumpapyrus] ganz offensichtlich ein altes Krönungsritual, dort dem Anschein nach eine Liste von Gegenständen besonderer Art“.²⁰ Das ist auch die Meinung von S. Schott, der sich zu diesem Befund verschiedentlich geäußert hat. Auch er versteht die Beziehung der beiden Welten oder Sinnschichten zueinander im Sinne einer sekundären Überlagerung. Für gewisse Rituale trifft das sicher zu. Hier sind Reste einer gewissermaßen „eindimensionalen“ Stufe noch greifbar.²¹ Die Initiationsverhöre sind aber gewiß nicht im Sinne der Überlagerungstheorie zu erklären. Hier bildet die Zweidimensionalität den Kern der Sache. Es handelt sich um eine Geheimsprache, durch deren Beherrschung der Initiand sich ausweist. Wer die Geheimsprache kennt, gehört zur Geheimwelt, auf die sie sich bezieht, und darf in sie eingehen.

Noch einmal muß an die „transformative Strahlkraft“ jenes Sprechens erinnert werden, das wir mit dem ägyptischen Terminus „verklärend“ genannt haben und dessen Eigenheit in der Komplexion zweier Sinnebenen besteht. Besonders deutlich tritt diese verwandelnde Kraft, Kultweltliches in Götterweltliches zu transponieren, in einem Texttyp hervor, der unter dem Begriff „Gliedervergottung“ bekannt ist und schließlich als 42. Kapitel ins Totenbuch eingegangen ist. In diesem Text werden die einzelnen Körperteile des Toten götterweltlich ausgedeutet bzw. verklärt:

Mein Haar ist Nun,
 mein Gesicht ist Re,
 meine Augen sind Hathor,
 meine Ohren sind Upuaut,
 meine Nase ist der Gebieter von Letopolis,
 meine Lippen sind Anubis,
 meine Zähne sind Selkis,
 mein Nacken ist die göttliche Isis,
 meine Arme sind der Ba von Mendes,
 meine Brust ist Neith, die Herrin von Sais.
 Mein Rücken ist Seth,
 mein Penis ist Osiris,
 mein Fleisch sind die Herren von Cheraha,
 meine Brust ist der mit großer Hoheit,
 mein Leib und mein Rückgrat sind Sachmet,
 mein Hintern ist das Horus-Auge,

²⁰ D. Bidoli (1976), S. 28.

²¹ Vgl. vor allem die Rede des „Vorlesepriesters“ in der Bildbeischrift zur Szene des Brustlatzes.

mein Schenkel und meine Waden sind Nut,
 meine Füße sind Ptah.
 Meine Finger und meine Zehen sind lebendige Uräen,
 kein Glied an mir ist ohne einen Gott.²²

Auch hier werden zwei Listen korreliert: eine Liste von Körperteilen und eine Liste von Göttern. Meist wird dieser Abschnitt auch tabellarisch angeordnet, genau wie die Fährboot- und Fangnetzsprüche. Auch hier kann man sagen, daß die rechte Liste die linke deutet und gewissermaßen ihren Kommentar bildet. Worum es aber geht, ist die Einheit der beiden Listen, das heißt die Gotterfülltheit des Leibes. Hier wird nicht gedeutet, sondern magische Wirkung erzielt.

4. Ausdeutung und Kommentierung.

Bei den bisher behandelten Texten handelt es sich klarlich um Fälle von Ausdeutung. Die götterweltliche Sinnschicht wird als Deutung der kultweltlichen Sinnschicht verstanden. In welchem Sinne handelt es sich aber damit um Kommentare? Ist Deuten und Kommentieren dasselbe? Es ist offenbar im Zusammenhang dieser Frage, daß die Nachträglichkeit der götterweltlichen Sinnschicht wichtig wird. Unter einem Kommentar versteht man einen Text, der nachträglich in deutender Absicht zu einem schon bestehenden Text hinzutritt. Dabei lassen sich, einem terminologischen Vorschlag von A. Assmann folgend, zwei Formen des Kommentierens unterscheiden: der *kontinuierende* Kommentar, der in und mit dem Text redet und diesen erläuternd fortschreibt, und der *diskontinuierende* Kommentar, der die Schließung des Textes voraussetzt und sich als selbständiger Text neben oder unter den kommentierten Text stellt. Konstitutiv für diesen Begriff des Kommentars sind also drei Punkte: 1. Nachträglichkeit, 2. Deutungsfunktion und 3. Textbezug. Von diesen drei Punkten ist aber nur einer sicher gegeben: die Deutungsfunktion. Die Nachträglichkeit ist in einigen Fällen sicher, in vielen problematisch, in manchen extrem unwahrscheinlich.²³ Die Frage scheint auch für das Wesen der Sache irrelevant. Denn dem Deutungscharakter des Götterweltlichen entspricht ja der Verweischarakter des Kultweltlichen. Das Prinzip der sakramentalen Ausdeutung kennt keine immanent-kultweltliche Bedeutung mehr. Die götterweltliche Sphäre tritt hier nicht kommentierend sekundär hinzu, sondern bildet mit der kultweltlichen Sphäre zusammen ein Ganzes. Ebenso problematisch ist der Textbezug. Hier werden ja nicht eigentlich Texte gedeutet, sondern Gegenstände, Handlungen und Aktanten. Das kommentierende *pw* des

²² Totenbuch 42 Übers. Hornung (1979), S. 114 Verse 13–32.

²³ Vgl. n. 13. An einer ältesten Schicht noch „mythenfreier“ Rituale ist nicht zu zweifeln. Das heißt aber nicht, daß die erst allmählich sich entwickelnde Mythologie generell als Kommentar zum Urbestand der Riten hinzutritt; sie bringt auch ihrerseits neue Riten hervor.

Satzes (2) im Dramatischen Ramesseumpapyrus bezieht sich nicht auf Satz (1) als einen Text, sondern auf den darin zum Ausdruck gebrachten Sachverhalt, die Kulthandlung. Es ist die Handlung, die kommentiert wird, nicht der Text. Allenfalls könnte man die Ritualhandlung als solche im Sinne eines semiotischen Ensembles als einen „Text“ verstehen, der durch den *pw*-Satz und die Götterrede kommentiert würde. Auch die Initiationsverhöre beziehen sich nicht, wie Bidoli meinte, auf eine „Liste von Gegenständen besonderer Art“ im Sinne einer „älteren Textgrundlage“, sondern auf diese Gegenstände selbst. Die Liste entsteht erst mit der Ausdeutung.

Im Rahmen der Frage nach *Text und Kommentar* interessiert jedoch der Textbegriff im strengen Sinne. Daher kommt es mir vor allem auf den Nachweis an, daß es sich bei den bislang besprochenen Textgruppen um etwas ganz anderes als kommentierte Texte handelt. Die Dissoziation des Traditionsstroms in Texte und Kommentare, Primär- und Sekundärtexte, Objekttexte und Metatexte, ist ein traditionsgeschichtlicher Sonderfall, und er ist uns bislang in Ägypten nicht zu Gesicht gekommen.

Vor dem Hintergrund dieser allgemeinen Situation sind die Fälle von Textkommentierung zu werten, die U. Rößler-Köhler in ihrem Beitrag zu diesem Band behandelt: die medizinischen Handschriften des Papyrus Smith und des Papyrus Ebers einerseits, und das 17. Kapitel des Totenbuchs andererseits. In diesen Fällen handelt es sich in der Tat um echte Textkommentare (und zwar des „kontinuierenden“ Typs), denen nach allem bisher Gesagten der Rang seltener Ausnahmen zukommt. Wie sind diese Ausnahmen zu erklären? Die Vermutung liegt auf der Hand, daß die Antwort für beide Textgruppen – die medizinischen Handschriften und den Totentext – ganz verschieden ausfällt. Es gibt aber auch eine Reihe von Gemeinsamkeiten. Beide Textgruppen umfassen Texte besonderer, gewissermaßen klassischer Geltung. Es sind alte und schwierige Texte, die jedoch mit den Jahrhunderten nichts an Verbindlichkeit verlieren und daher durch Glossierung lesbar gehalten werden müssen. Im Fall der medizinischen Papyri dient die Glossierung der Genauigkeit. W. Westendorf (1966), S. 22 f. erklärt das Glossierungsprinzip des Papyrus Edwin Smith wie folgt:

Im allgemeinen werden glossierungsbedürftige Wörter nur einmal, und zwar bei ihrem ersten Auftreten, in einer Glosse erklärt; daneben gibt es aber auch Fälle, die das mehrmalige Auftreten von Glossen zeigen. [...] In jedem Falle aber folgen die Glossen einem gemeinsamen Schema: Das zu erklärende Wort oder Satz-element wird durch ein einleitendes „Was anbetrifft“ noch einmal, (möglichst) den Anfang des Lehrtextes wiederholend, zitiert, um dann durch die Satzform „das ist bzw. bedeutet“ erläutert zu werden. In unseren Handschriften sind die Glossen durchweg von derselben Hand geschrieben, woraus erneut ersichtlich wird, daß es sich um Abschriften älterer Vorlagen handelt. Ursprünglich waren diese Glossen natürlich ein Zusatz einer zweiten Hand, was sich zum Teil auch in jüngeren Sprach- und Schriftformen bemerkbar macht.

Sehen wir uns ein beliebiges Beispiel aus dem pSmith an:

Informationen über einen Bruch am Pfeiler seiner Nase.

Wenn du einen Mann untersuchst mit einem Bruch am Pfeiler seiner Nase; seine Nase ist breitgeschlagen, eingeebnet ist sein Gesicht; es steigt die Anschwellung hoch, die auf ihm (d. h. dem Bruch) ist. Er gibt Blut aus seinen Nasenlöchern:

Dann mußt du dazu sagen: einer mit einem Bruch am Pfeiler seiner Nase. Eine Krankheit, die ich behandeln werde.

Dann sollst du ihm (die Nase) auswischen [mit] zwei Tupfern aus Stoff. Dann sollst du zwei Tupfer aus Stoff, befeuchtet mit Öl/Fett, in das Innere seiner Nasenlöcher legen. Dann sollst du (ihn) auf sein Ruhebett legen, bis seine Anschwellung ausgezogen ist. Dann sollst du ihm Polster aus Stoff anlegen und durch sie seine Nase zusammenhalten. Behandle du ihn danach mit Öl/Fett, Honig, Fasern jeden Tag, bis es ihm besser geht.

(Kommentar:)

Was anbetrifft: ‚den Pfeiler seiner Nase‘.

Das ist: die oberste Kante seiner Nase bis zu ihrer Hälfte auf der Oberseite seiner Nase, im Innern seiner Nase, in der Mitte (zwischen den) beiden Nasenlöchern (bzw. Nasenflügeln).

Was anbetrifft: die beiden Nasenlöcher (bzw. Nasenflügel).

[Das sind:] die beiden Seiten(räume) seiner Nase, reichend bis zu seiner Wange bis zum Ende seiner Nase, [auf] der Oberseite seiner Nase aufgehörend.²⁴

Der Kommentar des Pap. Smith gibt eine Übersetzung von Terminologie in Normalsprache. Die Termini werden durch Beschreibung der entsprechenden Körperregion erläutert. Kurze Sätze der Fachsprache werden durch längere Beschreibungen ersetzt, z. B.

Was anbetrifft: ‚er geht, indem er lahmt an seiner Sohle‘.

Er (?) sagt (es) zu (dem Fall): er geht, indem seine Sohle träge ist, nicht ist sie ihm angenehm zum Gehen, indem sie weich ist (und) herabhängt; die Spitzen seiner Zehen sind eingebogen zum Innenraum seiner Sohle, sie (d. h. die Zehenspitzen) gehen, indem sie den Fußboden suchen. Er (?) sagt ‚er lahmt‘ dazu.²⁵

Naturgemäß sind die Glossen am Textanfang besonders umfangreich, umfangreicher als der Text selbst; hier muß noch ungefähr alles erklärt werden. Mit fortschreitender Lektüre lernt der Leser mehr und mehr von dem einschlägigen Vokabular und hat immer weniger Erläuterungen nötig. Das Glosierungsprinzip im pEbers ist anders. Hier geht es weniger um Übersetzung als um Ergänzung und Modernisierung. Es werden weitere Informationen gegeben, auch abweichende Informationen dazugestellt.

Was anbetrifft: das Wasser, das aus ihnen (den Augen) herabfällt. Die beiden Iris der beiden Augen sind es, die es geben. Eine andere Aussage: der Schlaf in den beiden Augen ist es, der es macht.²⁶

Oder:

²⁴ pSmith 5.10–15; W. Westendorf (1966), S. 50 f.

²⁵ pSmith, aus Fall 8, Westendorf (1966), S. 44.

²⁶ pEbers 99.8–10 (854c); H. v. Deines/H. Grapow/W. Westendorf (1958), 1.

Was anbetrifft: Das, wovon die beiden Ohren taub werden: 2 Gefäße, die zu der Wurzel des Auges leiten, sind es, die es machen.

Eine andere Aussage: Was anbetrifft: Dieses, wovon die beiden Ohren taub werden: das sind diese (Gefäße), die auf den beiden Seiten der Schläfen des Mannes sind mit *nsw*-Luft. Das bedeutet, daß der Köpfungs-Dämon [die Luft] in den Mann gibt. Und so empfängt er (der Mann) für sich seinen (des Dämons) Hauch.²⁷

Der Unterschied zu den Kultkommentaren und Initiationsverhören besteht in der Einheitlichkeit der Sinnsphäre. Hier beziehen sich Text und Kommentar auf dieselbe Sinnschicht. Der Kommentar bemüht sich um eine Verdeutlichung und Präzisierung des Sinns. Von Allegorese, Hintersinn, Geheimnis keine Spur. Der Kommentar stellt die Bedeutung der im Text verwendeten Ausdrücke klar und ergänzt die gegebenen Informationen. Er verwendet eine feste Form, die der des lemmatischen Kommentars nahekommt: das Lemma wird mit *jr* „was anbetrifft“ und durch rote Farbe hervorgehoben. Der metatextuelle Charakter des Kommentars ist hier völlig eindeutig, im Gegensatz etwa zu den Initiationsverhören und Kultkommentaren. Fraglich erscheint hier nur die Nachträglichkeit. S. Schott schreibt hierzu: „Man hat diese ‚Glossen‘ als Zusätze späterer Kommentatoren erklären wollen, die ein altes, kaum noch verständliches Werk ihren Zeitgenossen näherbringen wollten. Doch zeigen Wortbestand und Formulierung, daß hier keine Modernisierung, sondern eine Begriffsbestimmung durch Erläuterungen vorliegt. Mit Hilfe solcher Glossen werden Fachausdrücke, welche Körperteile und Organe, Drogen und Operationen bezeichnen, bestimmt.“²⁸ Was Schott meint, ist folgendes: das Kommentieren ist integrierender Bestandteil des wissenschaftlichen Diskurses. Die wissenschaftliche Fachsprache als solche ist in ihrer Bemühung um Präzision selbst-kommentierend. Der Kommentar tritt nicht sekundär zum Text hinzu, sondern gehört von Anfang an dazu, so wie die Fußnoten unserer Texte. Wir müssen also unterscheiden zwischen primärer und sekundärer Metatextualität. Es könnte sich hier um Fälle primärer Metatextualität handeln. Das ändert nichts an ihrem Kommentarcharakter. Aber es präzisiert die Beziehung von Text und Kommentar, mit der wir es hier zu tun haben. U. Rößler-Köhler hat in ihrem Beitrag jedoch gute Gründe dafür beigebracht, daß wir es hier nicht mit primärer, sondern mit sekundärer Metatextualität zu tun haben, daß also die Glossen nachträglich in den Text eingesetzt wurden, was ja ohnehin der wahrscheinlichere Fall ist.

Beim „präzisierenden Diskurs“ der medizinischen Fachsprache haben wir es also mit einem ganz anderen Verhältnis von Text und Kommentar zu tun als beim „verklärenden“ Diskurs der Kultkommentare und Initiationsverhören. Beim verklärenden Diskurs ist der Kommentar – die „sakramentale Ausdeutung“ – ein integrierendes Element, geht es hier doch um eine transformie-

²⁷ pEbers 99.14–17 (854e); H. v. Deines/H. Grapow/W. Westendorf (1958), 2.

²⁸ Schott (1951), S. 288.

rende In-Beziehung-Setzung zweier Sinnsphären, von denen keine für sich allein stehen kann. Beim „präzisierenden“ Diskurs der medizinischen Handbücher kann man sich dagegen sehr gut den Text auch ohne Glossierung vorstellen. Die Glossen sind kein integrierendes Element des Textes selbst, sondern bilden einen Metatext. Ihre Metatextualität wird in den Handschriften durch rote Farbe kenntlich gemacht, die auch sonst in dieser Funktion auftritt, z. B. bei Titeln, Nachschriften, Rezitationsanweisungen und anderen metatextuellen Elementen.²⁹

Das gleiche gilt auch für Sargtext Spruch 335 bzw. Totenbuch Kapitel 17. Auch hier sind die Glossen in vielen Handschriften durch Rotschreibung abgesetzt, und auch hier ist der unglossierte Text als selbständiger Text denkbar und sogar in einigen frühen Handschriften bezeugt. Vor allem beziehen sich auch hier Text und Glosse auf dieselbe Sinnebene und nicht, wie die Kultkommentare und Initiationsverhöre, auf verschiedene Sinnebenen („Kultwelt“ und „Götterwelt“). Die Deutung, die der „Text“ durch den „Kommentar“ der Glossen erfährt, hat also keinen „verklärenden“ Sinn. Sie hat aber auch keinen erkennbar „präzisierenden“ Sinn. In der Regel sind die Glossen ebenso dunkel wie der Haupttext.

6. Fazit

In einem ganz allgemeinen, anthropologischen Sinne gehört Kommentieren zu den Grundformen menschlichen Sprachverhaltens, wie Erzählen, Argumentieren, Beschreiben usw.; in diesem allgemeinen Sinne ist natürlich auch das ägyptische Schrifttum von kommentierenden Gesten durchsetzt. Solche Gesten konzentrieren sich in zwei Gebieten, die wir mit den Stichworten „sakramentale Ausdeutung“ bzw. „Verklärung“ und „wissenschaftliche Fachprosa“ bzw. „Präzisierung“ umschrieben haben. Das Verfahren des Kultkommentars ist mit einer Zweiteilung des Sinns verbunden, die an das Phänomen der Allegorese erinnert. Der kommentierende Gestus ergibt sich zwangsläufig aus dieser gestuften Semantik: er verbindet „Vorder-“ und „Hintersinn“, kultweltliche und götterweltliche Bedeutung. Das kommentierende Verfahren der Fachprosa ist aus dem Drang nach Genauigkeit und Vollständigkeit erwachsen. In beiden Fällen handelt es sich um ein kontinuierendes, diskursimmanentes Kommentieren. „Text“ und „Kommentar“ treten nicht als zwei getrennte Formen auseinander.

Der diskontinuierende Kommentar im strengen Sinne sekundärer Metatextualität setzt bestimmte traditionsgeschichtliche Bedingungen voraus, die im alten Ägypten – zumindest vor der griechisch-römischen Zeit – nicht gegeben sind. Einige möchte ich abschließend andeuten.

²⁹ Zum Gebrauch der Rotschreibung in ägyptischen Handschriften vgl. Posener (1951), S. 75–80.

1. Unfortschreibbarkeit. Ein Text wird kommentiert, wenn er einerseits von bleibender Verbindlichkeit, andererseits aber nicht durch redaktionelle Eingriffe modernisierbar oder durch neue Texte ersetzbar ist. In Ägypten finden wir zwar die getreuliche Pflege alter Texte, gleichzeitig aber auch die Entstehung immer neuer Texte, die sich zu den alten nicht metatextuell verhalten, sondern die Gattung auf gleicher Ebene weiterführen. So treten neben die sicher in gewissem Sinne „klassische“ Lehre des Ptahhotep immer wieder neue Lehren, bis in hellenistische Zeit, und neben das spätestens in der Perserzeit kanonisierte Totenbuch treten moderne Totenbücher wie das „Buch vom Atmen“ und das „Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit“. Die Entstehung von Kommentaren setzt eine Stillstellung des Traditionsstroms und eine strenge Zweiteilung in Zentrum und Peripherie voraus.

2. Autorität. Ein Text wird kommentiert, wenn er so große Autorität besitzt, daß neue, kritische, produktive Ideen nur dann eine Chance auf Gehör, Geltung und Durchsetzungskraft haben, wenn sie sich als Auslegung des klassischen Textes geben.

Keine dieser Bedingungen für das Auseinandertreten des „Traditionsstroms“ in Texte und Kommentare ist im vorhellenistischen Ägypten gegeben.

Literatur

- Assmann, J. (1969), *Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur ägyptischen Hymnik I*, Münchner Ägyptologische Studien 19, München.
- Assmann, J. (1977), „Die Verborgenheit des Mythos“, in: GM 25, S. 7–43.
- Assmann, J. (1983), „Tod und Initiation im altägyptischen Totenglauben“, in: H. P. Duerr (Hrsg.), *Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade*, S. 336–359.
- Assmann, J. (1984), *Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart.
- Assmann, J. (1992), „Semiosis and Interpretation in Ancient Egyptian Ritual“, in: S. Biderman/B.-A. Scharfstein, *Interpretation in Religion*, Leiden, S. 87–110.
- Barguet, P. (1986), *Textes des Sarcophages Égyptiens du moyen Empire*, Paris.
- Bidoli, D. (1976), *Die Sprüche der Fangnetze in den altägyptischen Sargtexten*, ADAIK 9, Glückstadt/New York.
- Bourriau, J. (1988) *Pharaohs and Mortals. Egyptian Art in the Middle Kingdom*, Cambridge.
- Deines, H. v./H. Grapow/W. Westendorf (1958), *Grundriß der Medizin der alten Ägypter* IV.1, Berlin.
- Faulkner, R. O. (1977), *The Ancient Egyptian Coffin Texts II*, Warminster.
- Frandsen, P. J. (Hrsg.) (1991), *Demotic Texts from the Collection*, The Carlsberg Papyri 1, Kopenhagen.
- Gardiner, A. H. (1955), *The Ramesseum Papyri*, Oxford.
- Guglielmi, W. (1984), „Zu einigen literarischen Funktionen des Wortspiels“ in: *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens*, Fs Westendorf, Göttingen, S. 491–506.

- Helck, W. (1983), „Rituale“, in: *Lexikon der Ägyptologie* V, S. 271–285.
- Hornung, E. (1979), *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich und München.
- Lange, H. O./O. Neugebauer (1940), *Papyrus Carlsberg No. 1*, Kopenhagen.
- Müller, D. (1972), „An Early Egyptian Guide to the Hereafter“, in: *Journal of Egyptian Archeology* 58, S. 99–125.
- Otto, E. (1958), *Das Verhältnis von Rite und Mythos im Ägyptischen*, SBAW Heidelberg.
- Parkinson, R. B. (1991), *Voices from Ancient Egypt*, London.
- Posener, G. (1951), „Sur l'emploi de l'encre rouge“ in: *JEA* 37, S. 75–80.
- Schott, S. (1951), „Voraussetzung und Gegenstand altägyptischer Wissenschaft“, *AWL Mainz*, Jb. 1951.
- Schott, S. (1954), *Die Deutung der Geheimnisse des Rituals für die Abwehr des Bösen. Eine altägyptische Übersetzung*, *AWL Mainz* Nr. 5.
- Sethe, K. (1928), *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*, *UAÄG* 10, Leipzig.
- Westendorf, W. (1966), *Ein medizinisches Lehrbuch aus dem alten Ägypten*, München.

heute als „Kapitel 17“ bezeichnet werden.

All diese Texte wurden den Verstorbenen mitgegeben und sollten ihnen dazu verhelfen, das irdische Leben zu gewinnen und zu meistern.

Wie so viele andere des Totenbuch-Kapitel besitzt auch Kap. 17 schon einen Vorläufertext in den sogenannten „Sargtexten“, eine dem Totenbuch vergleichbare Sammlung der altägyptischen Totenliteratur, die allerdings aus erheblich früherer Zeit stammt: sie ist ab gut 2000 v. Chr., für die Zeit des Mittleren Reiches, nachweisbar, und der in ihr rathaltige Textvorläufer für Kap. 17, heute als Sargtextspruch 319 bekannt, wird als das ältere Textzeugnis im Folgenden eine wichtige Rolle spielen.

Kapitel 17 ist eines der bedeutendsten Kapitel der Totenbuch-Sammlung, das gleiche gilt auch für seinen Vorläufertext in den Sargtexten, und das Kapitel zeigt als Besonderheit eines – wie es hier genannt werden soll – laufenden Textes, einen laufenden Text, in der regionalen Papyri zu diesem Text mit dazu anschließenden Antworten angeheftet sind.

Diese durchgängig in Frage-Antwort- oder Kauschionem-Form gehaltenen Textstücke von Kap. 17 wurden nun zunächst von der Verfasserin als eine Art formal ausgearbeiteter Kommentar zum laufenden Papyriertext interpretiert, von Jan Assmann dagegen später ganz anders gedeutet, als Hinweis nämlich auf eine in diesem Totenbuch-Kapitel enthaltene „Gesprächssituation literarischer Art“, als ein Initiationsritual also, und damit dem Text selbst zugehörig.

Darüber hinaus hat Assmann dann 1980¹ grundsätzliche Zweifel daran geäußert, daß „Kommentare im strengen Sinne sekundärer Metatextualität“ im

¹ *Ägypten-Kultur* 1979, S. 325 ff. und passim.

² Zum Beispiel Assmann (1983), S. 31; Assmann (1987a), S. 134.

³ Im Rahmen seines Beitrages zum Symposium „Text und Kommentar“, Bad Homburg, 1985.