

Benedikt Rothöhler
Neue Gedanken
zum
Denkmal memphitischer Theologie

Vorgelegt am 21. 9. 2004 als Dissertation
an der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg

Scrisit rex scriptuarum hanc de novo in domo patris Ptah Memphitici, cum invenisset eam rex factam a veteribus, exesam avermibus ... gratia firmandi nomen suum, stabiliendi canstitutiones suas in domo patris Ptah Memphitici in longam æternitatem. Factum a filio Solis Shabaka ad patrem Ptah Tata(nen), qui dat vitam æternam.

DMT, Widmung des Shabaka, nach Goodwin¹

Meinen Eltern

¹ C. W. Goodwin, Upon an inscription of the reign of Shabaka, in: F. Chabas, Mélanges égyptologiques, Série 3, Bd. 1, 1870, S. 247ff.

Neue Gedanken
zum
Denkmal memphitischer Theologie

Dieses Buch wurde auf einem Acorn - Risc PC unter Risc-OS mit der Software TechWriter von Icon Technology erstellt. Schriftart: Trinity; Umschrift und Hieroglyphen vom Autor.

Inhalt

Inhalt	4
Hinweise zur Benutzung	6
Einleitung	
Das Denkmal memphitischer Theologie	9
Literatur	10
Beschreibung	11
Leserichtung	11
Bemerkungen zur Datierung	13
Der „Urtext“	13
Zum Text	14
Der Text: Übersetzung und Kommentar	
Übersicht	14
Prolog (Zeilen A und B)	17
Osiris in Memphis - Der ertrunkene Osiris I	20
Die „Schöpfung“	30
Abschnitt 1 - Die Götter in Memphis	39
A. 2a - Die Kultbilder	43
A. 2b - Kultordnung (Schreine, Städte, Gaue)	45
A. x - Anweisung des Ptah	53
A. 3 - Ehrenname des Ptah	54
A. 4a - Die Kas der Götter	55
A. 4b - Ordnung der Menschenwelt	65
A. 5 - Körperteile, Herz und Zunge	67
A. 6 - Alle Götter sind geboren	69
A. 7 - Atum und die Neunheit	70
A. 8 - Herz & Zunge überall	74
A. 9 - Ptah ist groß	82
Die acht Erscheinungsformen des Ptah (Kol.n 13–16)	84
Der Mühlstein (Der mittlere Bereich)	
Rechter Teil (Spuren)	106
Mittlerer Teil rechts (Spuren)	107
Mittlerer Teil links (Göttergespräche)	107
Linker Teil (die Königsburg)	111
Der ertrunkene Osiris II	112
Die Waage beider Länder	
Die Anordnung des Textes in Kol.n 46-51	116
Die Waage beider Länder und die Krönung des Horus	118
Geb spricht zur Götterneunheit: Horus der Thronfolger	124
Die Aufteilung des Landes	137

Das Ende des Streits	144
Die „kleinen“ Kolumnen	157
Übersetzung im Zusammenhang	162
Retrograde Übersetzung	172
Kontexte	
1 - Datierung	184
Die bisherigen Versuche zur philologischen Datierung	187
Datierung aufgrund inhaltlicher Kriterien	199
2 - Für und wider die Leserichtung von rechts nach links	203
1 - Über retrograde Texte	207
2 - Grundsätzliches zur Leserichtung des DMT	212
3 - Einzelne Stellen	215
3 - Die Theologie des Ptah im DMT	221
Die mythischen Motive:	
(Die Einrichtung der Welt - „Schöpfungstheologie“)	
1 - Ptah als Handwerker	226
1a - Ptah als Schöpfer	230
2 - Die Einrichtung der Kulte	234
3 - Die Kultbilder als Kas der Götter	246
4 - Die Erschaffung der Welt als Kulttopographie	250
5 - Die Kultordnung als Lebenswelt	258
(Osiris in Memphis - die <i>memphitische Auslegung</i> der heliopolitanischen Lehre)	271
6 - Memphis als Begräbnisort des Osirirs	274
7 - Die Aufteilung des Landes	276
8 - Die zwei Prozesse	280
9 - Die zwei Phasen der Schöpfung	281
Das DMT als Mythos	
1 - Versuch einer Gattungsbestimmung für das DMT	299
2 - Das Mythenproblem	310
3 - Der Große Mythos	314
4 - Mythos als Fest	317
Nachwort	319
Anhänge	
Anhang 1: <i>nfr hr jb</i>	322
Anhang 2: Belege für die Stadt ꜥꜥꜥ - Su.	329
Anhang 3: Der Ptahhymnus auf Pap. Berlin 3048	332
Indices	
<i>in Arbeit</i>	
Tafeln	
Faksimile 1 : 4	T. I
Arbeitsblatt Din A4	T. II
Übersichten	T. IIIa/b

Hinweise zur Benutzung

Das Arbeitsblatt

Zusätzlich zum Faksimile im Maßstab 1:4 (Tafel I) ist ein *Arbeitsblatt* (Tafel II) beigelegt, das den Text ebenfalls in Faksimile, aber im bequemen Format DIN A 4 (Maßstab 1:8) zeigt. Dieses Arbeitsblatt soll beim Lesen von Übersetzung und Kommentar als Referenz dienen. Ich empfehle dem Leser, diese Tafel II zu kopieren und beim Lesen neben das Buch zu legen.

Abgekürzt zitierte Literatur:

- ÄHG: J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich 1975²
- Amun & 8: K. Sethe, Amun und die acht Urgötter von Hermopolis, in: *Abh. d. Preuß. Akad. d. Wissensch.* 1929, Phil.-Hist. Kl. Nr. 4, Berlin 1929
- Bonnet: H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1971
- Breasted: J. H. Breasted, *The Philosophy of a Memphite Priest*, in: *ZÄS* 39, 1901, S. 39ff, T. I + II
- Budge: E. A. W. Budge, *The Book of the Dead, Text I + II*, London 1898
- Daumas: F. Daumas, *Valeurs phonétiques des signes hiéroglyphiques d'époque gréco-romaine* Bd. 1 - 4, Montpellier 1988ff (zitiert nur nach Nr.n)
- Edfou³: Marquis de Rochemanteix, E. Chassinat, *Le temple d'Edfou I*, in: *MMAF* 10, Kairo u. Paris 1897 - XV, in: *MMAF* 32, 1985
- Erman: A. Erman, *Ein Denkmal memphitischer Theologie*, in: *Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Classe vom 2. 11, XLIII, Berlin 1911, S. 916ff.
- Gardiner: A. H. Gardiner, *Egyptian Grammar*, 3. Aufl. London 1969 (Zeichenliste nach Nr.n)
- Götterl.: H. Junker, *Die Götterlehre von Memphis*, in: *Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, 1939, Nr. 23
- Hannig: R. Hannig, *Großes Handwörterbuch Ägyptisch - Deutsch*, Mainz 1995.
- LÄ: W. Helck, E. Otto, E. Feucht (Hrsg.), *Lexikon der Ägyptologie I*, Wiesbaden 1975 - VI 1986
- Meyer: R. Meyer, *Vom könig- zum gottgeleiteten Menschen*, unveröffentlichte Dissertation, Heidelberg 1994. Zitiert nach Kapiteln (nicht Seitenzahlen)
- Polit.: H. Junker, *Die Politische Lehre von Memphis*, *Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, 1941, Nr. 6
- Sandman: M. Sandman Holmberg, *The God Ptah*, Lund 1946
- Schlögl: H. A. Schlögl, *Der Gott Tatenen*, in: *OBO* 29, Freiburg (Schweiz) 1980, S. 110ff
- Sethe: *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*, in: *UGAÄ* 10, 1928 (Nachdruck Hildesheim 1964)
- Sethe, Pyr. K. Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte 1*, Leipzig 1908 - 4, 1922
- Sethe, ÜKP: K. Sethe, *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten*, 1, Glückstadt 1935-6, 1962
- Sinngeschichte: J. Assmann, *Ägypten - eine Sinngeschichte*, Regensburg 1996
- Tagew.: C. Leitz, *Tagewählerei* (Textband), in: *Äg. Ab.* 55, 1994
- WB: A. Erman & H. Grapow (Hrsg.), *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, Berlin u. Leipzig 1957
- Wilson: P. Wilson, *A Ptolemaic Lexikon*, Leuven 1997
- Für Zeitschriften u. Reihen verwende ich die üblichen Abkürzungen nach der Liste des LÄ I, XII.
- Pyr: Pyramidentexte. „Pyr. Spruch“ = Spruch / Kapitel (*hwt*)
„Pyr. §“ bezieht sich auf die von Sethe als Zitierhilfe eingeführten Paragraphen.
- * : Bezeichnet hypothetische oder „falsche“ Formen.

² Da die Paginierung der beiden Auflagen nicht übereinstimmt, wird nach den durchnummerierten Texten zitiert.

³ *Edfu* für den Ort bzw. Tempel selbst, dagegen *Edfou* (französische Schreibung) für die Publikation.

Zitierweise

Wenn irgend möglich, verwende ich das volle Zitat in der Fußnote, um dem Benutzer einen schnellen Zugang zu ermöglichen. Nur die am häufigsten verwendeten Werke kürze ich ab (nach der Liste auf S. 6).

Die Angabe „a. a. O.“ verwende ich nur, wenn das Bezugs-Zitat höchstens eine Seite zurückliegt, oder wenn es im Kapitel ständig verwendet wird.

Zuweilen steht nach der Seitenangabe ein kleines o, u, r oder l für „oben“ bzw. „unten“ auf der Seite, sowie linke und rechte Spalte.

Umschrift

Ich unterscheide *s* und *ś*, in dem Sinne, daß ich in der Umschrift die hieroglyphische Schreibung wiedergebe: $\overline{\text{—}} = s$, $\overline{\text{||}} = ś$ (entsprechend *t* und *ṭ*). Gerade im Denkmal memphitischer Theologie mit seiner meist sehr altertümlichen Orthographie wird dieser Unterschied durchaus gemacht. Hauptsächlich soll aber dem Leser ein möglichst unmittelbarer Eindruck des realen Schriftbildes vermittelt werden. Aus dem gleichen Grund wird *qq* mit *jj* (nicht *y*) umschrieben. Worte ohne alphabetische Zeichen umschreibe ich „klassisch“, d. h. nach dem WB (wenn nicht heute eine andere Schreibung eindeutig gesichert ist).

Wie das WB verwende ich in der Umschrift ausschließlich Kleinbuchstaben, auch am Anfang von Eigennamen und Sätzen⁴.

Kolumnenzählung

Breasted zählte die Kolumnen von links nach rechts (und damit retrograd) - beginnend mit Nummer drei, da er die beiden einleitenden Zeilen, die nicht zum Text gehören, mitrechnete. Seine Zählung wurde von allen folgenden Bearbeitern übernommen.

Ich behandle die Kolumnen in der Reihenfolge, die der Zeichenrichtung entspricht, von rechts nach links (vgl. S. 11f, 203ff). Obwohl ich lange an meiner ursprünglichen Absicht festhielt, Breasteds Nummern beizubehalten (um den Vergleich zu erleichtern), hat sich ein solches gegenläufiges System als sehr unübersichtlich und verwirrend erwiesen.

Daher wird hier eine neue Zählung eingeführt:

Die senkrechten Kolumnen sind von rechts nach links von eins bis einundsechzig durchnummeriert.

Die beiden waagerechten Zeilen über dem Haupttext heißen A und B (Breasteds 1 und 2). Die kurze waagerechte Zeile über den neuen Kol.n 13 bis 16 heißt 13x (Breasteds 48).

Kolumnen, die durch Trennstriche in zwei oder mehr übereinander stehende Textfelder geteilt sind, nenne ich, wie Breasted, z. B. 54a, 54b etc. *Diese Zählung ist aus dem Faksimile T. I leicht zu ersehen.*

Eine Konkordanz von alter und neuer Numerierung steht unten auf dieser Seite. Zum besseren Vergleich und zur ständigen Verfügbarkeit sind auf dem „Arbeitsblatt“ (T. II) und in allen wichtigen Übersichten beide Zählungen angegeben (alte Nummern meist tiefgestellt).

Neu:	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	13x	14	15	16	17	18	19	27	28	29	30	31	32				
Alt:	64	63	62	61	60	59	58	57	56	55	54	53	52	48	51	50	49	47	46	45	37	36	35	34	33	32				
Neu:	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61
Alt:	32	31	30	29	28	27	26	25	24	23	22	21	20	19	18	17	16	15	14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3

⁴ Das WB schreibt selbst Götternamen klein, einzig Horus bildet aus unbekanntem Gründen eine Ausnahme (bei mir ebenfalls klein). In Zitaten gebe ich die Umschrift wie im Original wieder (einschließlich Großschreibungen).

8 Das Denkmal memphitischer Theologie - Einleitung

Einleitung

Das Denkmal memphitischer Theologie

British Museum Nr. EA 498 ist (neben Nr. EA 24, dem Stein von Rosette) wohl das berühmteste Stück der ägyptischen Sammlung - zumindest unter Ägyptologen. Es handelt sich (wie bei diesem) um einen ziemlich großen Block aus schwarzem Hartgestein, der mit einem langen, offenbar in sich abgeschlossenen Text beschriftet ist: Das „Denkmal memphitischer Theologie“.

Dieses „Denkmal memphitischer Theologie“ (DMT) gilt als eine der wichtigsten Quellen zur ägyptischen Religion. Zum einen ist es eines der wenigen Zeugnisse aus der dritten Zwischenzeit. Zum anderen ist es der Hauptbeleg eines sehr spezifischen Modus der „Weltschöpfung“, bei dem das schöpferische, ordnende Wort - „Herz und Zunge“ - eine wichtige Rolle spielt⁵. Zudem ist das DMT einer der wenigen⁶ Texte, die sich ausführlich mit dem Gott Ptah beschäftigen. Neben dem DMT sind die wichtigsten und längsten Texte über Ptah die Hymnen der Berliner Papyri Nr. 3048 / 3049 - die ebenfalls aus der dritten Zwischenzeit stammen!

So werden Passagen aus dem DMT häufig besprochen⁷ und noch häufiger zitiert - jedoch fast immer nur auf der Grundlage der alten Übersetzungen. Kaum einer hat sich daran gewagt, den Originaltext (der aus verschiedenen Gründen recht schwierig ist) zu bearbeiten. Eine neue Gesamtpublikation⁸ dieses wichtigen Dokumentes ist dringend notwendig. Die letzte vollständige Bearbeitung stammt aus dem Jahre 1941 (Polit.). Wie auch die früheren Arbeiten emendiert und interpretiert sie den Text sehr stark.

⁵ Ob es sich um eine Kosmogonie im engeren Sinne handelt, wird im Rahmen dieser Arbeit untersucht (vgl. S. 53ff, 66ff, 226-133, 250-270, 281ff).

⁶ Freilich gibt es eine ganze Reihe davon, doch im Vergleich zu anderen Göttern ähnlicher Bedeutung - man bedenke, daß Ptah mit Amun und Re die ramessidische „Reichstriade“ bildete - sind es verschwindend wenige.

⁷ Eine kleine Auswahl von Beispielen neueren Datums:

J.P. Allen, *Genesis in Egypt - The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, in: *Yale Egyptological Studies* 2, New Haven 1990;

W. Barta, *Der Epilog der Götterlehre von Memphis*, in: *MDAIK* 28, Mainz 1972, S.79-84;

T. Bardinot, *Dents et Mâchoires dans les Représentations Religieuses et la Pratique Médicale de l'Égypte Ancienne*, Rom 1990;

H. Beinlich, *Bemerkungen zum Schabaka-Stein*, in: *GM* 122, 1991, S.15-20;

M. Bilolo, *Le Créateur et la Création dans la Pensée Memphite et Amarnienne. Approche synoptique du „Document Philosophique de Memphis“ et du „Grand Hymne Théologique“ d'Echnaton*, in: *Académie de la Pensée Africaine, Section 1, La Pensée de l'Égypte et de la Nubie anciennes* 3, Kinshasa 1988;

M. Clagett, *Ancient Egyptian Science. A Source Book* I, 1-2 Philadelphia 1989;

W.J. De Jong, *Ptah, De God van Memphis*, in: *DE IBIS* 16/3, Amsterdam 1991, S.78-99;

M. Eliade et al., *Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten*, Darmstadt 1993;

R.A. Fazzini, P. van Baaren et al, *Egypt: Dynastie XXII-XXV*, in: *Iconography of Religions, Section 16, Egypt*, Fasc. 10 Leiden 1988;

E. Iversen, S. Israelit-Groll, *The Cosmogony of the Shabaka Text*, in: *Studies in Egyptology - Presented to Miriam Lichtheim* 1 (FS Lichtheim), Jerusalem 1990, S. 485-493;

F. Junge, *Zur Fehldatierung des sog. Denkmals memphitischer Theologie oder Der Beitrag der ägyptischen Theologie zur Geistesgeschichte der Spätzeit*, in: *MDAIK* 29, Mainz 1973, S.195-204;

R. Krauss, E. Teeter, J.A. Larson, *Wie jung ist die memphitische Philosophie auf dem Shabako-Stein?*, in: *Gold of Praise - Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente*, in: *Studies in Ancient Oriental Civilization* 58 (FS Wente), Chicago 1999, S. 239-146;

A. Loprieno, *Le Pharaon reconstruit. La figure du roi dans les textes littéraires après le Nouvel Empire*, in: *BSFE* 142, Paris 1998, S. 4-24;

A. Théodoridès, A. van Tongerloo, S. Giversen, *Une théologie appuyée sur l'expérience sensible dans l'Égypte pharaonique*, in: *Manichaica Selecta - Manichaean Studies* 1 (FS Ries), Löwen 1991, S. 351-364;

V.A. Tobin, S. Israelit-Groll, *The Bicameral Mind as a Rationale of Egyptian Religion*, in: *Studies in Egyptology - Presented to Miriam Lichtheim* 2 (FS Lichtheim), Jerusalem 1990, S. 994-1018.

⁸ Vgl. dazu auch A. El Hawari (folgende Seite).

Literatur

In ZÄS 39 hat J. H. Breasted⁹ das DMT in vorbildlicher Weise veröffentlicht¹⁰. Diese Veröffentlichung wird bis heute verwendet und darf als Standard gelten. An dieser Stelle glaubte Breasted auch erstmals zu erkennen, daß die Kolumnen mit den rechtsblickenden Hieroglyphen von links nach rechts, also *retrograd*, zu lesen sind.

Auf dieser Basis hat Adolf Erman¹¹ den Text in einem schmalen Bändchen erstmals übersetzt und einigermaßen ausführlich bearbeitet. Seiner Version konnten die Nachfolger nur noch Details hinzufügen. Gleichzeitig gab er dem Text den bis heute gebräuchlichen Namen.

Die Behandlung durch Kurt Sethe in *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*¹² ist schon umfangreicher und bringt in vielen Punkten neue Erkenntnisse. Das eigentliche Anliegen des Autors ist der *Dramatische Ramesseumpapyrus*, den er im selben Band veröffentlicht und zu dem er auf mehr als doppelt so vielen Textseiten bei weitem Grundlegenderes zu sagen hat als zum DMT. Dennoch ist Sethes Bearbeitung in vielen Punkten bis heute die beste.

Die bisher ausführlichste Untersuchung stammt von Hermann Junker¹³ - in zwei Bänden. Junker baut selbstverständlich auf den Erkenntnissen seiner Vorgänger auf. Daher verwende ich seine Arbeiten als „Referenz“, wenn ich auf die „früheren Bearbeiter“ verweise.

Dies geschieht naturgemäß vor allem dort, wo ich anderer Meinung bin. Das mag den Eindruck gezielter Kritik an Junker erwecken. Ich möchte hier darauf hinweisen, daß dies nicht der Fall ist!

Ein Hauptanliegen Junkers ist es, die scheinbaren inhaltlichen Ungereimtheiten und logischen Sprünge des Textes der rechten Hälfte zu beheben, indem er ihn in zwei unabhängige „Urtexte“ teilt, die abschnittsweise miteinander vermischt sein sollen: die „Lehre von Ptah“ und die „Naturlehre von Herz und Zunge“. Nach Junker rechtfertigen demnach die inhaltlichen Probleme eine schwerwiegende Textumstellung, mehr noch, als dies für meine „verschobenen Kolumnenenden“ (vgl. S. 32) notwendig ist.

Friedrich Junge hat mit seiner Spätdatierung¹⁴ der Forschung zum DMT neuen Antrieb gegeben.

E. Iversen macht in *Remarks on some Passages from the Shabaka Stone*¹⁵ Vorschläge zur Ordnung der Textfelder in Kol.n 52-54a+b (kaum haltbar) und in Kol. 46-51a+b (weitgehend). Ich gehe darauf auf S. 124f und 143 ein.

Der wichtigste Beitrag neuerer Zeit stammt von H. A. Schlögl. Vor allem seine Ideen zur Datierung müssen hier erwähnt werden (vgl. S. 123 und 197). Auf andere Probleme des DMT geht Schlögl nicht tiefer ein, obwohl er es in seiner Arbeit über *Den Gott Tatenen* natürlich häufig zitiert.

Eine neue deutsche Übersetzung liefert Heike Sternberg-El Hotabi¹⁶.

Amro El-Hawari, Bonn, arbeitet zur Zeit an einer neuen Gesamtpublikation. Seine Fragestellungen unterscheiden sich grundlegend von den im Folgenden vorgestellten, so daß sich beide Arbeiten höchstens marginal überschneiden, im Idealfall sogar ergänzen werden.

⁹ J. H. Breasted, *The Philosophy of a Memphite Priest*, in: ZÄS 39, 1901, S. 39ff, T. I + II.

¹⁰ Breasted hat auch die Kanäle des Mülsteins jeweils genau eingezeichnet. Aus irgendeinem Grund hat er jedoch einen davon weggelassen (unten links).

¹¹ A. Erman, *Ein Denkmal memphitischer Theologie*, in: SPAW, 1911, XLIII.

¹² UGAÄ 10, 1928 (Nachdruck Hildesheim 1964).

¹³ H. Junker, *Die Götterlehre von Memphis*, in: APAW, 1939, Nr. 23; und: *Die Politische Lehre von Memphis*, APAW, 1941, Nr. 6.

¹⁴ Vgl. S. 187f.

¹⁵ FS Edel, ÄAT 1, 1979, S. 253-262 (Hinweis von J. Quack).

¹⁶ TUAT-Ergänzungsband (2001); Hinweis von J. Quack.

Beschreibung:

Das DMT ist ein ca. 137 cm breiter und 92 cm hoher *Block aus schwarzem Hartgestein*, meist als „Granit“ bezeichnet, seltener als „Basalt“. Auf Anfrage beim British Museum erhielt ich folgende Antwort von Dr. Andrew Middleton:

„Thank you for your enquiry concerning the material of the Shabaka Stone.

In fact the stone is neither granite nor basalt but was made from a conglomerate rock, commonly referred to as 'Green Breccia' [= „grüne Brekzie“¹⁷], that was obtained from Wadi Hammamat. Please let me know if you require any further information“.

Die *Inscription* nimmt ca. 67 cm mal 132 cm ein.

Den oberen Rand bilden zwei waagerechte Zeilen:

In der oberen stehen Namen und Titel des Schabaka in doppelter, symmetrischer Anordnung. Es ist interessant zu bemerken, daß beide Kartuschen mit dem Geburtsnamen ausgelöscht wurden. Die Zeile darunter enthält den unten auf dieser Seite zitierten Vermerk über die Auffindung des Textes (von links nach rechts geschrieben). Unter diesen Zeilen befindet sich ein textloser waagerechter Streifen, und unter diesem das große Feld mit dem Haupttext in 62 senkrechten Kolumnen mit rechtsblickenden Hieroglyphen. Einige dieser Kolumnen sind durch Querstriche in zwei oder mehr Felder geteilt. Der Name des Seth wurde nachträglich im ganzen Text getilgt¹⁸.

Zu einer unbekannteren späteren Zeit wurde der Block einer praktischen Verwendung als (unterer) Mühlstein zugeführt. Dadurch ist ein kreisförmiger Bereich des Textfeldes zerstört, etwa die Hälfte des gesamten Textes. Die mittleren Kolumnen fehlen vollständig (bis auf einen kleinen Bereich ganz in der Mitte). Die Bogenschärfe des Mühlsteins bildet die Strahlen der scheinbaren „Sonne“, die dem Stück sein heutiges charakteristisches Aussehen verleiht.

Leserichtung¹⁹

Die Hieroglyphen des DMT blicken nach rechts. Dies impliziert die Leserichtung von rechts nach links, die ja auch sonst allgemein üblich ist (wo nicht der ikonographische oder architektonische Kontext dagegen spricht). Seit Breasted wird der Text jedoch *retrograd*, von links nach rechts gelesen. Dieses Phänomen ist außerhalb von Totenbüchern selten (es gibt natürlich ein gewisses Corpus an retrograden Texten²⁰, doch gemessen an der Gesamtüberlieferung bleiben sie eine seltene Ausnahme). Wer eine solche Theorie vertritt, trägt die Beweislast und braucht gute Gründe.

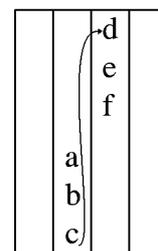
Breasted hat tatsächlich solche guten Gründe geliefert, die, auf den ersten Blick, die retrograde Lesung notwendig machen. An einigen Stellen setzt sich eindeutig eine Wortgruppe vom Ende einer Kolumne *am Anfang der rechts benachbarten Kolumne fort*, wie rechts dargestellt. Breasted führt folgende Stellen an:

Kol. 6 - 5: *dj.n.f ntr.ω hr hm(ω).śn, śrwd.n.f p3.t.śn*

Kol. 8 - 7: *jrr.t ʿ.ωj, šm rd.ωj, nmnm ʿ.t nb*

Kol. 9 - 8: *m k33.t h3tj*

Kol. 51c - 50c: *rd.n wr.t(j) hk3.ω m tp.f*



Auf den ersten Blick scheint es unmöglich, dies mit einer möglichen Leserichtung von rechts nach links zu vereinbaren.

Der umgekehrte Fall kommt übrigens ebenfalls vor, z. B. Kol.n 8-9 (vgl. S. 67); Kol.n 54-55 (S. 144).

¹⁷ Dies ist offenbar nur die mineralogische Bezeichnung, die Farbe des Schabakasteins ist *nicht* grün.

¹⁸ Mit einer, wahrscheinlich versehentlichen, Ausnahme in Kol. 54⁽¹⁰⁾.

¹⁹ An dieser Stelle möchte ich erwähnen, daß Jan Assmann als Korrektor dieser Arbeit von der nicht-retrograden Lesung, einer der Grundthesen dieser Arbeit, nicht überzeugt ist. Obwohl er (nach anfänglicher völliger Ablehnung) viele der Argumente gutgeheißt, und letztlich die *Möglichkeit* dieser Lesung (zumindest für Teile) akzeptiert hat, will er im ganzen bei der „klassischen“ Richtung bleiben. Obwohl ich natürlich alle seine Einwände bei der Endredaktion eingearbeitet habe, möchte ich nicht den falschen Eindruck erwecken, als könne ich hier auch in seinem Namen sprechen.

²⁰ Eine Gesamtschau der retrograden Texte, ihrer Gemeinsamkeiten, Unterschiede u. Kontexte wird ab S. 207 versucht.

Breasteds Beobachtung war ein wichtiger Schritt zum Verständnis des Textes, doch entgegen dem ersten Eindruck kein zwingender Beweis für eine retrograde Lesung. Wie sich nämlich zeigen wird, gibt es gute Gründe für die Annahme, daß die „verschobenen Kolumnenenden“ auf einen antiken Abschreibefehler zurückgehen. Bei der Kopie von einem Original mit langen Kolumnen auf eine Abschrift mit kürzeren Kolumnen hat der Kopist den Text von links nach rechts fließend umgebrochen. Daß die Schreiber häufig „automatisch“ und ohne den Inhalt näher zu erfassen arbeiteten, und daß daher die „verschobenen Kolumnen-Enden“ nicht zwingend mit der Leserichtung des Originals übereinstimmen müssen, läßt sich durch viele eindeutige Beispiele (vor allem im Totenbuch, vgl. S. 121) belegen. Ein solcher Fehler ist auch für die rechte Hälfte des DMT sehr wahrscheinlich, wie man leicht erkennt, wenn man die *Sinnabschnitte* des Textes analysiert - und zwar hauptsächlich solche, die der ägyptische Autor selbst mit der „Erzählpartikel“ *šw* abgegrenzt hat. Dies kann naturgemäß nur dicht am Text geschehen, und ich gehe daher an der entsprechenden Textstelle ausführlich auf dieses Phänomen ein (S. 30ff).

So läßt sich ein „Urtext“ erschließen, in dem eine Kolumne jeweils einen Sinnabschnitt enthält. →

Es ist also doch möglich, das DMT auch in der Richtung von rechts nach links zu lesen, die ja von der Zeichenrichtung vorgegeben wird.

a ₂	a ₁
b ₂	b ₁
c ₂	c ₁
d ₂	d ₁
e ₂	e ₁
f ₂	f ₁

Auch einige inhaltliche Probleme lassen an der retrograden Leserichtung zweifeln und legen nahe, die natürliche Richtung (zumindest als mögliche Alternative) zu testen: So steht rechts ein Schöpfungsbericht, links teilt

Geb die Landeshälften unter Horus und Seth - was man unvoreingenommen erst *nach* der Schöpfung erwarten würde. Innerhalb des linken Teils stehen die Ereignisse:

Aufteilung der Landeshälften ↔ Krönung des Horus ↔ Begräbnis des Osiris ↔ Auffindung des ertrunkenen Osiris

Von links nach rechts gelesen wird also Horus noch zu Lebzeiten seines Vaters gekrönt, und - noch seltsamer - dieser wird *erst* beerdigt, *dann* aus dem Wasser geborgen!

Um dies zu akzeptieren, müßte man dem DMT die logische Handlungsfolge absprechen, was (zumindest in den narrativen Passagen) sicher nicht richtig ist, und was auch noch kein Bearbeiter versucht hat. Weitere logische Probleme zeigen sich im Detail (insbesondere innerhalb der „Schöpfungsgeschichte“) und werden im Kommentar zu den jeweiligen Stellen besprochen.

Auch die früheren Bearbeiter haben diese Probleme bemerkt und offen die Schwierigkeiten beschrieben, die sie damit hatten (einige deutliche Beispiele zitiere ich auf S. 34). Sie erkannten jedoch nicht den Abschreibefehler und mußten den Text deshalb zwangsläufig retrograd lesen. So hat jeder von ihnen auf seine Weise versucht, die Probleme zu lösen. Dabei emendieren und interpretieren sie den Text sehr stark und lesen ihn vor der Folie einer vorausgesetzten, spekulativen „memphitischen Theologie“, die so nicht im DMT steht und auch sonst nicht belegt ist. Trotzdem, und obwohl in Jahrzehnten ägyptologischer Forschung viele weitere Bearbeiter Lösungen zu Teilproblemen beigetragen haben, ist der Text bis heute problematisch geblieben. All dies ist Grund genug, in meiner Bearbeitung der natürlichen Leserichtung von rechts nach links zu folgen. Zum einen soll damit gezeigt werden, daß eine vollständige Lesung in dieser Richtung zumindest *eine mögliche Alternative* ist. Zum anderen stehen ja in der retrograden Leserichtung bereits mehrere Editionen zur Verfügung, die jederzeit zum Vergleich herangezogen werden können.

Meiner Meinung nach ist die Leserichtung von rechts nach links „zwingend“, d. h. es spricht vieles dafür und nur wenig dagegen. Hundertprozentige Beweise gibt es in einer Kulturwissenschaft freilich nie. Im Kapitel *Für und wider die Leserichtung von rechts nach links* (S. 203) werden noch einmal alle Hinweise gesammelt und die Frage der Leserichtung vollständig behandelt.

Der „Urtext“

Bei der Rekonstruktion von offensichtlich falsch kopierten Stellen und bei der Datierung setze ich immer wieder einen „Urtext“ voraus. Dies ist natürlich nur ein heuristisches Hilfsmittel - tatsächlich ist eine tradierte Version eines ägyptischen Textes nicht verbindlicher als eine andere. Solange man diese Grundvoraussetzung nicht vergißt, ist der Ansatz bestimmter Phasen als „Urtext“ ein legitimes und nützliches wissenschaftliches Werkzeug. Im Kapitel *Datierung* (S. 184) gehe ich auf diese Problematik genauer ein.

Bemerkungen zur Datierung

Über dem Text steht der Vermerk:

„Seine Majestät (König Schabaka) ließ dieses Buch von neuem schreiben im Hause (Tempel) seines Vaters Ptah. Seine Majestät hatte es nämlich gefunden als Werk der Vorfahren, von Würmern zerfressen, und man kannte es nicht vom Anfang bis zum Ende. Da ließ es seine Majestät von neuem schreiben, so daß es schöner ist, als es vordem war“²¹.

Die Datierung des „Urtextes“ (des Vorbildes, von dem Schabaka die Kopie anfertigen ließ) schwankt um über 2000 Jahre. Praktisch alle früheren Bearbeiter²² haben den Text ins AR datiert, und zwar aufgrund linguistischer Beobachtungen. F. Junge hat diese Argumente als nicht zwingend erkannt²³ und den Text als archaisierend beschrieben.

Er datiert den Text in die Zeit Schabakas. Der Fundbericht sei fiktiv - eine *Auffindungslegende*, mit der Absicht, dem Text als „Werk der Vorfahren“ größeres Gewicht zu verleihen. Viele Ägyptologen folgen seiner Meinung. Andere haben - nach inhaltlichen Kriterien - eigene Datierungsvorschläge eingebracht, die hauptsächlich in der Ramessidenzeit liegen.

Zu nennen sind hier vor allem Jan Assmann (Z. B. Sinngeschichte, S. 383ff) und H. A. Schlögl (vgl. S. 176).

Die Datierung des DMT ist demnach offensichtlich ein schwieriges Problem, und, wie ich vorwegnehmen möchte, mit linguistischen Mitteln nicht zu lösen. Wir sind auf inhaltliche Punkte angewiesen, die naturgemäß immer einen Rest Diskussionsbedarf behalten. Ich behandle die Datierung ausführlich im Kapitel gleichen Namens ab S. 184.

Damit der Leser bei der Lektüre der folgenden Untersuchungen das DMT in einen ungefähren historischen Kontext einordnen kann, sei hier nur dies kurz vorweggenommen:

Das DMT wurde wohl tatsächlich auf einem „alten“ und beschädigten Papyrus gefunden und dann kopiert. Wie gesagt (und auf den S. 184f ausgeführt), wurde der Text mindestens einmal, wahrscheinlich mehrmals, abgeschrieben, und zwar von einem Kopisten, der den Text *nicht* kannte. Über das tatsächliche Alter des „Urtextes“ ist damit freilich nichts gesagt. Ein Papyrus kann nach zwei Jahrtausenden wurmstichig sein, oder auch, je nach Lagerung, schon nach wenigen Jahrzehnten. Der *Inhalt* (besonders die Betonung der Kulttopographie) verweist auf ein spätes Weltbild (vgl. S. 199ff).

Als wahrscheinlichste Datierung kann wohl die späte dritte Zwischenzeit (23./24. Dynastie) angenommen werden (vgl. S. 202).

²¹ Übersetzung hier nach Junker, Götterlehre. Meine Übersetzung siehe S. 18.

²² Read & Bryant, S. 164: „our text certainly dates from ... the Old Kingdom, and perhaps from the 5th Dynasty“.

Breasted, S. 43: „the inscription is to be dated in or *before* the beginning of the New Kingdom;

Erman, S. 920 - 924, datiert seinen Teil A „uralt“ (prädynastisch), seine Teile B und C ins AR;

Sethe, S. 2 - 5, schließt letztlich auf die erste Dynastie;

Junker, Götterlehre, S. 6 - 16, datiert den ganzen Text ins AR (*nicht* Frühzeit).

Näheres zu diesen Ansätzen im Kapitel *Datierung*, S. 184yyy.

²³ MDAIK 29, 2, 1972, S. 195f.

Zum Text

Übersicht

In den Kapiteln S. 17ff folgt der (wenigstens quantitative) Hauptteil dieser Arbeit: Die Übersetzung mit ausführlichem Kommentar. Die sehr komplexen Hintergründe vieler Stellen erfordern teilweise längere Untersuchungen von Einzelproblemen. Um den Textzusammenhang nicht aus den Augen zu verlieren, sollte der Leser den groben Aufbau des DMT schon vorab kennen und griffbereit zur Verfügung haben.

Diesem Zweck dient die Übersicht auf **Tafel III** a und b (eine Photokopie erlaubt eine bequemere Handhabung). Die Einteilung der Kolumnen wurde beibehalten. Die deutsche Übersetzung wurde dem ägyptischen Text entsprechend in die jeweiligen Textfelder eingetragen. Diese Darstellung ist „neutral“ und kann von links nach rechts genauso wie von rechts nach links gelesen werden. Einige Wortgruppen wurden „grammatisch neutral“ Wort für Wort übersetzt, und einige Wörter sind nur in Umschrift gegeben, insbesondere an Anfang und Ende der Kolumnen, da die genauere Lesung natürlich vom Kontext, und dieser wiederum von der Leserichtung abhängt. Aus Platzgründen ist die linke Textgruppe getrennt von der rechten abgebildet (in der Mitte des DMT fehlt ja ohnehin der größte Teil).

Aufbau

Es lassen sich mehrere offensichtliche große thematische Blöcke identifizieren, die sich teilweise aufeinander beziehen, teilweise auch noch weiter unterteilen lassen:

Linke Hälfte:

Kol. 60-61 3-4	Kol. 58 6	Kol. 55-57 7-9	Kol. 52-54 10-12	Kol. 46-51 13-18 (a + b)	Kol. 46c - 51c 13c-18c			Kol. 41-45 19-23
Ptah-Tatenen, Herr beider Länder	Atum u. die Neunheit	Ägypten zwischen Horus u. Seth aufgeteilt, beide <i>zufrieden</i>	Zuweisung von O-Ägypten an Seth, von U-Ägypten an Horus	Horus als Erbe	Memphis			Der ertrunkene Osiris
					50 - 51 Horus Krönung in <i>Memphis</i>	48 - 49 Ägypten aufgeteilt in M.	46 - 47 Osiris, Isis und Nephtys in M.	

Rechte Hälfte:

Kol. 13x-16 48-52	Kol. 4 - 12 53-61	Kol. 4 61	Kol. 3 62-63	Kol.n 1 - 2 64
Die acht Formen des Ptah	Einrichtung der Welt (Schöpfung?) durch Ptah	Memphis	Osiris wird aus dem Wasser gezogen	Tatenen Osiris begraben Horus als König

NB! Zur Kolumnenzählung vgl. S. 7! Die Nummern nach der *alten* Zählung (nach Breasted) sind hier klein unter den neuen Zahlen aufgeführt.

Der Zusammenhang zwischen den Mythen aus dem Osiris-Horus-Seth-Kreis und der Betonung des Ptah von Memphis (dem wahrscheinlich eigentlichen Anliegen des Textes) ist grosso modo folgender:

Memphis wurde an der Stelle errichtet, wo der im Wasser treibende Osiris an Land gezogen und bestattet wurde. Am gleichen Ort setzt Geb die Grenze zwischen Oberägypten und Unterägypten fest.

Liest man die Abschnitte von links nach rechts, so ergibt sich folgender Zusammenhang:

(Die Zahlen in Klammern geben die Kolumnen an)

1. Einführendes Lob des Ptah-Tatenen (58-61)
 2. Ägypten ist gleich zwischen Horus und Seth aufgeteilt, beide sind zufrieden (55-57)
 3. neuerliche(!) Aufteilung des Landes:
 - 3.1. Geb gibt Oberägypten an Seth, Unterägypten an Horus (52a-54a)
 - 3.2. Geb bereut es ($\underline{d\omega hr jb}$), Horus und Seth gleichermaßen berücksichtigt zu haben, und gibt nun ganz Ägypten an Horus (52 - 54 b+c)
(Oder: Ein Berg in der Mitte [$\underline{d\omega hr jb}$] dient als Grenzmarke) (Memphis als „Waage beider Länder“?)
 4. Horus als einziger König von Ägypten
 - 4.1. Geb proklamiert vor der Neunheit Horus zum König (46-51 a + b)
 - 4.2. Horus als König in Memphis (40c-51c)
 5. Memphis als Hauptstadt (nach Junker ein „Neuer Abschnitt“ - wodurch motiviert?):
 - 5.1. Memphis als die „Waage“ der beiden Länder, wo sich Horus und Seth vertragen - dies setzt freilich die noch bestehende Aufteilung voraus (48c, 49c)
 - 5.2. Memphis als Grabort des Osiris
 - 5.2.1 Begräbnis des Osiris in Memphis (jetzt erst!) (47c)
 - 5.2.2 Osiris wird (**nach** seinem Begräbnis!) aus dem Wasser gezogen (46c bis 40, wahrscheinliche Fortsetzung in der zerstörten Fläche)
-
6. - Zerstörte Fläche - (17-40)
 7. Die „Götterlehre“ von Memphis (grundsätzlich anderer Text als die „politische Lehre“?!)
 - 7.1. Aus unbekanntem Grund (der wohl im zerstörten Teil zu suchen ist) werden die Erscheinungsformen des Ptah aufgezählt (13x/13-16)
 - 7.2. „Schöpfungsgeschichte“ (Ptah richtet die Welt ein), Herz und Zunge (4-15)
 8. Memphis „Scheune“ des Tatenen, Sitz des Ptah, Zentrum beider Länder (wird von Junker zum Folgenden gerechnet) (4)
 9. Noch einmal: das Auffischen des Osiris (warum?) (3)
 10. „Sie wandten den Kopf zur rechten Zeit und brachten ihn an Land“ (als Erklärung zum Vorigen). Unterweltsfahrt und Aufstieg des Osiris (das Begräbnis findet jedoch erst in der nächsten Kolumne statt!). (2)
 11. Er (Osiris) vereinigt sich mit Ptah-Tatenen, wird in Memphis begraben, Horus ist König von ganz Ägypten. (1)

In dieser Weise übersetzt Junker den Text, und spätere Bezugnahmen folgen ihm hierin.

Von rechts nach links gelesen ergibt sich folgender Sinn:

1. *Einführendes Lob des Ptah (1)*
2. *Osiris in Memphis:*
 2. 1 *Ptahs Stadt Memphis ist auch der Begräbnisort des Osiris (1-2)*
 2. 2 *Die folgende Geschichte vom „aus dem Wasser ziehen“ ist die nähere Erläuterung dazu, eingeleitet mit „denn es war geschehen...“ (n wnn), d. h. nachdem er an Land gebracht wurde, wird er im Gebiet von Memphis begraben, beim Tempel des Ptah (3)*
 2. 3. *Als die Götter „und ihre Kas“ anlässlich der Trauerfeierlichkeiten in Memphis versammelt sind, erschafft Ptah für sie die Kultbilder etc. (4-5)*
3. *Die „Schöpfungsgeschichte“ (5-12)*
 3. 1. *Auf dieser Grundlage richtet Ptah die Welt als Kulttopographie ein: Tempel für die Kultbilder, Städte für die Tempel, Gaue zur Versorgung des Kultes etc. (5-11)*
 3. 2. 1 *Ptahs Schöpfertaten werden mit denen des Atum verglichen (10; 12)*
 - 3.3. *Aufgrund seiner Taten ist Ptah der „sehr Große“ (12)*
4. *Als Reaktion auf seine Schöpfertaten folgt zu seiner Ehre die Litanei seiner Erscheinungsformen (13x-16)*

(Zerstörte Fläche).
5. *Am Beginn des linken Teils wird gerade noch einmal mit etwas verändertem Wortlaut rekapituliert, wie Osiris aus dem Wasser gezogen wurde (dies ist an dieser Stelle durchaus sinnvoll, denn es beschreibt die Ausgangssituation der Landesteilung) (45)*
6. *Danach(!) erhält er ein Grab in Memphis (47c)*
7. *An diesem Ort werden dann Horus und Seth versammelt und „verbrüder“, beide sind zufrieden. Memphis wird „Waage beider Länder“. Memphis ist gleichzeitig der Sitz des „Königs der beiden Länder“, Horus. Dieser hat also die Oberhoheit (ohne daß Seth dadurch den Anspruch auf seine Landeshälfte verlieren würde) (48-51 c)*
8. *Geb proklamiert Horus als Erben (46-51 a+b)*
9. *Die Zuständigkeiten werden verteilt: Horus in Oberägypten und Seth in Unterägypten (Geb bereut nichts) (52-54)*
10. *Damit ist die gewünschte Endsituation erreicht, die Neunheit und die beiden Königsgötter sind zufrieden (55-57)*
11. *Als Resümee wird nochmals auf die Schöpfer Atum und Ptah verwiesen, letzterer ist als Herr von Memphis auch der eigentliche König beider Länder (58-61)*

Betrachten wir nun die Abschnitte im einzelnen. Die Reihenfolge von rechts nach links soll dabei noch kein Ergebnis implizieren. Ich mußte (bis alle Indizien für die eine oder andere Richtung erarbeitet sind²⁴) zwangsläufig eine Richtung wählen und habe mich aus folgenden Gründen für die Abfolge entschieden, die durch die Zeichen zunächst einmal als „natürliche“ Leserichtung nahegelegt wird:

Die nicht-retrograde Lesung soll zumindest als Möglichkeit aufgezeigt werden, nicht nur theoretisch, sondern eben auch in Form einer tatsächlichen, vollständigen Übersetzung. Als Vergleich dazu können jederzeit die bestehenden retrograden Übersetzungen herangezogen werden, eine neue Bearbeitung in dieser Richtung ist nicht notwendig. Viele hier vorgestellte Beobachtungen bleiben jedoch auch „retrograd“ gültig.

²⁴ Was im Kapitel Für und wider die Leserichtung von rechts nach links versucht wird.

Prolog

Am oberen Rand des DMT stehen zwei waagerechte Zeilen, die nicht zum eigentlichen Text gehören, und die ich deshalb nicht in die Kolumnenzählung einbeziehe. Ich nenne sie Zeile A und B.

Namen des Schabaka (Zeile A)

Die obere Zeile A enthält die Namen des Schabaka. Die Zeile ist etwa anderthalb mal so breit wie Zeile B und die Kolumnen des Haupttextes. Da auch der Abstand der Zeichen zum Rand im Verhältnis weniger ins Gewicht fällt, sind die Hieroglyphen sogar etwa doppelt so groß wie in den übrigen Textfeldern.

Die Inschrift ist symmetrisch aufgebaut: Von dem zentralen *ḥnh*-Zeichen (das doppelt zu lesen ist) geht der Text nach rechts und links. Beide Seiten sind im Wortlaut identisch, mit Ausnahme des Gottesnamens.

Der Eigenname des Schabaka ist jeweils getilgt.

<i>ḥnh</i>	Es lebe:
<i>ḥrw š3k-t3.wj</i>	Horus Vereiniger-beider-Länder
<i>nb.tj š3k-t3.wj</i>	Herrinnen Vereiniger-beider-Länder
<i>ḥrw-nbw š3k-t3.wj</i>	Goldhorus Vereiniger-beider-Länder
<i>njśwt-bjtj (nfr-k3-rʿ</i>	König von Ober- u. Unteräg. (Neferkare)
<i>s3-rʿ</i> (■)	Sonnensohn ([Schabaka]),
<i>mrjj <Gott> rsj-jnb.f</i>	geliebt von <Gott> südl.-seiner-Mauer,
<i>ḥnh mj rʿ ḡ.t.</i>	der lebt wie Re ewiglich.

Der <Gott> ist links *pth* - „Ptah“ und rechts *skr* - „Sokar“.

Der Name *ḥnh*, den Schabaka gleich dreifach trägt (es handelt sich um seinen normalen Horus-, Herrinnen- und Goldhorusnamen), wird gewöhnlich *šbk-t3.wj* gelesen (vgl. etwa J. v. Beckerath²⁵). Dies läßt sich kaum sinnvoll übersetzen²⁶. Möglich wäre dagegen etwa *šb3k* (WB IV 86²⁷), das auch in dieser Orthographie vorkommt: „Der die beiden Länder erfreut“. *ḥnh* ist jedoch auch eine mögliche Schreibung für *š3k* - „verbinden“ (WB IV 95), gerade in der dritten Zwischenzeit. Der Name „Vereiniger der beiden Länder“ beschreibt genau den Selbstanspruch der Kuschitenkönige²⁸, deshalb möchte ich diese Lesung hier vorziehen.

Die damnatio memoriae der Kuschiten fand unter Psametik II statt. Sehr wahrscheinlich wurde zu dieser Zeit auch der Eigenname des Schabaka (*š3b3k3*) im DMT ausgemeißelt. Bemerkenswert ist, daß der Thronname *nfr-k3-rʿ* unversehrt blieb. Dies ist kein Zufall oder Versehen, denn auch in anderen Quellen wurde vom Thronnamen nur das *k3*-Zeichen getilgt²⁹ (der Eigenname jedoch ganz). Ich glaube nicht, daß der Respekt vor Pepi II - *nfr-k3-rʿ* ein ausreichendes Motiv für diese Unterlassung war³⁰. Die Tilgung gerade des *k3* zeigt vielmehr, daß Psametik des II' eigener Thronname *nfr-jb-rʿ* den Ausschlag gab (vielleicht sollten die fraglichen Monumente sogar usurpiert werden, in diesem Fall wäre allerdings zu erwarten, daß alle fünf Namen geändert wurden).

²⁵ Handbuch der äg. Königsnamen, MÄS 20, 1984, S. 108.

²⁶ „Schenkel der beiden Länder“? „Der die beiden Länder sieht“?

²⁷ Für diesen Hinweis habe ich Joachim Quack zu danken.

²⁸ Man mag noch weitergehen (dies führt dann freilich schon ins Reich der Spekulation) und annehmen, daß *sm3* als das „Zusammenbinden“ zweier Hälften hier unpassend war, weil die Kuschiten eben nicht Oberägypten mit Unterägypten verbanden, sondern Ägypten aus einer Vielzahl von Kleinstaaten zusammenfügten - *š3k* bezieht sich in der Regel auf viele Elemente (alle Glieder sammeln u. ä.). *t3.wj* würde hier also einfach für „ganz Ägypten“ stehen.

²⁹ J. Yoyotte, Le martelage des noms royaux éthiopiens par Psammétique II, in: RdE 8, 1951, S. 215 ff, Nr.n 30, 31 u. 38 (S. 221, zu Nr. 38 auch S. 235).

³⁰ So Yoyotte, a. a. O., S. 221, Anm. 2.

Der Auffindungsbericht (Zeile B)

Der Auffindungsbericht steht in normaler Schriftgröße in der Zeile unter den Namen des Königs. Er ist von links nach rechts zu lesen, jedoch nicht retrograd, sondern in normaler Weise mit linksblickenden Hieroglyphen (vgl. dazu S. 22):

<i>špḥr.jn ḥm.f³¹ šḥ pn n mʒw.t</i>	Seine Maj. schrieb dieses Schriftstück von neuem
<i>m pr jt.f pth-rśj-jnb.f</i>	im Hause seines Vaters Ptah-südlich-seiner-Mauer.
<i>js gm.n ḥm.f m jrḥw tp-rdj.ω,</i>	S. Maj. hatte (es) ³² aber gefunden als Werk der Vorfahren,
<i>jw(.f) m ωnm n dm.ω</i>	indem es war als Fraß der Würmer.
<i>nn rh.tw f m ḥʒt r</i>	Man kennt es nicht von Anfang bis Ende.
<i>ḥḥf.n špḥr n mʒw.t,</i>	Da schrieb [seine Maj. es] ab von neuem,
<i>nfr m ḥrj-ḥʒt</i>	schön[er als es war] früher -
<i>n mrw ḡdj rn.f, śwʒḥ mnw.f</i>	wegen des Wunsches, daß sein Name dauern möge,
	sein Denkmal währen möge
<i>m pr jt.f pth-rśj-jnb.f m ʒw.t ḡt</i>	im Haus seines Vater Ptah etc. für die Länge der
	Ewigkeit,
<i>m jrḥw sʒ-r () n jt.f pth-tʒ-t(nn)</i>	als Werk des Sonnensohns [Schabaka] für seinen Vater
	Ptah-Tatenen.
<i>jr.f dj-ḥḥ-ḡt</i>	Er (Ptah) macht ein Geschenk an ewigem Leben ³³ .

Dieser Bericht sollte ernst genommen werden, solange nicht zwingende Gründe dies verbieten. Dies ist nicht der Fall - im Gegenteil, gute Gründe sprechen dafür, daß der Text mindestens einmal abgeschrieben wurde. Da diese Problematik unmittelbar die Datierung betrifft, gehe ich im entsprechenden Kapitel näher darauf ein (S. 184f).

dm - „Wurm“ ist sonst nur selten belegt (der normale Ausdruck wäre *fnṯ*). Christian Leitz hat in Tagew, S. 44f, Nr.n 17-21 fünf Belege gesammelt. Mir sind nur noch drei weitere bekannt: 1 x als Name des Apophis (Pap. Turin 148, vgl. Erman, S. 925), 1 x *dm.ś m ḥʒt.k* - „ihr Wurm in deiner Leiche“ (Statue d. Amunmose, 20.-22 Dyn³⁴), 1 x *mds.n.j dmʒ js ωʒḥjj.t* „ich habe den Wurm geschlachtet wie ein Opfertier“ (Urk. VIII, S. 87, § 102g). Vgl. dazu auch Ostrakon Turin 57003 = Tagew. Nr. 19, offenbar eine Parallele. Leitz versucht Tagew. S. 44f auch eine Deutung, die plausibel (aber aufgrund der schmalen Beleglage nicht gut zu verifizieren) ist.

nn rh.tw.f m ḥʒt r pḥ - „man kennt es nicht von Anfang bis Ende“ kann man auf zweierlei Art verstehen: erstens (wie Junker) so, daß das ganze Dokument vom Anfang bis hin zum Ende vollständig unleserlich war, oder aber so, daß es zwar größtenteils lesbar war, aber eben nicht *ganz*, nicht *von Anfang bis Ende*. Im ersten Fall bezieht sich die Verneinung auf das Verb *rh* - „kennen“ und die Ergänzung „von Anfang bis Ende“ auf den ganzen verneinten Satz, im zweiten Fall bezieht sich die Verneinung auf die Ergänzung selbst: „nicht von Anfang bis Ende“ (sicher falsch ist Ermans These, daß *nur* Anfang und Ende verloren waren). Die zweite Interpretation scheint mir plausibler, da der erhaltene Text kaum Lücken aufweist. Zeitgenössische Ergänzungen können höchstens in kleinem Umfang stattgefunden haben, denn sonst würden die auf S. 32ff rekonstruierten Kol.n des Urtextes (die ja Schabakas Schreibern so nicht mehr vorlagen), nicht mehr so gut zusammen passen, wie sie es tun.

³¹ Geschrieben wie *śrr*. Graphisches *rr* für *pḥr* ist spät (und besonders ptolemäisch) die übliche Schreibung. Die *sgm.jn.f*-Form kennzeichnet das Abschreiben als (vorangestellte) notwendige Folge des Fundes.

³² Sinngemäß ist sicher „es“ zu ergänzen, wie die früheren Bearbeiter es auch getan haben. Die Grammatik bleibt unklar (ich glaube nicht, daß ein *św* einfach übersehen werden konnte).

³³ Eine andere mögliche Übersetzung wäre: „Er (der König) ‚macht‘ einen mit ewigem Leben Beschenkten“ (d. h. er übernimmt die Rolle eines solchen) (Hinweis von J. Quack). Ich halte dies für grammatisch überkompliziert, will aber die Möglichkeit nicht von der Hand weisen. Für den inhaltlichen Kontext ergeben sich keine Konsequenzen.

³⁴ BM, Nr. 756 im Guide 1909.

Der Auffindungsbericht verkündet die Taten König Schabakas *für* Ptah, während der Haupttext die Taten des Gottes selbst beschreibt. Beide bilden eine funktionale Einheit im Kontext des Tempels, wo das Denkmal aufgestellt war (vgl. auch S. 22). Nun wird auch klar, warum Zeile B gegenläufig zum Haupttext von links nach rechts geschrieben ist: Es handelt sich um die kanonische Anordnung aller Tempeltexte, in denen der König dem Gott gegenübertritt.

Der klassische Fall ist die Opferszene:

Die Reden des Königs, aber auch alle anderen Textteile, die sich auf ihn beziehen - Namen, Epitheta, Schutzformel, Handlungen etc. - sind auch in der Schrift auf ihn hin ausgerichtet, d. h. die Schriftrichtung läuft von ihm weg und die Hieroglyphen blicken ihn an (dabei gehört die Überschrift der Szene in aller Regel ebenfalls zum Bestand des Königs). Dagegen sind die Textteile, die sich auf den Gott beziehen, auch auf diesen orientiert (dazu gehören auch auf ihn bezogene Texte, z. B. vom König vorgetragene Hymnen). Ich will hier nicht annehmen, daß im baulichen Kontext Darstellungen des Königs und des Gottes links und rechts des DMT angebracht waren. Die Gesamtkomposition ist jedoch klar in einen „königlichen“ und einen „göttlichen“ Teil gegliedert. Somit ist die Schriftrichtung von Zeile B durch allgemein gültige Regeln diktiert. *Sie ist durchaus nicht außergewöhnlich und kann nicht als Argument für eine retrograde Schreibung des Haupttextes (oder anderer Besonderheiten) dienen.* Im Gegenteil macht sie eine *andere* Ausrichtung des Haupttextes wahrscheinlich.

Osiris in Memphis Kol.n 1-3

3 ⁽⁶²⁾	2 ⁽⁶³⁾	← 1 ⁽⁶⁴⁾
<i>n wnt</i> <i>ωśjr</i> <i>mḥj.f ḥr mw.f.</i> <i>mꜣꜣ<t> ꜣś.t nb.t-ḥw.t</i> <i>ptr.śn św</i> <i>mnḥ.śn jm.f</i> <i>ωḍ ḥrw</i> <i>n ꜣś.t nb.t-ḥw.t</i> <i>m ḍd</i> <i>nḍr.śn m ωśjr</i> <i>ḥwj.sn mḥ.f</i>	<i>pḥr.śn</i> <i>tp r tr</i> <i>św</i> <i>śpr.śn św r tꜣ</i> <i>ꜥk.f śbḥ.t štꜣ.t</i> <i>m ḍsrw nb.w</i> <i>nḥḥ</i> <i>r nmt.t</i> <i>ωbn m ꜥḥ.t</i> <i>m mṯn.wt rꜥ</i> <i>m ś.t wr.t</i>	<i>ḥnm.f m śtp-sꜣ,</i> <i>śnśn.f jr³⁵ nṯrw</i> <i>tꜣtnn-ptḥ nb rnp.wt.</i> <i>św ḥpr ωśjr m tꜣ</i> <i>m ḥw.t-ḥtjj</i> <i>m ḡś mḥtj³⁶</i> <i>n tꜣ pn spr.f r.f,</i> <i>sꜣ.f ḥrw ḥꜥ m nṯswt</i> <i>ḥꜥ m bḥtj</i> <i>m ḥnw ꜥ ḥt.f(?) ωśjr</i> <i>ḥn^(ꜥ)</i> <i>nṯr.w tpj.w-ꜥ.f</i> <i>jmj.w ḥt.f</i>

Die **Kolumne 1** soll hier ausführlich behandelt werden, da ihr als erste (rechts nach links) bzw. letzte (links nach rechts) besondere Bedeutung zufällt.

- *Links nach rechts:*

In dieser Richtung muß das *f* in *ḥnm.f* sich auf eine zuvor genannte Person beziehen. In Kol. 2 gelangt der zuvor ertrunkene und aus dem Wasser gezogene Osiris in die Unterwelt (das geheime Tor), die Domäne des Re (Lichtberg etc.) „auf dem großen Thron“ (= Memphis?). Das *f* kann also entweder den zuletzt genannten Re oder (wahrscheinlicher) den Hauptakteur Osiris (so auch Junker) meinen. Die Kol. 1 schließt dann wie folgt an:

(2) ... er kam an ... zum Gang des Aufgehens am Horizont, auf den Wegen des Re, auf dem „großen Thron“. (1) Er (Osiris) vereinigte sich (dort) mit dem Hofstaat, er verbrüdete sich mit³⁷ den Göttern des Tatenen-Ptah, des Herrn der Jahre. So kam Osiris in die Erde in der Königsburg³⁸ (Memphis) auf der Nordseite³⁹ dieses Landes, zu dem er gelangt war, (während) sein Sohn Horus erschien als oberäg. König, erschien als unteräg. König, im Arm des Vaters Osiris mit den Göttern vor ihm und denen nach/hinter ihm.

Hier wird der Himmelsaufstieg des Osiris beschrieben. Doch wenn Osiris wieder in der Oberwelt „aufgeht“, hat das eigentlich nichts mit Ptah, dessen Göttern oder mit Memphis zu tun. Warum sollte Osiris ausgerechnet im Ptahtempel in Memphis wiedererscheinen, zu dem er sonst keinerlei Beziehung hat - außer über Ptah-Sokar-Osiris, der aber weder mit dem Tempel noch mit dem Himmelsaufstieg zu tun hat, im Gegenteil: in ihm verbindet sich der chthonische Aspekt der drei Götter. Freilich geht es im DMT um die Überhöhung der Stadt Memphis, doch greift es zu diesem Zweck überall sonst auf vorhandene (wenn auch zum Teil selten belegte) oder zumindest auf im Rahmen des mythischen Bezugssystems schlüssige Vorstellungen zurück.

³⁵ Deutlich , nicht (Breasted)! Die Pupille ist zu sehen und der Umriß hat die typische asymmetrische Form.

³⁶ Wie *mḥtt* geschrieben (Schriftspiel mit Dual).

³⁷ ≈ *(j)r*. Die Konstruktion *śnśn-f (pw) jr w nṯr.w* (S. 23) ist *nicht* möglich, da sich Tatenen nicht anschließen ließe.

³⁸ Zur Lesung und Übersetzung der Zeichengruppe mit *ḥw.t-ḥtjj* - „Königsburg“ vgl. die vorbildliche Untersuchung von Sethe, Dramatische Texte, S.41f. Es handelt sich eindeutig um einen *memphitischen* Ort.

³⁹ Junker übersetzt ab hier: „...Nordseite dieses Ortes, zu dem er gelangt war. Sein Sohn Horus aber erschien als König von Ägypten in den Armen seines Vaters Osiris, so wie die Götter vor ihm und nach ihm“.

Zudem wird Osiris in Kol. 1 ausdrücklich *begraben* (*hpr m t3*)! Sein Wieder-„aufgang“ und seine Himmelfahrt können erst *danach* folgen.

Ein weiteres Problem ist weniger offensichtlich, wird aber bei näherer Betrachtung klar: Die Hauptperson im DMT ist (unabhängig von der Leserichtung) eindeutig Ptah, das eigentliche Anliegen des Textes sind Ptah und seine Stadt Memphis. Osiris tritt an dieser Stelle vor allem deshalb auf, weil er *in Memphis* aus dem Wasser gezogen und begraben wurde, wie ja auch ausdrücklich betont wird. Aber nachdem der Text endlich die Überleitung von der Osirisgeschichte zu Memphis und Ptah hergestellt hat, schließt er nicht mit dessen Lob, sondern kehrt noch einmal zu Osiris und Horus zurück. Und dies geschieht ohne Not: das Begräbnis des Osiris und die folgende Herrschaft des Horus hätte man einfacher und logischer direkt an die Geschichte vom Ertrinken und Auffischen anschließen können.

- *Rechts nach links*:

In diesem Fall beginnt der Text mit *hnm.f m stp-s?*... Das *f* steht also *ohne direkten Bezug*! Dazu muß gesagt werden, daß bei umgekehrter Leserichtung ein ähnliches Problem auftritt. In diesem Fall beginnt der Text mit Kol. 61. Sie lautet:

pth pn pw m3t m rn wr (t)nn - „Das ist dieser Ptah, der den Königsnamen des Tatenen verleiht⁴⁰“. Ein *pw*-Satz „*XX pn pw*“ - „*das ist dieser XX*“ muß sich (ebenso wie normalerweise *f*) auf etwas zuvor genanntes beziehen⁴¹.

Wir haben also zwei potentielle „Anfänge“ vor uns, die beide mit einem Problem behaftet sind. In Kol. 61 läßt sich dieses Problem, soweit ich sehe, nicht auflösen. Selbst *wenn* es eine einfache Erklärung für *pth pn pw gäbe*, wäre dies kein zwingender Beweis für den Anfang in Kol. 61 - zunächst wäre zu prüfen, ob nicht für das *f* in Kol. 1 eine gleich gute Erklärung existiert.

In Kol. 1. beginnt der Text mit einem *pronominalen sdm.f*.

Es ist eine gängige Praxis, einen Text über eine Gottheit *nicht* mit deren Namen zu beginnen, sondern mit einigen ehrenden Epitheta. Im gleichen Sinne können (seltener) auch Aussagesätze mit Pronomen gebraucht werden, so z. B. „*Du* gehst schön auf / unter“ am Anfang von Sonneten. Üblich ist dabei die *zweite Person*, die dritte ist eher selten. Dies ist auch zu erwarten, denn das „*Du*“ bezeichnet in einer gegebenen Gesprächssituation eine eindeutige Person, d. h. die zweite Person ist *referentiell* und *spezifisch*. Für Pronomen der dritten Person gilt das nicht, d. h. sie ist *unspezifisch* und *nicht referentiell*⁴².

Das heißt jedoch nicht, daß diese Regel keine Ausnahmen haben kann. Es gibt tatsächlich (seltene) Belege für initiale pronominale Ausdrücke der 3. Person in solchen Texten, so etwa⁴³:

Eulogien auf Sesostri III Kahun Papyri, Text 4 ⁴⁴	<i>jj.n.f n.n, t3j.f t3-šm^cw, hnm.n.šhmt j m tp.f</i>	ER kam zu uns, auf daß er Oberäg. erobert, die Doppelkr. vereinte sich mit seinem Kopf
Leidener Amunshymnus, 60. Lied Pap. Leiden I 350 ⁴⁶	<i>š3wj⁴⁵ t3-šm^c mj t3-mhj, t3j.f št w^c j m p3j.f nht t3š.f nht.tw...</i>	Zu IHM gehört das südliche und nördliche Land, indem er allein es erobert mit seiner Kraft. Seine Grenze ist stark...

⁴⁰ Wohl nicht „der mit ‚großem Namen‘ Tatenen genannt wird“ - vgl. dazu S. 122f, 160.

⁴¹ Es ist eher unwahrscheinlich, daß vor *pth pn pw* noch Text zu ergänzen ist, vgl. dazu S. 157f.

⁴² Dies sind relative Eigenschaften: ein Pronomen zweiter Person ist weniger referentiell/spezifisch als ein Substantiv oder Eigennamen, aber *mehr* als ein Pronomen dritter Person.

⁴³ Manche Texte beginnen auch mit einer oft langen Reihe partizipialer Ausdrücke, deren nominaler Bezug erst spät „nachgereicht“ wird. Bekanntestes Beispiel ist wohl die Lehre des Amenemope. Grammatisch sind sie nicht verwandt, doch bleiben sie bis zur Nennung des Bezugsworts so unspezifisch wie pronominales *sdm.f* der 3. Person.

⁴⁴ F. Ll. Griffith, Hieratic Pap. from Kahun a. Gurob, London 1898, T. II; Sethe, Lesestücke, S. 67 d; = ÄHG 231.

⁴⁵ WB IV 13, 16.

⁴⁶ A. H. Gardiner, in: ZÄS 42, 1967, S. 26f; = ÄHG 134.

So etwas geschieht nicht ohne Grund. In den beiden Beispielen sind die Texte Teile größerer „Sammlungen“, die sich insgesamt an einen Adressaten wenden (Sesostris III. bzw. Amun). Die Referenz des *f* bzw. des *s3w3j* (*swt*) ergibt sich somit auch aus dem äußeren Kontext und war dem Leser/Hörer bereits geläufig.

Dies trifft auch für das DMT zu.

Der Schabakastein war ja im Original nicht so isoliert, wie er sich heute darstellt. Laut eigener Aussage war er im Tempel von Memphis aufgestellt (und nach Textinhalt und Komposition dürfte sich auch kaum ein anderer Standort annehmen lassen). Damit muß das DMT auch wie ein Tempeltext betrachtet werden, der auf jeden Fall mit den dazu gehörenden Über- und Beischriften sowie (falls vorhanden) Darstellungen eine funktionale Einheit bildet und auch „extern“ praktisch immer Teil einer größeren, auf den Hauptgott des Tempels gerichteten, architektonischen Konstellation ist.

Im DMT schließt der Haupttext direkt an die Einleitung an - den *Auffindungsbericht* (S. 18). Dieser endet mit den Worten:

„... für seinen Vater *Ptah-Ta(tenen)*, er macht ein *dj-^cnh-d.t*“.

Direkt darunter beginnt auf dem Stein der Haupttext mit *hnm.f m stp-s3* ... - „*Er vereint den Hofstaat...*“.

Im Auffindungsbericht wird ein Text (*s3* - „Schriftstück“) eingeführt und metatextuell thematisiert.

Im Folgenden wird dieser Text - der „Haupttext“ - direkt wiedergegeben.

Am Ende von Zeile B könnte man sich einen Doppelpunkt denken. Prolog und Haupttext sind aufeinander bezogen. Das *f* erhält seinen Bezug durch den kontextuellen Rahmen.

Da der Auffindungsbericht ein späterer Zusatz ist, kann man im „Urtext“ vielleicht einen etwas anderen Anfang vermuten, der für die Komposition auf dem DMT leicht modifiziert wurde.

Kol. 1 leitet den Haupttext also mit „ehrenden Aussagen“ über den Gott in Satzform, aber im Sinne von Epitheta, ein, so wie die Beispiele auf S. 21. Im DMT klingen diese „ehrenden Aussagen“ über Ptah auf den ersten Blick seltsam, erklären sich aber aus dem folgenden Text:

ER vereint sich mit dem „Hofstaat“, sich mit ihm verbrüdernd, ist, was die Götter tun:

Tatenen-Ptah, der Herr der Jahre.

Dies sind grundlegende Eigenheiten des Gottes, der in seiner Person die Götter vereint, wie die Kol.n 13 - 16 deutlich vor Augen führen (die acht „Erscheinungsformen“ des Ptah). Dies scheint auch sonst typisch für Ptah zu sein, Pap. Berlin 3048, VIII 8 hat etwa:

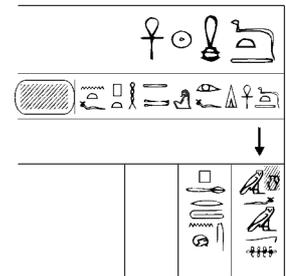
nwh šw m hpr.w.f nfr.w, m rn.f n hpr hpr.w

„Der sich *nwh* (sexuelle Handlung) in seinen schönen Erscheinungsformen, in seinem Namen, *der (sich) verkörpert in Erscheinungsformen*“.

Auch die anderen Listen der Namen des Ptah (vgl. S 98ff) gehören hierher.

Mit dieser Einleitung wird der Text zu einem eindeutig bestimmten Gott in Bezug gesetzt. Werke der expliziten Theologie benötigen (mit seltenen Ausnahmen) durch ihre Thematik zwingend einen solchen Bezug. Eine entsprechende Einleitung wird daher eo ipso zu einem konstitutiven Merkmal dieser Text-„familie“. Für die *Hymnen*, das Hauptmedium der expliziten Theologie, zeigt sich dies in der Voraussetzung: „es muß ein angemessener Bezug zum angeredeten Gott hergestellt werden“ (Jan Assmann⁴⁷). Das DMT ist *kein* Hymnus, sondern eher eine Art theologischer „Traktat“⁴⁸. Seine Einleitung entspricht auch durchaus nicht den Regeln für die Einleitungsformeln der Hymnen. Doch der Zweck ist äquivalent - sie stellt den Bezug des theologischen Textes zur Gottheit her.

Nach dieser Einleitung folgt nun die Osiriserzählung. Sie setzt nicht unvermittelt ein, sondern nennt zuerst den Grund, warum sie hier überhaupt erzählt wird: Osiris ist *in Memphis* begraben.



⁴⁷ ÄHG S. 49 für den Sonnengott. Entsprechende Regeln natürlich auch für andere Gottheiten und Hymnenformen.

⁴⁸ Zum Versuch einer Gattungsbestimmung vgl. S. 299.

Daran anknüpfend wird das Geschehen in extenso berichtet. Die ganze Kol. lautet also übersetzt:
ER vereint den „Hofstaat“, mit ihm verbinden sich die Götter: Tatenen-Ptah, der Herr der Jahre. Es wurde (ja auch) Osiris begraben in der „Königsburg“ (Memphis), in der Nordhälfte des Landes, an dem er „angeschwemmt“ (wörtl. spr - „angekommen“) war, während sein Sohn Horus erscheint als Kg. v. Oberäg., im Arm seines Vaters Osiris (?). erscheint als Kg. v. Unteräg. Mit den Göttern vor ihm (Osiris) und diejenigen hinter ihm...

Zur Wendung *śnśn-f jr.w ntr.ω* - „sich mit ihm vereinigen war es, was die Götter machten“, oder „ihm zjubeln war es, was die Götter machten“⁴⁹ vgl. Gardiner §394. Der Nominalsatz ist hier ohne *pw* gebildet (Gardiner §125). *śnśn* hat direktes Objekt (zum Infinitiv, daher Suffix). *hpr m tʒ* muß hier wohl „begraben werden“ heißen, birgt jedoch Probleme. Unvoreingenommen müßte man nicht „in die Erde gelangen“ übersetzen (die wäre eher *hpr r tʒ*), sondern „aus der Erde entstehen“ (was sich hier, im Begräbniskontext, verbietet) oder „zu Erde werden“ (was auf einen Verwesungsprozeß passen würde, der sich - für Osiris - ebenfalls verbietet).

Zu „im Arm“ sei verwiesen auf Jan Assmann⁵⁰, der dieses Motiv ausführlich behandelt und mit der Umarmung von Osiris und Re in der Unterwelt verbindet⁵¹. Allerdings lautet die kanonische Form dieses Topos: *m^c.ωj jt.f* - in den *beiden* Armen seines Vaters“. Im DMT steht nur *c jt.f* - „Arm seines Vaters(?)“. Grundsätzlich ist sicher das gängige Motiv der Umarmung gemeint, doch dürfte die Variante mit nur einem Arm eine Bedeutungsnuance haben, die sich dem heutigen Leser entzieht.

Die „Götter vor und hinter Osiris“ sind natürlich *Isis und Nephtys* mit ihrem Gefolge, die ihn wie üblich schützend umgeben - besser könnte man die häufig abgebildete Konstellation gar nicht beschreiben. Die beiden Göttinnen spielen im Folgenden eine tragende Rolle. Nichts spricht für die Deutung früherer Bearbeiter, daß es sich um die königlichen Vorgänger und Nachfolger des Osiris handeln könnte. „Vor und hinter“ - *tp^c* (oder *m-bʒh*) und *m-ht* - sind ein häufig verwendetes Paar. „Die vor und hinter Gott NN (meist Re)“ sind die ihn *räumlich* Umgebenden, d. h. sein Gefolge, bzw. genauer „seine Vorhut und sein Gefolge“, was der Kontext in fast allen Fällen klar zeigt, so z. B. ganz eindeutig bei Re im Pfortenbuch (3. Stunde, oberes Register):

ntj jmj.ω-bʒh.f ht.ω.f śnω.t, nđ.sn hr.f - Die vor ihm und die hinter ihm, der Hofstaat, sie loben ihn.

Oder Horus (Edfou I, S. 15-16, Text 42): *ntr.ω tp^c.ω.k jmj.ω-ht.k, pśđ.t jtr.t n hm.k* - Die Götter vor dir und hinter dir, die Neunheit zu Seiten deiner Majestät.

Im Sethostempel von Kurna⁵² steht: *jnd hr.k r^c r^c-nb! htp.k n sʒ-r^c* (Sethos), *htp.k n pśđ.t.f n ntr.ω tp^c.f n ntr.ω jmj.ω-ht.f*. - *Gruß dir, Re, jeden Tag! Mögest du zufrieden sein mit dem Sonnensohn Sethos, mit seiner Neunheit der Götter vor ihm und nach ihm.* Man denkt unwillkürlich an die königlichen Vorgänger und Nachfolger des Sethos. Doch dann fährt der Text fort: *jwt.sn n.f śđm.sn n.f jr.t.sn ωđ.f nfr* - *Sie kommen zu ihm, sie hören auf ihn, sie führen seinen Befehl gut aus*“. Also doch auch hier ein göttlicher „Hofstaat“, der den verstorbenen Sethos umgibt (räumlich „um“, nicht zeitlich „vor und nach“). Jan Assmann hat diese (hier wegen ihrer Prägnanz ausgewählten) Stellen und noch weitere in MÄS 19, (S. 135ff) untersucht und ist zum gleichen Ergebnis gekommen (das er zudem auch linguistisch untermauern konnte). Die zuweilen belegten „Götter-Vorfahren“ (*tpj.ω^c*) gehen nach seiner Untersuchung auf eine sekundäre Umdeutung der räumlichen Konstellation zurück (diesen „Vorfahren“ stehen auch keine zeitlichen „Götter-Nachfahren“ gegenüber, sondern noch immer ein räumliches „Gefolge“).

⁴⁹ *śnśn* - „verbrütern“ hat i. d. R. nicht die Nase als Det.

⁵⁰ Liturgische Lieder, MÄS 19, 1969, S. 103-105.

⁵¹ Auch die Umarmung des Osiris durch den König (in der Rolle d. Sohnes beim Begräbnis) dient der Legitimation u. steht (beim Begräbnis des Vorgängers) in direktem Kontext der Thronbesteigung. Indem er Horus umarmt bestätigt Osiris diese Geste: Grabk. Tutanchamun; Sethos I Raum N Pfeiler, Belzoni in: Hornung, Tal der Könige, S. 187.

⁵² Meines Wissens nur veröffentlicht bei: F.Champollion, *Monuments de l’Egypte et de la Nubie: notices descriptives aux manuscrits autographes rédigés sur les lieux I*, Paris 1844, S. 701 (= Raum III bei Porter-Moss).

„Vor und hinter *Osiris* (NN)“ stehen in der Regel (wie zu erwarten) Isis und Nephtys, so in Pyr. § 1089 und 2098: *jš.t tp-^c.f nb.t-ḥw.t m ḥt.f* (bzw. *-k*), daneben auch andere Schutzgötter: Schu und Tefnut (§ 1066) oder Neith und Selket (§1375). Gerade für Osiris ist diese Konstellation typisch - eine Schwester steht zu seinen Häupten, eine zu seinen Füßen. In allen Texten aus dem Umfeld des Osirismythos wird diese Situation in unzähligen Varianten geschildert - der tote Osiris ist der Bedrohung durch die Bande des Seth ausgesetzt und wird von Isis, Nephtys und oft noch weiteren Göttern (die das DMT mit seiner Formulierung *ntr.ω* ausdrücklich mit einbezieht) schützend umringt. Jede andere Lesung der Stelle wäre abwegig und weit hergeholt. Zudem wird offenbar die Beschreibung dieser Konstellation in Kol. 2 mit *phr.sn* fortgesetzt. *phr* ist der terminus technicus für „schützendes Umgeben“ (auch intransitiv), ob es sich nun um die Mehenschlange des Re oder die Umwallungsmauer des Tempels handelt. In TB 151 ist die Konstellation der Beschützer *um Osiris herum* besonders eindrücklich dargestellt⁵³. Isis und Nephtys nehmen auch hier wieder die prominentesten Plätze ein, daneben die Horussöhne, Bas und Uschebtis, sowie die „magischen“ (apotropäischen) Ziegel. Hier sagt Nephtys: „Ich habe *umfassen* (*phr.n.j*) meinen Bruder Osiris (NN). Ich bin gekommen, daß ich dein Schutz sei, dein Schutz ist um dich herum in Ewigkeit, in Ewigkeit“.

Kol. 2:

phr.sn tp r tr šw špr.sn šw r t3 'k.f šbh.t št3.t m ḡsrw nb.ω nhḥ

phr.sn tp-r tr kann heißen „Sie wendeten den Kopf zur (rechten) Zeit“ oder „Sie wendeten/ umringten zur (rechten) Zeit“ - im zweiten Fall wird die Wendung „zur (rechten) Zeit“ mit der Präposition (*r*-) *tp* gebildet (WB V 314, 16).

Die erste Möglichkeit bietet logische Probleme: liest man von links nach rechts, so wenden „sie“ (ob Isis und Nephtys?) rechtzeitig den Kopf, aber erst, *nachdem* sie Osiris aus dem Wasser gezogen haben (vgl. S. 28f). Dies sagen Junker und Sethe auch ausdrücklich, vgl. Polit. Lehre S. 40 (unter „Zeile 20b“). Dort wird sogar die Emendation eines ganzen Satzes vorgeschlagen. Liest man von rechts nach links, so wenden die Götter „vor und hinter Osiris“ den Kopf ohne jeden Grund (der ertrunkene Osiris ist jedenfalls noch eine Kol. entfernt).

Die zweite Möglichkeit (*tp*⁵⁴ = Präp.) läßt sich dagegen problemlos an Kol. 1 anschließen:

Kol. 1 *Osiris (ist) mit den Göttern vor ihm und denjenigen hinter ihm (=Isis und Nephtys mit ihrem Gefolge)*, Kol. 2 *sie umfassen (ihn) zur rechten Zeit*.

phr - „umgeben, umkreisen“ wird sehr häufig intransitiv gebraucht. Naturgemäß eignet sich für intransitives *phr* meist die Übersetzung „umherlaufen“, doch im Ägyptischen gibt es keinen Unterschied zwischen diesen Begriffen. Für den Ägypter ist derselbe Begriff *phr* ganz allgemein eine kreisförmige Bewegung „(um etwas) herumlaufen“, „(etwas) umgeben / umfassen“ und „(im Kreis) umherlaufen“. Wenn es ein Objekt hat, dann drückt dieses den umkreisten Gegenstand aus, das Objekt ist aber grammatisch nicht notwendig. Hier liegt die Betonung auf der „schützend umfassen“ Tätigkeit von Isis und Nephtys, nicht auf dem (selbstverständlichen) Objekt Osiris.

⁵³ Auch die im Spruchtitel genannte Mumienmaske *tp sšt3* - „verhüllender Kopf“ hat natürlich Schutzfunktion.

⁵⁴ Eigentlich steht *tp r tr*.

tp kommt als zusammengesetzte Präposition *r-tp* vor, und zwar sowohl als *gerichtete* Bewegung „auf hinauf“, als auch, wie einfaches *tp*, stationär „auf befindlich“. *tr* im Sinne von „zur rechten Zeit“ kann sowohl mit *r* als auch mit *tp* gebildet werden (seltener *m* oder *n*). Daher lag die Kombination *r-tp* wohl nahe.

Beispiele für *r-tp tr*: Urk. VIII 29b/c: *nhḥ m mšrw, ḥwnw-rnpt r-tp tr.ω* - Ein Greis am Abend, ein Jüngling an Jahren zu den rechten Zeiten (*tr* hat oft auch eine Konnotation der Regelmäßigkeit).

Edfou I 329 (Der König bringt die Gaue vor den Gott): *jr.n.j ḥb(ω).sn r-tp tr.sn* - Ich habe dir ihre (der Gaue) Feste gebracht, zu ihren rechten Zeiten. Für die heiligen Feste der Gaue ist die „rechte Zeit“ natürlich besonders wichtig. Daher auch die sog. *tp-trw*-Feste, die regelmäßig jährlich zu einer bestimmten Zeit stattfinden (im Gegensatz zu den monatlichen *ḥbw nw p.t*, vgl. A. Spalinger, *The Private Feast Lists of Ancient Egypt*, in: *ÄgAb* 57, S. 1-4, Hinweis von J. Quack). Im vorliegenden Beispiel (wie auch im DMT) können diese Feste übrigens nicht gemeint sein, sonst wäre die Rede von „ihren *ḥb*-Festen, entsprechend ihren *tp-tr.ω*-Festen“. Das scheinbare *tp r* im DMT ist nur eine graphische Umstellung, um die Quadrate besser auszufüllen (*tp* neben *š*).

phr im Sinne von „jemanden schützend umfassen“ ist gut belegt als Tätigkeit des Schlangengottes Mehen, des Leibwächters des Sonnengottes. Auch in diesem Zusammenhang kommt *phr* ohne explizit genanntes Objekt vor („logisches“ Objekt ist natürlich immer Re)⁵⁵.

phr - „schützend umgeben“ ist die beste Beschreibung für die Tätigkeit der Schutzgötter des Osiris. „Zur (rechten) Zeit“ bezieht sich auf die Zeit, in der Osiris dieses Schutzes bedarf, die Zeit der Totenklagen und der Gefährdung durch die Rotte des Seth, d. h. die 70 Tage seiner Balsamierung. **Diese Zeit beginnt mit dem Auffischen und endet mit Begräbnis und Eingang in die Unterwelt** (als König), die dann auch konsequent im nächsten Abschnitt folgen (mit *św* - „und so / und dann“): *św śpr.śn św r tʔ ʿk.f śbh.t štʔ.t*

Danach wird mit *św* eine neue Sinneinheit eingeleitet, die aber auf das vorher Gesagte Bezug nimmt - die Begründung, *warum* Osiris gerade hier in Memphis „in der Erde ist“:

Sie standen ihm bei (wörtl. „kamen zu ihm“), *zum Land, indem er (dort) eintrat in die „geheimen Tore“ ...*

śpr.śn św r tʔ kann nicht, wie bisher üblich⁵⁶, mit „sie brachten ihn an Land“ übersetzt werden. *śpr* bedeutet immer „erreichen, kommen“, nicht „bringen, kommen lassen“. Es „kommt“ stets das Subjekt selbst. Wenn *śpr* ein Objekt hat, dann bezeichnet dieses den erreichten Ort oder die Person, *zu* der man kommt. Dabei kann *śpr* weitergehende Bedeutungen erlangen: sich an jemanden wenden, ihn bitten, Beschwerde einlegen, beten, jemanden angreifen. In Kol. 2 muß man wohl eine Nuance von „zu Hilfe kommen“ mitlesen. Das *r tʔ* scheint danach etwas verloren zu stehen. Das „Land“ wird jedoch im Folgenden näher spezifiziert: es ist dort, wo Osiris begraben wird („die Unterwelt erreicht“), d. h. Memphis.

Die „geheimen Tore“ sind die übliche Bezeichnung für die Tore in der Unterwelt.

Der allgemeine Sinn ist klar: der gerade begrabene Osiris tritt nun in die Duat ein. Im Detail ist der Satz jedoch befremdlich. Scheinbar ist zu lesen:

* *er trat ein in die geheimen Tore in der Heiligkeit der Herren der Ewigkeit.*

Zunächst muß gesagt werden, daß die Lesung „in die geheimen Tore...“ nicht so eindeutig ist, wie sie zunächst scheint. *śbh.t* - „Tor“ wird, gerade im Pfortenbuch⁵⁷, recht oft mit den Pluralstrichen geschrieben und dann auch grammatisch als Plural behandelt, d. h. davon abhängige Adjektive etc. werden ebenfalls in den Plural gesetzt, gemeint ist aber das einzelne Tor. Vielleicht ist die Tür hier als Summe vieler an sich eigenständiger Einzelteile gedacht, ähnlich wie gegen Ende von TB 125. Es muß also heißen: „am geheimen Tor“. Auch der folgende Plural *ḏśr.ω* kann dann (abgesehen von dem *m*) noch zum Tor gehören.

ʿk m ḏsrω ist ein fester Ausdruck (nicht im WB) und gut belegt⁵⁸. Er wird immer selbständig gebraucht. Man „tritt ein in Reinheit⁵⁹“, d. h. indem man *selbst rein ist* (z. B. in den Tempel), nicht „in die Reinheit jemandes (anderen)“, was ja auch inhaltlich keinen Sinn ergäbe.

Hier liegt auf jeden Fall ein Fehler vor:

- Entweder gehört das *m* nicht hierher,

- oder es muß *ʿk.f... m ḏśr* heißen, im Singular und ohne Verbindung mit den *nb.ω nhḥ*.

Die erste Möglichkeit ist wahrscheinlicher. Es läßt sich leicht nachvollziehen, daß der Schreiber beim Anblick des Satzes *ʿk.f śbh.ωt štʔ.ωt ḏśr.ωt* an die gebräuchliche Wendung

ʿk NN Ort m ḏśr

dachte und das vermeintlich fehlende *m* ergänzte.

⁵⁵ Mit Objekt: Pyr § 1866; Mariette, Dendera II 44 r; ibid III73 a. Ohne explizites Obj.: ibid. IV 3, CT752, 759.

⁵⁶ In der Leserichtung l→r folgt *phr.śn tp r tr, św śpr.śn św r tʔ* direkt auf die „Auffindungslegende“ in Kol. 3 (allerdings wurde Osiris dort bereits „gerettet“). Dazu scheint „sie brachten ihn an Land“ inhaltlich so gut zu passen, daß die Bearbeiter die lexikalische Unmöglichkeit gar nicht bemerkten.

⁵⁷ Z. B. Hornung, Pfortenbuch (AeH 7, 1979), S. 297 links (8. Pforte); S. 354 rechts; S. 395 links oben (12. Pforte).

⁵⁸ Mariette, Dendera I 42 b; ibid II 65 b; ibid III 67 a; J. Dümichen, Altäg. Tempelinschriften 2, Leipzig 1867, T. 3.

⁵⁹ I. d. R. wohl weniger die kultische Reinheit, sondern eher die freie „Eintrittserlaubnis“. WB V 609, 12, *ḏsr* im Sinn von „offen, frei“ (einen Platz/Weg für den Gott/Toten „frei machen“ von der Menge).

Diese Problematik besteht übrigens genauso in der anderen Leserichtung. Junker übersetzt „Er trat ein in die geheimen Tore in der Herrlichkeit der Herren der Ewigkeit“, ohne zu erklären, was für Tore das sein sollen oder wie man „in der Herrlichkeit“ ankommen kann.

Eigentlich gemeint war also wohl:

ḳ.f śbh.wt št3.wt ḡsr.wt -

Er kam an am *Geheimen Heiligen Tor*.

Dies ist nicht einfach eine besonders eindringliche Umschreibung irgend eines Tores in der Unterwelt, gemeint ist ein ganz bestimmtes Tor:

Die neunte Pforte im Pfortenbuch.

Sie wird in allen Versionen *śbh.wt št3.wt ḡsr.wt* genannt⁶⁰ und im Plural geschrieben. Selbst die Torhieroglyphe sieht aus wie auf dem DMT (dieses Zeichen variiert im Pfortenbuch stark und ist für jedes Tor signifikant). Auf dem Alabastersarkophag Sethos' I entspricht sogar die gesamte Schreibung der neunten Pforte der des DMT, einschließlich der ungewöhnlichen Variante von *ḡsr* (mit dem Löwen), die sonst im Pfortenbuch niemals vorkommt (auch nicht auf dem Sarkophag). Warum kommt Osiris nun gerade an der *neunten* Unterweltpforte an? Die Antwort ist erstaunlich einfach: Die Tore öffnen sich stets zur vorigen Stunde hin, das neunte Tor gehört also zur neunten Stunde. Und in der neunten Stunde des Pfortenbuches schwimmen die Ertrunkenen im Wasser. Da Osiris im DMT *ertrunken* ist, hat er seinen Platz in der neunten Stunde.

Wer sind nun die „Herren der Ewigkeit“? Obwohl dieser - ja sehr allgemeine - Ausdruck auch von verschiedenen Göttern gebraucht werden kann, bezeichnet er bei weitem am häufigsten die Gesamtheit der verklärten Verstorbenen in der Unterwelt. Durch diesen Genitiv wird das *Geheime Heilige Tor* noch einmal als ein Tor *für Tote* beschrieben, was aus dem Namen allein ja nicht so deutlich hervorgeht. Osiris ist *in der Unterwelt* angekommen⁶¹.

⁶⁰ NB! Gemeint ist hier der Tornamen, wie er in der „Beischrift davor“ (Hornung, Pfortenbuch) genannt wird.

⁶¹ Die *nb.w nḥḥ* = „die Verstorbenen“ sind freilich nicht unbekannt. Sie sind jedoch im WB noch nicht aufgeführt (dort nur Götter), und soweit ich weiß, gibt es auch keinen neueren Beitrag, der für diese Lesung den Nachweis führt. Aus diesem Grund gebe ich hier eine kleine Zusammenstellung mir bekannter Belege. Einige Stellen legen eher eine eingeschränkte Bedeutung nahe, nämlich die verstorbenen *Könige*. Für Osiris im DMT tut dieser Unterschied nichts zur Sache.

TT 106, Paser: „ein schönes Begräbnis in der Nekropole. [j]w [ś3]ḥ.w in der Nekropole neben den Herren der Ewigkeit“; *ibid*: „Sie (die Maat) läßt mich den Platz des Gerechten (*m3.tj*) einnehmen an der Seite der Herren der Ewigkeit, mein Ba geht heraus...“; *ibid*: „indem mein Leichnam besteht und in ihr (der Nekropole) ruht, neben den Herren der Ewigkeit“; *ibid*: „Sie (Hathor) gebe, daß mein Ba ruht in der Nekropole, neben den Herren der Ewigkeit“, Quelle: Heidelberger Ramessiden-Projekt, Archiv im Ägyptologischen Institut der Universität; Publikation durch K. Seyfried geplant.

TB Naville, Spruch 17, 45: „(Der Tote ist) der *jm3ḥ* unter den Herren der Ewigkeit“.

Lehre für Merikare 56 / 57: „Wer es (das Totenreich) erreicht, ohne daß er gesündigt hat, er wird dort sein wie ein Gott, frei schreitend wie die Herren der Ewigkeit“.

Pap. Harris, I 57 / 4: „Was die Herren der Ewigkeit (*ḡt!*) essen, ist hinter ihnen“.

TT 84, Iamunedjeh: „Möge euer Herz *wḡ3* sein, ihr Herren der Ewigkeit, ihr Verklärten (*ḥ.w*) [in der] Nekropole“, bei: Mem. Miss. V, S. 359, 8 (vgl. auch Vorbericht in MDAIK 53, S. 57).

TT 50, Neferhotep, Harfnerlied: „May it be put in the heart of him who has a burial, Lands on the shore thereafter. (3) O divine father, what is thy good fortune, That thou art united to the lords of eternity!“ (*ḥnm.k nb.w nḥḥ*), bei: M. Lichtheim, The Songs of the Harpers, in: JEA 4, 1945, S. 198.

TT 359, Inihiericha, Der Grabherr räuchert vor zwei Reihen verstorbener Könige, Überschrift: „Räuchern vor den Herren der Ewigkeit“, bei LD Abt. III, T. 2d.

TT 78, Haremhab, Jenseitsgericht: Euer Herz sei *w(ḡ)3*: „ihr Herren der Ewigkeit (und) trefflichen Verklärten (*ḥ.w mnḥ.w*) der Nekropole“, bei: A. & A. Brack, Das Grab des Haremheb, AV 35, 1980, T. 88.

r nmt.t wbn m ʒh.t, m mʒn.wt r^c, m ś.t wr.t

r nmt.t XX wird besonders gern verwendet, wenn eine bestimmte *Qualität* des Gehens beschrieben werden soll. Das „Gehen“ kann auch im übertragenen Sinn gemeint sein:

r nmt.t NN - „gemäß dem Weg des NN“ (entweder in seiner Begleitung oder nach seiner „Gangart“), z. B. wechseln die *Zeiten r nmt.t r^c* - „gemäß dem Lauf der Sonne“.

(Ein guter Sohn,) *jr.n jb.f r nmt.t.f* - „sein Herz handelt nach seinem (= des Vaters) Weg“⁶².

Aber auch mit Abstrakta:

(... diese Göttin geht in Frieden) *r nmt.t mʒ^c-hrw* - „gemäß dem Lauf der Rechtfertigung“⁶³.

Der *nmt.t* - „Gang“ kann durch Adjektive näher qualifiziert werden, meist wird von einem Gott oder König gesagt, daß er schnell, groß, stark ist *n nmt.t* - „an Gang“.

r nmt.t wbn m ʒh.t dürfte daher eine Umschreibung des *ʕ* - „Eintretens“ des Osiris sein:

Er kam an am Tor XX entsprechend dem Gang des Aufgehens am Horizont.

bzw: ... *dem Gang eines (dessen?)⁶⁴, der am Horizont aufgeht.*

wbn - „aufgehen, erscheinen“ ist ein Verb der Bewegung. Osiris kommt in der Unterwelt an, doch seine Bewegung führt schon in Richtung Sonnenaufgang. Das Motiv ist hier der Himmelsaufstieg des Osiris zu Re (nicht die geläufigere zyklische Vereinigung beim nächtlichen Herabstieg des Re). Die folgende adv. Ergänzung *hr mʒn.wt r^c* - „auf den Wegen des Re“ bestätigt dies.

ś.t wr.t ist wahrscheinlich ein Name für den Tempel von Memphis - es handelt sich allerdings um einen Hapax. Ursprünglich der Thronszitz bzw. der Sockel zum Absetzen der Götterbarke, bezeichnet *ś.t wr.t* nach der 18. Dyn. das „Heiligtum“ im sehr allgemeinen Sinn⁶⁵. Es kann sich auf das Allerheiligste, aber auch auf den ganzen Tempel beziehen. *ś.t wr.t* wird offenbar besonders gern im Zusammenhang mit Ptah gebraucht⁶⁶. Das Begräbnis in der Nekropole im DMT = das Ankommen in der Unterwelt fände dann in *Memphis* statt (und nur deshalb wird es ja wohl erwähnt).

m ś.t wr.t - „in Memphis“ am Ende von Kol. 2 bezieht sich auf den zuvor geschilderten Vorgang: Osiris' *Begräbnis* und Unterweltsfahrt (die freilich gleich zum Himmelsaufstieg überleitet).

NB! Es ist sehr wahrscheinlich, aber nicht zwingend gesichert, daß *ś.t wr.t* hier für Memphis steht. Ansonsten muß man wohl annehmen, daß Osiris nach seinem Tod den „großen Thron“ als Herrscher der Unterwelt einnimmt.

⁶² Pap. Prisse 19, 6.

⁶³ Mariette, Dendera IV 1a.

⁶⁴ Es ist unwahrscheinlich, daß *wbn m ʒh.t* hier direkt als eine Bezeichnung für Re zu verstehen ist. Freilich ist diese Wendung für Re gut belegt, sie kann jedoch nicht den Namen ersetzen, sondern steht immer neben dem explizit genannten *r^c* - vor allem in der geläufigen Wendung *NN erscheint mj r^c wbn.f m ʒh.t* - „wie Re, wenn er am Horizont aufgeht“.

⁶⁵ P. Spencer, *The Egyptian Temple - A Lexicographical Study*, London 1984, S. 108 ff.

⁶⁶ Als Beispiel hier nur die Belege für *hrj ś.t wr.t* als Götterbeiname nach dem digitalen Zettelarchiv des WB: Am häufigsten ist Ptah mit etwa 40 Belegen, gefolgt von Amun, Min und Horus mit je etwa 30 Belegen, Haroëris mit etwa 20, sowie Chons, Hathor und Mut mit etwa 10 Belegen.

ś.t wr.t als Bezeichnung eines Tempels ist bei weitem am häufigsten für Edfu belegt (ca. 150 Stellen), allerdings stammen die meisten Belege aus Edfu selbst. In Priestertiteln mit *ś.t wr.t* (*hm-ntr m ś.t wr.t* NN etc.) ist wiederum Ptah bei weitem der häufigste Gott.

Kol. 3:

n wnt

*ωśjr mhj.f hr mw.f. m33{.t} 3ś.t nb.t-ḥw.t ptr.śn św mnḥ.śn jm.f wd hrw n 3ś.t nb.t-ḥw.t
m ḡdj! ndr.śn m ωśjr ḥwj.sn mhj.f.*

Nun wird es spannend: Osiris treibt im Wasser und wird von Isis und Nephtys unter Horus' Anleitung herausgezogen.

In diesem Fall tritt - scheinbar - bei der Leserichtung von rechts nach links ein Problem auf, das sonst die Richtung von links nach rechts kennzeichnet - die logische Abfolge scheint verschoben: Eben noch wurde geschildert, wie Osiris an einem bestimmten Ort an Land gebracht und begraben wurde, und jetzt schwimmt er auf einmal „wieder“ im Wasser.

Allerdings ist die Episode durch *n wnt* eingeleitet und somit klar als *Begründung* gekennzeichnet, und zwar eindeutig mit Bezug auf einen Vorgang in der *Vergangenheit* (WB I 309 unten) - „weil vorher XX gewesen war“. So erschließt sich auch der Sinn des *n wnt*, das die früheren Bearbeiter in ihren Übersetzungen schlicht übergangen haben. Es ist auch leicht nachzuvollziehen, warum zuerst vom „Ankommen“ an „diesem Ort“ berichtet wurde. Dem Text geht es um die Bedeutung von Memphis. Der Bezug zu Ptah von Memphis wird dadurch hergestellt, daß Osiris *an diesem Ort* angeschwemmt wurde. Die näheren Umstände dieser Episode sind für unseren Text nebensächlich und werden nur als Erklärung des Gesagten (eben mit *n wnt* - „weil“) angefügt:

Weil nämlich Osiris vorher gewesen war, indem er auf seinem Wasser trieb⁶⁷. Isis und Nephtys schauten, sie sahen ihn, sie erschrecken über ihn. Horus befahl Isis und Nephtys: „Bleibt nicht!“⁶⁸ Sie griffen nach Osiris, sie verhüteten, daß er versank.

Natürlich ist mein Ausdruck „weil NN vorher gewesen war, indem“ in dieser Form übertrieben, um die narrativen Bezüge zu verdeutlichen - *n wnt* heißt schlicht und einfach „weil“.

Dieses „weil“ bezieht sich nur auf eine Ursache, die stets in der Vergangenheit liegt. Genau dies drückt das Ägyptische meines Erachtens durch das verwendete perfektive Partizip des Verbs *wnn* aus (auch einfaches *wnt* - „daß“ bezieht sich in der Regel⁶⁹ auf Vergangenes - „daß xy war“).

Man muß mir hierin nicht folgen. Ein Tatbestand - Begräbnis und Unterweltsfahrt des Osiris in Memphis - wird, verbunden mit der Konjunktion „weil“, durch einen anderen Vorgang *begründet* - daß nämlich sein Leichnam an dieser Stelle aufgefunden wurde - und dies muß zuvor geschehen sein. Auch wenn man *n wnt* „an sich“ zeitneutral versteht, läßt der narrative Kontext keinen Zwei-

⁶⁷ *mhj* meint nicht Schwimmen als aktive Tätigkeit (dies wäre *nbj*), sondern passives Treiben im Wasser. Für Osiris ist die Sachlage ohnehin klar.

⁶⁸ Ohne das *n* vor den Göttinnen wäre zu vermuten, ob nicht „Horus befahl Isis und Nephtys nach (m) (dem Ort) ḡd“ zu übersetzen ist. Der eigentlich typische Begräbnisplatz des Osiris befindet sich nicht in Memphis, sondern in Abydos oder Busiris. Letzteres paßt besser zur Geschichte von der flußab treibenden Leiche, da Busiris, im Gegensatz zum mittelläg. Abydos, im Delta am pelusischen Nilarm liegt. Daneben ist noch das bei Plutarch bezeugte Byblos zu nennen, sowie Mendes, wo (wohl nach einer lokalen Überlieferung) die Gaugöttin Hat-Mehit zusammen mit Isis den Osiris auffischt (Vgl. Bonnet S. 282r. Auch in Hibis, Davies, T. 23, Südwand, scheint Hat-Mehit eine ähnliche Rolle zu spielen). Sowohl Mendes (*ḡd.t*) als auch Busiris (*ḡd.w*) können wie im DMT mit den beiden *ḡd*-Pfeilern (ohne *t* bzw. *w*) geschrieben werden. Horus hätte also Isis und Nephtys nach Mendes oder Busiris geschickt, um dort Osiris aus dem Wasser zu ziehen. Dies ist sicherlich nicht im Sinne des DMT, und dort auch offensichtlich nicht gemeint, wie das *n* zeigt. Doch ist die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß gerade in dieser Passage ein ursprünglich auf Mendes / Busiris bezogener Text zitiert und leicht abgeändert wurde.

⁶⁹ Belege für *wnt* - „daß“ ohne Vergangenheitsbezug sind so selten, daß die WB-Autoren noch keine kannten (WB I 309, 12: „anscheinend nur von der Vergangenheit“). Zwei Gegenbeispiele, die mir A. Loprieno nannte, scheinen zumindest zweifelhaft: Pyr. § 2085 a-b: *ḡd.n n.śn wdn-śhm.f wnt NN pn m w^c jm.śn* - „Weden-Sechemef hat ihnen gesagt, daß NN einer von ihnen sei“, oder: „daß NN einer von ihnen war“ (nämlich, wie die Angesprochenen, ein König, als er auf Erden lebte); Urk. I 62,1: [*śk tw ḡd.k hr ḥm(.j) wnt.k r jr.t ś* - „Du sagtest nämlich zu Meiner Majestät, dass du im Begriff bist, einen See zu machen“, oder: „daß du im Begriff warst einen See zu machen“.

fel an der zeitlichen Abfolge. Das Schema „Thematisierte Handlung A findet an Ort X statt, weil (früher) mythische Handlung B am gleichen Ort stattfand“ ist in „theologischen“ Texten ganz üblich. *m ḡd* - „Bleibt nicht!“ (im Sinne von „Haltet euch nicht auf, trödelt nicht“) ist direkte Rede, nicht etwa adverbialer Ergänzung zur Handlung des Horus - „er befahl I. & N. ohne Verzug“ (so Junker), und zwar aus folgenden Gründen:

- *m* heißt nicht „ohne zu“, sondern ist der negative Imperativ⁷⁰.
- Auf *ḡd* folgt entweder direktes Objekt (eine Anweisung „befehlen“, jemanden zu einem Auftrag oder Amt „befehlen“), oder direkte Rede, wobei der Angesprochene mit *n* eingeführt werden kann (wie in *ḡd.f n NN* ‚xyz‘).

Hier müssen also Isis und Nephtys die Angesprochenen sein und *m ḡdj* ein an sie gerichteter Imperativ. Das heißt auch, daß die Anordnung des Horus in direkter, nicht in indirekter Rede wiedergegeben ist.

Das folgende *nḡr.sn m ḡśjr ḥwḡ.sn mhj.f* mit den Subjekten in dritter Person kann demnach nicht Teil des Befehls sein. Es berichtet also die tatsächlich ausgeführten Handlungen der beiden Göttinnen, sie ziehen Osiris an dieser Textstelle aus dem Wasser.

R. Anthes hat übrigens in *Beiläufige Bemerkungen zum Mythos von Horus und Osiris*⁷¹ die Theorie aufgestellt, daß die beiden Djedpfeiler in gespaltener Kolumne stehen und jeweils einer davon zu Isis und zu Nephtys gehört. Soweit scheint die These recht plausibel, doch die resultierende Übersetzung „Horus befahl der Isis als *ḡd*-Pfeiler und der Nephtys als *ḡd*-Pfeiler, daß sie den Osiris packten“, ist eher recht abenteuerlich (Anthes kann auch keine Erklärung geben).

Die Kolumnen 1 - 3 im Zusammenhang:

Er vereint den „Hofstaat“, mit Ihm verbinden sich die Götter:

Tatenen-Ptah, der Herr der Jahre.

Es ist (ja auch) Osiris begraben

in der „Königsburg“ (Memphis),

in der Nordhälfte des Landes, an dem er angeschwemmt war,

während sein Sohn Horus erscheint als Kg. v. Oberäg., erscheint als Kg. v. Unteräg,

in der Umarmung seines Vaters Osiris

(der ist) mit den Göttern vor ihm und denjenigen hinter ihm (Isis u. Nephtys),

sie umgeben ihn (schützend) zur rechten Zeit - sie kamen zu ihm, zu dem Land,

indem er dort eintrat ins „Geheime, Heilige Tor“ (=als Ertrunkener in der neunten Stunde der Unterwelt),

gehörig zu den Herren der Ewigkeit (den Verstorbenen), in Richtung des Aufgangs am Horizont auf den Wegen der Sonne - in Memphis.

Osiris war nämlich zuvor auf seinem Wasser ertrunken.

Isis und Nephtys schauten, sie sahen ihn, sie erschrakten über ihn.

Horus befahl Isis und Nephtys: „Bleibt (zögert) nicht!“

Sie griffen nach Osiris, sie verhüteten, daß er versank.

⁷⁰ Es gibt auch die Negation *m-śḡm.f*, doch dafür fehlt hier das Subjekt. Die Präposition *ḡd* - „auch“ (ein Gedanke, den J. Quack mir gegenüber äußerte) kann hier nicht stehen, sie hat kein *m* und verlangt zudem ein reflexives Suffix.

⁷¹ Ägyptische Mythologie im dritten Jahrtausend v. Chr, Stud Äg. 9, S. 218f (=ZÄS 86, S.75ff).

Die „Schöpfung“

Kol.n 4 - 12

12 (53)	11 (54)	10 (55)	9 (56)	8 (57)	7 (58)	6 (59)	5 (60)	4 (61)
<p>hpr m hpr m hstj m ns tj.t jtm jw wr ʕ3 pth s[wd.n.f ntr].w k3.w.sn sk m hstj pn [n]s pn</p> <p>(freier Raum)</p>	<p>hpr.n hrw hpr.n dhwtj jm.f jm.f m pth jm.f -:- hpr.n shm hstj ns m [wt nb] s s wn.t.f m hntj h.t nb m hntj r3 nb n ntr.w nb.w rm t nb [w]t nb], hf3 nb, 3nh.t. hr k33.t, hr gw-mdw h.t nb(t) mrr.t.f</p>	<p>-:- psd.t.f m b3h.f m jbh.w spt mtw.t dr.tj jtm jp3 hpr[.n js] psd.t jtm m mtw.t.f m db.w.f psd.t hm pw jbh.w spt m r3 pn m3t rn n h.t nb.t pr n šw tfnw.t jm.f</p>	<p>ms n psd.t -:- m33 jr.tj sdm [nh(?)].wj ssn fnd t3w, sr.sn n hr hstj ntf dd pr [rkj.t nb jn ns w]hm k33.t hstj -:- sw ms ntr.w nb.w (j)tm psd.t.f sk hpr.n js mdw-ntr nb m k33.t</p>	<p>hst wd.t ns -:- sw jr k3.w mtn hms.wt jrr df3.w nb htp.w nb m md.t.tn -:- jrr mrr.t msd.t sw dj nh n brj htp n brj hbn.t -:- sw jr k3.t nb hm.t nb jr.t [w]j šm rd.wj</p>	<p>nmnm [t nb -:- hft wd.f md.t n k33.t hstj pr.t m ns -:- jrr.t jm3h n h.t nb -:- hpr.n dd jr tm shpr ntr.w r pth t3-tnn (j)s pw ms ntr.w pr.n h.t nb jm.f m htp df3.w m</p>	<p>htr-ntr.w m h.t nb.t nfr.t -:- sw gm? 3h? s33 [3] phtj.f r ntr.w sw htp pth m-ht jr.t.f h.t nb.t mdw-ntr nb sk. ms.n.f ntr.w, jr.n.f njw.wt, grg.n.f sp3.wt. dj.n.f ntr.w hr hm(w)</p>	<p>sn srwd.n.f p3wt.sn, -:- grg.n.f hm.w.sn stwt.n.f d.t.sn r htr jb.sn sw [k ntr.w m d.t.sn m ht nb m [3.t nb m jm nb, h.t nb rd hr ht.w.f</p>	<p>hpr.n.sn jm -:- sw j[b.n.f ntr.w nb.w k3.w.sn js htrjj hnmjj m nb t3.wj šw.t-ntr (t3-)tnn st wr.t hnm.t jb ntr.w jm hw.t pth nb.t [nh nb (Lücke⁷²) jrr.t [nh t3.wj jm.s</p>
S. 78	S. 74	S. 70	S. 67	S. 55	S. 53	S. 45	S. 43	S. 39

Der freie Raum am Ende dieses Abschnitts (Kol.n 11 und 12) ist ein weiterer Hinweis auf die Schreibrichtung von rechts nach links.

Dieser Bereich ist ein Traktat über die Schöpfungswerke des Ptah (durch Herz und Zunge?) und ein zusammengehörender Sinnabschnitt. Er ist fortlaufend erzählt („Prosa“). Sätze erstrecken sich über das Kolumnenende hinaus auf den Anfang der folgenden Kolumne. Eine graphische Anordnung von Textblöcken (so wie vor allem in Kol.n 13-16, 46a-51a, 52-54) gibt es *nicht*.

Hier treffen wir auch erstmals auf das Problem, daß an einigen (wenigen) Stellen das Ende einer Kol. offensichtlich am Anfang der *rechten* Nachbarkol. seine Fortsetzung findet:

10→9, 9→8, 8→7, 7→6, 6→5, 5→4.

Eine Lösung dieses Problems wird auf S. 32f aufgezeigt.

⁷² Original leer gelassene Lücke, ca. 1,5 Quadrate.

Eine provisorische Übersetzung zeigt, daß der Traktat seinerseits in mehrere **Sinnabschnitte** gegliedert ist (**1-9**), die sich recht deutlich voneinander abheben (in der Transkription S. 30 mit -:- abgeteilt):

9	8	7	5	4	x	2(b)	2(a)	1
Kol. 12+11 (= Alt 53-54)	Kol. 11 (=54)	Kol. 10+9 (=55-56)	Kol.9 (=56)	Kol. 8+7 (=57-58)	Kol. 7 (=58)	Kol. 6+5 (=59-60)	Kol. 5+4 (=60-61)	Kol. 4 (=61)
„Werden als“ H & Z. Bild des Atum. Ptah ist groß. (Lücke) ...ihre Kas. H & Z, Horus und Thot.	H & Z herrschen über alle Glieder, sind in allen Lebewesen, H denkt, Z befiehlt	„Seine“ Neunheit / Nht. d. Atum - Zähne u. Lippen / Same u. Finger. „Dieser“ Mund benennt alle Dinge, bringt Schu u. Tefnut, d. h. die 9ht, hervor.	Alle Organe „melden“ dem Herz. H erkennt, Z wiederholt. <hr/> HS: 5 <hr/> 6 <hr/> Kol. 9+8 (=56-57) <hr/> Alle Götter geboren, Atum u. 9ht. Gottesworte durch H & Z	Weltliche Versorgung: Machen der Kas und <i>hmwś.wt</i> , die Nahrung hervorbringen. Tun-Ergehen-Gerechtigkeit. Jede Arbeit, Funktion der Glieder.	...auf Befehl von H & Z <hr/> HS: 7b <hr/> 3 <hr/> Kol. 7+6 (=58-59) <hr/> Ptah Schöpfer von allem. Götter. Nahrung für diese.	Ptah größer als Götter. Macht alle Dinge u. Gottesworte. Machte die Götter, ihre Kultstätten, sichert „ihre“ Nahrung	Ptah macht „ihre“ Schreine und Kultbilder	Die Götter versammeln sich in Memphis.
HS: 2	HS: 3	HS: 4	HS: 6a	HS: 6b-7a	HS: 8a	HS: 8b-9a	HS: 9b	HS: 10

Diese Sinneinheiten sind inhaltlich eindeutig voneinander abgesetzt. Auch Junker trennt hier - die Abschnitte entsprechen seinen „Hauptstücken“⁷³ (in der Tabelle mit HS angegeben).

Für Hauptstück 2-5 (= Abschnitt 6-9) gilt dies uneingeschränkt.

Junkers sechstes Hauptstück beende ich nach der Erschaffung von Göttern und All durch Herz und Zunge (auch der Originaltext leitet hier mit *sw* einen neuen Abschnitt ein). Den zweiten Teil ziehe ich zum Folgenden (Hauptstück sieben). Dies paßt auch inhaltlich gut zusammen, es geht in Hauptstück 7 = Abschnitt 4 um die (materielle) Wohlfahrt im alltäglichen Geschäft - Nahrungsversorgung (für Götter und Menschen) und Gerechtigkeit, Arbeit und die Funktion der Glieder. Den kleinen Abschnitt x habe ich nur aus technischen Gründen abgeteilt, da er, je nach Lese- richtung, zu 2 oder zu 4 zu rechnen ist.

Das große Thema von Abschnitt 2-3 (= Hauptstück 8-9) ist die Erschaffung der Götter(bilder) und die Einrichtung ihres Kults. Mit dem neuen Satz *mś.n.f ntrw...* (Kol. 6, Mitte unten) auch einen neuen Abschnitt zu beginnen (so Junker) ist plausibel, aber nicht zwingend.

Meine eigene Einteilung folgt grosso modo den Kolumnen. 2b wird durch *sw* eingeleitet (*św ʒḥ śʒʒ*), also auch vom Autor als neuer Abschnitt (nach 1) gesehen. 2a und 2b bilden inhaltlich einen Block, sind aber in der Reihenfolge untereinander austauschbar.

Die einzelnen Abschnitte heben sich so stark voneinander ab, daß Junker⁷⁴ die Theorie aufstellte, der Text sei aus zwei Urtexten („Lehren“) zusammengefügt, wobei sich die Teile der einen mit denen der anderen Lehre abwechseln. Diese Vermutung war freilich auch bedingt durch die logischen Sprünge im Handlungsablauf (vgl. S. 34ff, 212f, so auch Sethe S. 68u).

⁷³ Götterl. (HS 1 sind bei Junker die acht Formen des Ptah).

⁷⁴ Götterl., S. 69-73.

Betrachten wir kurz die Anordnung der Abschnitte:

Abschnitt 6 liegt innerhalb von Kol. 9 fast vollständig *unter* Abschnitt 5, die Grenze liegt knapp unterhalb der Mitte der Kol. Es kann kein Zweifel bestehen, daß Abschnitt 6 auf Abschnitt 5 folgt. Für die Ermittlung der Reihenfolge können die Abschnitte 5 und 6 daher als ein „Block“ („A. 5/6“) betrachtet werden.

Die übrigen Abschnitte und dieser Block füllen jeweils eine Kolumne, mit der sie weitgehend identisch sind - nur wenige Zeichen rutschen in die rechte Nachbarspalte:

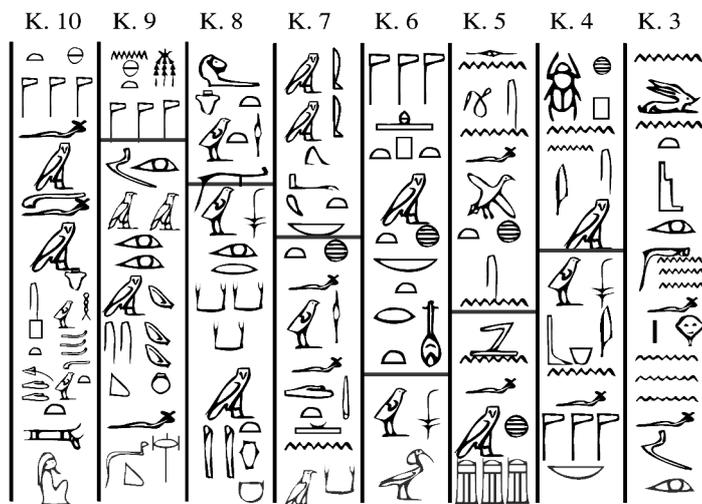
Abschn. 1:	A. 2a:	A.2b:	A. 3:	A. 4:	A. 5/6:	A. 7:	A. 8:	A. 9:
Kol. 4	K. 5	K. 6	K. 7	K. 8	K. 9	K. 10	K. 11	K. 12

Betrachtet man nun die Teile, die in die Nachbarspalte geraten sind, so sind es in:

K. 10:	K. 9:	K. 8:	K. 7:	K. 6:	K. 5:	K. 4:	K. 3:
0	2	2,5	3,5	5,5	4,5	2,5	0

Quadrate aus der jeweils linken Nachbarkolumne.

Der „Überhang“ nimmt also erst stetig zu, dann wieder ab. Noch deutlicher wird dies, wenn man die Abschnittsgrenzen im Originaltext einträgt:



Man erkennt deutlich, daß hier eine *Vorlage* abgeschrieben wurde, in der die Sinnabschnitte jeweils genau in die Kolumnen eingepaßt waren. Wenn der Text bei der *Abschrift* nicht ganz in eine Kolumne paßte, setzte der Kopist ihn unbedenklich in der nächsten fort (zumindest in den fortlaufenden „narrativen“ Texten, wie der Schöpfungsgeschichte). Dabei arbeitete er eindeutig *von links nach rechts*. Wahrscheinlich geschah dies beim Kopieren von Papyrus auf Papyrus, nicht beim schlußendlichen Übertragen auf den Stein.

Auf diese Weise wurde jede Kolumne durch die „Altlast“ aus der vorigen noch voller, und ein noch größeres Stück mußte in die nächste verschoben werden. Dieser Effekt ist kumulativ, es stehen also am Anfang jeder Kolumne etwas mehr Zeichen aus der vorigen - oder, mit anderen Worten, die Grenze zwischen den Abschnitten rutscht in jeder Kolumne ein Stück tiefer. Genau dieses Phänomen läßt sich von Kol. 9 bis 6 beobachten.

Schließlich bemerkte der Kopist, daß er dadurch am Ende eine zusätzliche Kolumne beginnen mußte und deshalb die (wahrscheinlich als wichtig empfundene) Anordnung der Textblöcke nicht mehr durchhalten konnte. Deshalb bemühte er sich (etwa ab Kol. 7 / 6), platzsparend zu schreiben und so den unerwünschten Effekt wieder rückgängig zu machen. Tatsächlich fallen in diesem Bereich einige sehr gedrängte Schreibungen auf:

In Kol. 7 ist das Herz neben das zweite β von $k\beta\beta.t$ geschrieben, $h\tau p$ und $df\beta$ sind nebeneinander gepreßt. Im übrigen Text sind Wörter normalerweise untereinander geschrieben, und „große“ Zeichen nehmen ein Quadrat ein (außer in Fällen, wo eine gängige Schreibung eine andere Anordnung bestimmt, und natürlich dort, wo die Kolumne in spielender Schreibung zweigeteilt ist). In Kol. 4 sind in $hpr.\beta n jm$ das hpr und das jm „ineinandergeschoben“.

Sethe⁷⁵ sieht darin ein Altersmerkmal. Dies stimmt insofern, daß auch in den Pyramidentexten „Gruppierung[en] der zusammengeschobenen beiden Wörter in einer 1½ Raumquadrate füllenden Gruppe“ sehr häufig zu beobachten sind. Auch dort dient diese Technik, genau wie hier, der Platzersparnis, wenn es etwa am Kolumnenende „eng wird“⁷⁶.

Natürlich konnte unser Kopist nicht den ganzen verlorenen Platz auf einmal wieder aufholen, ohne den Text in einer Kolumne durch allzu gedrängte Schreibweise zu verunzieren. In Kol. 6 nimmt der Überhang noch etwas zu und wird dann in jeder weiteren Spalte nur ein wenig kleiner, wie wir es wirklich in Kol. 6 bis 3 beobachten können.

Auf den hier von mir angesprochenen Kopiervorgang wird noch mehrmals zurückzukommen sein. Vorerst ist als wahrscheinlich anzunehmen,

- daß es eine Vorlage gab, in der die Kolumnen den Sinnabschnitten entsprachen. In dieser Vorlage kann die Leserichtung - im Prinzip - also auch von rechts nach links verlaufen sein.
- der Kopist, der diese Vorlage abschrieb, arbeitete von links nach rechts.

Letzteres könnte freilich als Argument für diese Leserichtung betrachtet werden. Zwingend ist es nicht - es gibt genügend Belege für rein „mechanisches“ Kopieren (vgl. S. 212).

Tatsächlich ist genau dies ja das eigentliche und einzige Hauptargument, auf dem ursprünglich die Vermutung einer retrograden Anordnung (bei Breasted) basierte: die „Verschiebung“ der Satzenden nach rechts, die letztlich auf der Abschrift von links nach rechts beruht (gleich, ob diese nun richtig oder falsch war).

Im Folgenden versuche ich eine Bearbeitung auf der Basis der rekonstruierten Vorlage. Ich betrachte also die Abschnitte (die ursprünglichen Kolumnen) als sicher zusammengehörende Textblöcke. Deren Reihenfolge ist im Prinzip vorerst offen.

⁷⁵ Sethe, S. 3.

⁷⁶ Ibid. Die übrigen von Sethe genannten Stellen:

A) Kol.1: $hn^{(\epsilon)} n\tau r.w$, B) Kol. 2: $\acute{s}pr.\beta n \acute{s}w$, C) Kol. 10: $jp\beta$, D) Kol. 57: $j\beta b$.

B) und C) sind tatsächlich „ineinandergeschoben“, vielleicht um Platz zu sparen (Platzbedarf muß ja nicht ausschließlich auf Kol. 4-7 beschränkt sein), vielleicht nach der Vorlage, vielleicht aus ganz anderen Gründen.

Keine der beiden Stellen wirkt so auffällig wie $hpr.\beta n jm$ in Kol. 4, da in C) nur ein einziges Wort betroffen ist, während in B) die Quadratgrenzen nicht sichtbar verletzt werden.

A) ist keine einfach „gedrängte“ Schreibung, das ϵ wäre dabei nicht weggelassen worden.

D) ist ein einzelnes Wort, das bestmöglich in ein Quadrat eingefügt wurde, und wäre zu keiner Zeit ungewöhnlich.

Ordnet man diese Abschnitte (nur der ungefähre Inhalt genügt hier) nun von links nach rechts, ergibt sich folgender Zusammenhang:

(vorher, Kol.n 13x-16: acht Götter als Erscheinungsformen des Ptah)

- A. 9: „Etwas“ wird durch Herz und Zunge als/im Abbild des Atum. Groß (ist?) Ptah, der [leb]en läßt [alle Götter] und ihre Kas mit Herz, aus dem Horus entsteht, und Zunge, aus der Thot entsteht „m Ptah“.
- A. 8: Herz und Zunge herrschen über alle Glieder, und zwar in allen Lebewesen; Herz plant, Zunge befiehlt.
- A. 7: „Seine“ (Ptahs?) Neunheit als (Produkt der) Zähne und Lippen (die die Namen nennen, die Schu und Tefnut hervorbringen) - die Neunheit des Atum = Same und Hände.
- A. 5/6: Alle Sinnesorgane „melden“ dem Herz. Herz erkennt, Zunge wiederholt.
- So(?) alle Götter geboren. Gottesworte durch Herz u. Zunge.
- A. 4: Nahrungsversorgung. Tun-Ergehen-Gerechtigkeit. Jede Arbeit, Funktion der Glieder.
- A. x: ...auf Befehl von Herz u. Zunge.
- A. 3: Ptah Schöpfer von allem. Götter. Nahrung für diese.
- A. 2b: Er ist(?) mächtiger als die Götter. Ist zufrieden, nachdem er alle Dinge, „Gottesworte“ u. Götter gemacht hat. Er „gibt die Götter auf ihre Schreine“.
- A. 2a: Ptah sichert „ihre“ Nahrung, gründet „ihre“ Schreine und macht die Kultbilder.
- A. 1: Da versammeln sich alle Götter für „ihn“ (Ptah). Memphis. Leben der beiden Länder.

Der Text wirkt seltsam inkonsistent. Dies bemerkten auch schon alle früheren Bearbeiter des DMT und drückten ihr Unbehagen deutlich aus:

Erman, S. 946: „Versuchen wir nun, die Lehren unseres memphitischen Weisen aus seiner krausen Darstellung in verständliche Sätze zu übertragen, so nimmt er etwa folgendes an“.

Sethe, S. 68u: „Unser Text bleibt seiner Neigung, ohne jede vernünftige Disposition zu erzählen, auch hier treu“.

Junker zieht die Konsequenz und nimmt zwei, eigentlich unabhängige, Urtexte an, eine „Lehre von Ptah“ und eine „Lehre von Herz und Zunge“, die verbunden wurden, indem man einfach abwechselnd Abschnitte der einen und der anderen Lehre ohne weitere Bearbeitung aneinander fügte - aber in jeweils richtiger Reihenfolge nach den Urtexten⁷⁷!!

Junker „rekonstruiert“ diese beiden „Urtexte“ (Götterl, S. 70f).

R. Anthes schreibt⁷⁸: „Dabei ist merkwürdig, daß die Erzählung sich scheinbar gar nicht an die zeitliche Folge der mythologischen Ereignisse hält“.

Auch Junge⁷⁹ sieht die Schwierigkeiten. Aber er möchte den Text als Einheit auffassen und läßt Junkers Lösungsversuch nicht gelten. Er sieht die Probleme auf Seiten der Ägyptologen und deren ungenügender „Eindringtiefe“. Dies ist jedoch keine Lösung, sondern lediglich die Entschuldigung für das Fehlen einer solchen. Wenn ein Text bei gegebener „Eindringtiefe“ Probleme bereitet, so liegt irgendwo ein Fehler, der zu suchen ist - selbst wenn man es mit Junge kategorisch ablehnt, diese Suche auch auf den ägyptischen Autor oder Redaktor auszudehnen.

Im Folgenden werden die Probleme kurz skizziert, um die hier vertretene Herangehensweise für den Leser zu erklären.

⁷⁷ Junker nimmt an, daß ursprünglich beide Texte getrennt standen und bei dem Rekonstruktionsversuch des „wurmzerfressenen Papyrus“ durch Schabakas Schreiber durcheinander gerieten (wobei aber bemerkenswertere Weise jeder Text jeweils intern in der richtigen Ordnung blieb).

⁷⁸ Beiläufige Bemerkungen zum Mythos von Horus und Seth... in: ZÄS 86, S. 75 (= StudÄg 9, S. 211).

⁷⁹ MDAIK 29, 1973, S. 203

Inhaltliche Probleme in der „Schöpfungsgeschichte“ (Kol. 4-12) in der Richtung I → r

Im linken Bereich wechseln Abschnitte über die Funktion von Herz und Zunge unvermittelt mit denjenigen über die Schöpfungstaten des Ptah. Als jeweils beigefügte Erklärung können sie kaum verstanden werden.

Dieses Problem hat am stärksten *Junker* beschäftigt und letztlich zu seiner Zergliederung der „Schöpfungsgeschichte“ in zwei „Lehren“ geführt.

Abschnitt 9 (Kol. 12/11) beschreibt die Erschaffung einiger bestimmter Götter durch/als Herz u. Zunge. Darauf folgt mit A. 8 die führende Rolle von Herz und Zunge in allen Lebewesen. Dies ist die allgemeinste Aussage über Herz u. Zunge und beschreibt das ganze (abgeschlossene) Schöpfungswerk. Sie steht in keinem Zusammenhang mit der Erschaffung einzelner Götter in A. 9.

A. 5 beschreibt, wie Augen, Ohren und Nase ihre Eindrücke zum Herzen weiterleiten. Nach der in A. 8 schon festgestellten generellen Herrschaft von Herz und Zunge ist dies eine eigentlich überflüssige, jedenfalls aber einschränkende Aussage. Zum vorhergehenden A. 7, dem Schöpfungsmodus des Atum, hat sie keinen direkten Bezug. Wenn hier Herz und Zunge mit Samen und Händen hätten verglichen werden sollen, so hätte es dafür bessere Möglichkeiten gegeben. *šꜣr hr* bezieht sich auf Augen, Nase etc. - Same und Hände können nichts „aufsteigen lassen“.

A. x steht als zwischengeschobene Erklärung seltsam unvermittelt, stellt aber inhaltlich im Prinzip kein Problem dar. Natürlich entsteht die wohlgeordnete Alltagswelt in A. 4 - wie die ganze Schöpfung „auf Befehl von Herz und Zunge“.

Dieser kurze Vermerk ist die letzte Nennung von Herz und Zunge.

Auch für den Ablauf der „Schöpfung“ selbst (ob nun mit oder ohne die „Naturlehre von Herz und Zunge“) ist die Reihenfolge nicht ohne Probleme. In der rechten Mitte der „Schöpfungsgeschichte“, den Kolumnen 6 und 7, wird auf die „Geburt“ der Götter und das „Machen von Allem“ (mit Rückverweis) Bezug genommen:

Kol. 6 *šw htp pth m-ht jr.t.f ht nb.t mdw-ntr nb šk.*

Und so war Ptah zufrieden, nachdem er alle Dinge und alle „Gottesworte“ gemacht hatte.

Kol. 7 *hpr.n dd jr tm shpr ntr.ω r pth-tꜣ-tnn*

Da entstand die Benennung „Macher des Atum, Schöpfer der Götter“ zu (für) Ptah.

Nach den früheren Bearbeitern ist bereits das *hpr* in Kol. 12 die eigentliche Schöpfung bzw. deren Auftakt. Im Folgenden wird darauf Bezug genommen, daher muß kein explizites „Erschaffen“, „Werden“, „Machen“ oder „Gebären“ mehr erwähnt werden. Die Schöpfung schreitet dann mit Horus, Thot, der Neunheit sowie mit „allen Lebewesen“ fort. Darauf beziehen sich das „Resümee“ und die Namensverleihung in Kol 6/7. Die Einrichtung der Kultorte und -bilder geschieht dann *nach* der eigentlichen Schöpfung.

Aber gerade dieses hpr [„etwas“] m hꜣt j/nš m tjt jtm (ohne ausgeschriebenes Subjekt) ist grammatisch nicht möglich (vgl. S. 78ff).

Doch nehmen wir einmal an, Kol. 12 ließe sich tatsächlich so lesen, daß hier „etwas“ als Herz und Zunge geschaffen wird. Damit sind noch nicht „alle Götter“ oder „alle Dinge“ entstanden. Lediglich eine *Vorbedingung* für die „Schöpfung durch das Wort“ wäre erfüllt. *wr ꜣ pth, šwdꜣ.n.f ntr]ω kꜣ.ω.šn šk* könnte man als „Erschaffung“ der/aller Götter interpretieren. Bisher hat das aber noch niemand versucht, und tatsächlich sieht es eher wie ein Ehrentitel für bereits Vollbrachtes aus. Kol.n 11 und 9 schildern das segensreiche Wirken von Herz und Zunge in der alltäglichen Lebenswelt: Sie „herrschen“ über alle Körperglieder, denken und befehlen, die Sinnesorgane „melden“ ihnen. Dahinter steht freilich die Wirkmacht des Ptah (*m pth hpr.n šhmt...*, vgl. S. 76), doch wird hier keine Schöpfung beschrieben. Es *entsteht* nichts Neues.

Die Nennung aller Götter, Menschen, Tiere und Lebewesen überhaupt in Kol. 11 bezieht sich auf die Allgegenwart von Herz und Zunge. Durch Herz und Zunge wirkt in jedem Wesen etwas von der Schöpferkraft des Ptah. Das heißt aber nicht, daß hier all diese Wesen *geschaffen* werden. Jedenfalls steht davon nichts im Text. Ihr Vorhandensein ist bereits vorausgesetzt. So fasse ich die Stelle auf, und so haben auch die früheren Bearbeiter sie aufgefaßt.

In Kol. 12/11 werden (wenn man von links nach rechts liest) Horus und Thot zu oder aus (*jm*) Herz und Zunge. Das ist eine seltsame und sicher sehr interessante Vorstellung, aber „geschaffen“ werden hier, wenn überhaupt, nur die beiden Götter und sonst nichts. Auch die folgende „Schöpfung“ baut darauf nicht auf - Horus und Thot werden überhaupt nicht mehr erwähnt⁸⁰.

Kol. 10: *pr.n šw tfnt jm.f* ist relativische Ergänzung zu *rʒ pn*, und zwar mit Vergangenheitsbezug (*pr.n* NN): „dieser Mund ... aus dem Schu und Tefnut hervorgegangen *waren*“. Das folgende *mś (ś)n pśd.t* bezieht sich klar auf Schu und Tefnut, die ja die „Gebärer der Neunheit“ sind. Dies ist nur ein Epitheton der beiden Voreltern, kein aktuelles Geschehen im Rahmen des Handlungsverlaufs (dazu S. 74f).

Das rückbezügliche *św mś ntr.ω...* - „und so wurden alle Götter etc. geboren...“ in Kol. 9 muß man bei der Lesung von links nach rechts auf die bereits genannten beziehen (Atum, Horus und Thot, die Neunheit); dies wären aber nicht „alle Götter“, und es verwundert dann auch, daß in A. 3 und 2b noch einmal „alle Götter“ gemacht werden⁸¹. Eigentlich aber ist *mś ntr* der Fachausdruck für die Herstellung von Kultbildern. Wahrscheinlich bezieht sich die Stelle also auf Kol. 5.

In Kol. 9/8 „*entstehen* alle Gottesworte durch den Plan des Herzens und den Befehl der Zunge“. Da Ptah direkt vorher / danach (je nach Leserichtung) die Kulte einrichtet, ist es logisch, auch die „Gottesworte“ (ob man nun „Hieroglyphen“ oder im engeren Sinne „heilige Texte“ übersetzt) darauf zu beziehen. Näheres dazu S. 45ff, 69f.

In Kol. 7 geschieht eine Handlung (die Bewegung aller Glieder) „gemäß seinem Befehl, der gesprochen wird nach dem Plan des Herzens und herauskommt aus der Zunge“. Nichts „entsteht durch“ das Wort / den Befehl. Es wird der gewöhnliche Ausdruck für „handeln gemäß einer Anweisung“ gebraucht: *hft dω*.NN.

Nach dem „Resümee“ in Kol. 7/6 gibt es einen Bruch in der Handlung: Gerade war Ptah zufrieden mit seiner (offenbar vollendeten) Schöpfung, und nun geht es unvermittelt mit den Ortskulten weiter. Warum sollte man einen solchen Bruch annehmen?

Und schließlich: warum sollte auf die Einwohnung in die Kultbilder „die Versammlung und Vereinigung aller Götter um Ptah in Memphis“ folgen? Was zieht sie dorthin? Man erwartet doch eher, daß sich die Götter nun zu ihren neu eingerichteten Tempeln begeben (bzw. sich nach ihrer Einwohnung schon dort befinden).

Insgesamt wird in der linken Hälfte der „Schöpfungsgeschichte“ offenbar weniger etwas erschaffen, als vielmehr die segensreichen Folgen der Welt-Einrichtung durch Ptah geschildert.

Selbst die Stellen, die man auf den ersten Blick als „Schöpfungstaten“ lesen könnte (*hpr.n.hrω/dhwtj jm.f*, *pr.n.šw tfnt jm.f*, *św mś ntr.ω nb.ω...*) beziehen sich stets nur auf *Götter*. Wenn überhaupt, dann hätte Ptah sich bis dahin nur mit einem götterweltlichen Bezugssystem, einer „Sphäre der Seinigen“, umgeben.

Rechts von dem „Resümee“ also in Kol. 4-6, finden dagegen umfangreiche „Schöpfungstaten“ statt: Götter(bilder), Tempel, Städte, Gaue werden gegründet, gebaut, gemacht - also letztlich das ganze Land. Selbst wenn man im linken Teil die „Schöpfung durch Herz und Zunge“ erkennen will, sollte *nach* dem „Schlußstück“ nicht mehr so viel kommen.

⁸⁰ Horus erscheint erst wieder bei der Rettung des Osiris (also *nicht* im Schöpfungskontext), Thot gar nicht mehr.

⁸¹ Sethe, S. 68 a, und Junker, Götterl, S. 65, teilen diese Verwunderung.

Ich sehe die Erschaffung der Kultbilder und die Einrichtung der kultischen Weltordnung (rechts) als die eigentlichen Schöpfungstaten des Ptah (in seiner traditionellen Rolle als *Handwerker*). *Darauf* bezieht sich die „Geburt“ der Götter und das „Machen von Allem“ in Kol.n 6/7. Danach (links) werden nur noch wichtige Details *innerhalb* dieser Weltordnung erklärt (die Stellung der Neunheit, die Allgegenwart von Ptahs Wirken in Herz und Zunge) und mit einer rühmenden Zusammenfassung abgeschlossen (Kol. 12).

Von rechts nach links gelesen ergibt sich folgender Ablauf:

(vorher, Kol.n 2-3: Osiris wird in Memphis aus dem Wasser gezogen)

- A. 1: *Da versammeln sich alle Götter für „ihn“ (für Osiris bei dessen Begräbnis) in Memphis (3nh - t3.wj).*
- A. 2a: *Ptah gründet „ihre“ Schreine und macht die Kultbilder.*
- A. 2b: *Er ist(?) mächtiger als die Götter. Ist zufrieden, nachdem er alle Dinge, „Gottesworte“ und Götter gemacht hat. Er baut Städte und Gaue, „gibt die Götter auf ihre Schreine“ und sichert ihre Nahrung.*
- A. x: *...auf Befehl von Herz u. Zunge.*
- A. 3: *Ptah Schöpfer von allem. Götter. Nahrung für diese.*
- A. 4: *Nahrungsversorgung. Tun-Ergehen-Gerechtigkeit. Jede Arbeit, Funktion der Glieder.*
- A. 5/6: *Alle Sinnesorgane „lassen aufsteigen“ zum Herz. Herz erkennt, Zunge wiederholt. So(?) alle Götter geboren. Gottesworte durch Herz u. Zunge.*
- A. 7: *„Seine“ Neunheit als (Produkt der?) Zähne und Lippen; Same und Hände, die Neunheit des Atum als Zähne u. Lippen nennen die Namen, bringen Schu u. Tefnut hervor.*
- A. 8: *Herz und Zunge herrschen über alle Glieder, und zwar in allen Lebewesen; Herz plant, Zunge befiehlt...*
- A. 9: *das, was entsteht in Herz und Zunge als/in Abbild/Art des Atum. Groß (ist?) Ptah, der Leben läßt ~~ihre~~ ihre Kas mit Herz, aus dem Horus entsteht, und Zunge, aus der Thot entsteht „m Ptah“.*

A. 1 ist die logische Fortsetzung des Geschehens in Kol.n 1 - 3: Osiris wird begraben, und bei seinem Begräbnis versammeln sich die Götter *für ihn (j' b n.f ntr.w)*.

Nachdem sich alle Götter (mit ihren Kas) friedlich in Memphis versammelt haben, ergreift Ptah die Gelegenheit und richtet ihnen ihre Kulte ein:

Die Götter versammeln sich bei Ptah, dem Künstler, und zwar *mit ihren Kas (k3.w.śn jś)*. Dies ist keine übliche Formel, sondern ein ziemlich ungewöhnlicher Ausdruck, der gewiß nicht ohne Grund hier steht. Die Kas der Götter sind noch „bei ihnen“ (wie beim lebenden Menschen), es fehlen ihnen die Ka-Statuen zum „Einwohnen“, wie es einem Ach zusteht (Götter - Kultbilder, Verstorbene - Grabstatuen). Daher macht Ptah, da sie bei ihm versammelt sind, und wie es seinem Beruf entspricht, die Kultbilder und richtet deren Kult ein (das eine ist nicht möglich ohne das andere).

Da Ptah es war, der die „Leiber“ aller Götter gemacht hat, ist er mächtiger als sie, wie der Text auch sogleich betont.

Er ist *zufrieden* mit seiner Schöpfung, denn er hat tatsächlich alle Götter gemacht - hier werden die Kultbilder mit den Göttern identifiziert, was ja durchaus üblich ist.

Nun sind alle Voraussetzungen gegeben und er kann die Ortskulte einrichten: Er gründet die Städte und Gaue und gibt dann die Götter - die Kultbilder - auf ihre Schreine. Abschließend sichert er ihre Versorgung mit Opferbrot.

Die Kulte sind nun eingerichtet nach den Anleitungen (*hft wd.f*), die er mit Herz und Zunge erteilt. Man nennt ihn mit Recht den *Schöpfer aller Götter(bilder) (mś ntr.ω) und aller Dinge, besonders der Nahrung.*

Der eigentliche Bericht der Schöpfungstaten (die kultische Weltordnung) ist nun abgeschlossen. Im Folgenden wird geschildert, wie sich die kultische Ordnung des Ptah *segensreich in der alltäglichen Lebenswelt auswirkt:*

Die Götter werden mit Opferspeisen im allgemeinen (*hṯp* und *dfʒω*) versorgt durch ihre Kas (in den Kultbildern).

Durch die Kultordnung wird auch das Leben der Menschen in geordnete Bahnen gelenkt.

Gut und Böse wird vergolten, die Berufsstände und jegliche Arbeit werden eingerichtet, und die Körperteile haben ihre Funktion - die Arme tun, die Beine gehen, alle Glieder regen sich, die Sinnesorgane erstatten dem Herzen Meldung und die Zunge wiederholt dessen Gedanken.

Innerhalb dieser Kultordnung haben auch die Götter von Heliopolis ihren Platz: Atum mit seinem persönlichen, biomorphen Schöpfungsmodus und seiner Neunheit.

So wirkt die Schöpfermacht des Ptah innerhalb der geordneten Welt in Herz und Zunge aller Lebewesen weiter.

Abschließend werden Atum und Ptah nochmals gelobt.

Betrachten wir nun die Abschnitte im Detail. Dabei versuchen wir eine Übersetzung in der Leserichtung von rechts nach links, für die wir ja oben eine gewisse Wahrscheinlichkeit gewinnen konnten. Wo eine Lesung von links nach rechts zum Vergleich herangezogen werden muß, kann ohne weiteres eine der älteren Übersetzungen gebraucht werden, da sich in dieser Richtung die neue Zuordnung der verschobenen Abschnittsenden nicht auswirkt.

Abschnitt 1 (Kol. 4)

Hier wird ein neuer Abschnitt mit *św* eingeleitet. Die Abschnittsgrenze liegt damit eindeutig fest und muß nicht aus dem Inhalt erschlossen werden.

j^cb n.f n^{tr}.ω nb.ω

Wie Sethe⁸² feststellt, heißt *j^cb* mit direktem Objekt „sich vereinigen mit“, mit Dativ „sich bei jemandem (auf dessen Einladung) versammeln“. „Er vereinigte sich (*śgm.n.f*) mit allen Göttern“ ergibt hier keinen Sinn. Es muß also gelesen werden „alle Götter versammelten sich für ihn“, d. h. für den gerade aufgefischten und begrabenen Osiris zu dessen Leichenbegängnis. Natürlich lädt dieser nicht persönlich ein, er ist aber der Anlaß des Zusammenkommens, die Götter versammeln sich *für* ihn (*n.f*).

... *k3.ω.śn jś...*

... mit ihren Kas...

Dies ist *keine* übliche Formel. Die Kas der Götter werden im „Schöpfungstext“ an mehreren Stellen genannt und haben offensichtlich im weiteren Verlauf eine besondere Funktion (welche unten unter Abschnitt 4, S. 55ff, genauer untersucht wird). Es ist sicher bedeutsam, daß sie schon hier zusammen mit den Göttern auftreten. Die Götter sind versammelt und *haben ihre Kas bei sich*. Dadurch entsteht ein bestimmter Bedarf, den Ptah zu befriedigen sucht. Was in den nächsten Kolumnen folgt, geschieht für die Götter *und für* ihre Kas. Doch bevor Ptah in Aktion tritt, wird das Göttertreffen näher beschrieben:

... *htpjj hnmjj m nb-t3.ωj.*

... friedlich vereint in „Herr-beider-Länder“.

htpjj und *hnmjj* sind sehr seltsam geschrieben. Unter dem gewöhnlichen Dreikonsonanten-Zeichen (das jeweils fast ein ganzes Quadrat einnimmt) stehen je zwei *j*-Schilfblätter. Fast gewinnt man den Eindruck, der Schreiber habe absichtlich Platz „verschwenden“ wollen, z.B. um die Kolumne zu füllen.

Wie Junker⁸³ gezeigt hat, ist die Schreibung mit *jj* gut als Partizip oder Pseudopartizip zu lesen, während andere Interpretationen schwierig sind. „Friedlich vereint“ sagen wir im Deutschen, und dies sagt auch sinngemäß dieser kleine Nachsatz. Wörtlich wäre freilich „friedlich *und* vereint“ zu übersetzen. Warum wird dies aber noch einmal betont, nachdem doch oben schon gesagt wurde, daß die Götter sich versammelt haben?

Das Hauptaugenmerk soll weg vom bisherigen Fokus, dem Osirisbegräbnis, gelenkt werden. Im Zentrum des Interesses steht nun allein der Umstand, daß die Götter zusammen gekommen sind, als Ausgangspunkt für das Folgende.

Die eleganteste (und von mir bevorzugte) Deutung für *nb-t3.ωj* wäre, es als Ortsname aufzufassen („friedlich vereint in ‚Herr-beider-Länder‘“). Dies wird durch die anderen Toponyme weiter unten in diesem Abschnitt nahegelegt. „Herr-beider-Länder“ ist als Ortsname m.W. nicht belegt, aber als Bezeichnung für Memphis oder einen Teil davon nicht unwahrscheinlich. So ergibt sich jedenfalls ein besserer Sinn als in den bisherigen Lesungen, die alle Schwierigkeiten mit dieser Stelle hatten⁸⁴.

⁸² Sethe, S. 23, Anm. a).

⁸³ Götterl., S. 67.

⁸⁴ Erman (S. 942) läßt *nb t3.ωj* ganz unübersetzt: „lasset euch nieder und nehmet ein *Nb-t3.ωj* die Gottesscheune...“, er hält es für einen Namen der Tempelscheune von Memphis.

Sethe (S. 70f) übersetzt: „*Htpj Hnmj* war Herr beider Länder“. „*Htpj Hnmj*“ soll natürlich Ptah sein, doch dieser ungewöhnliche Titel bleibt ohne Erklärung.

Junker (S. 66) wiederum verwirft die älteren Lesungen und kommt nach längerer Erwägung zu „so sind alle Götter bei ihm versammelt samt ihren *K3*, zufrieden und vereint mit dem ‚Herrn der beiden Länder.‘“ und kommt damit meiner Übersetzung schon sehr nahe.

„Sicherer“ wäre es freilich, keinen singulären Ortsnamen anzunehmen und „Herr beider Länder“ als Personenbezeichnung aufzufassen. Das *m* wäre dann nicht lokal, sondern der übliche Objektanschluß von *hnm*. Die Götter sind nicht nur miteinander vereint, sondern auch mit dem speziell betonten „Herrn beider Länder“. Dies hat nur Sinn, wenn der Titel auf Ptah verweist:

(Die Götter) ... sind friedlich vereint beim Herrn beider Länder (Ptah von Memphis).

nb-t3.wj ist kein häufiger Göttertitel, außer für Atum, für den sich etwa 50 Belege finden lassen. Die einzigen Götter, für die es sonst überhaupt eine signifikante Zahl von Belegen gibt, sind Horus mit etwa 25 Stellen⁸⁵ und ein Nebengott (Sohn?) des Sobek von Ombos mit dem Eigennamen *nb-t3.wj*. Ptah wird m. W. außerhalb des DMT nur einmal als *nb-t3.wj* bezeichnet: Pap. Bremner-Rhind 25, 21 (Apophisbuch). Der Titel *njśwt-t3.wj* ist dagegen seit dem NR einer der häufigsten Titel des Ptah⁸⁶.

śnw.t (ntr?) t3-tnn...

Der Begriff *śnw.t* (Gott) NN - „Scheune des (Gottes) NN“ beschreibt normalerweise keinen spezifischen Ort. Er meint schlicht und einfach die Kornspeicher der Tempelmagazine (u. zwar eher als Verwaltungsposten denn als reale Gebäude). In dieser Bedeutung ist er hundertfach in den Titeln „*sś śnw.t* NN“ bzw. „*jmj-r3 sś śnw.t* NN“ belegt. Eine besondere Beziehung zu Osiris, der ja hier begraben sein soll (z. B. als Vegetationsgott) läßt sich nirgendwo finden. Natürlich gibt es auch eine *śnw.t t3-tnn*, aber als Versammlungsort der Götter erscheint sie doch unpassend. Die Schreibung mit dem $\bar{\text{I}}$ zwischen *śnw.t* und Gottesnamen ist sonst m. W. nirgendwo belegt⁸⁷.

Nach diesen Erwägungen scheint es am wahrscheinlichsten, daß *śnw.t ntr t3-tnn* einen Ort im Tempelbezirk meint, der ursprünglich nach den dort stehenden Kornspeichern des Tempelgutes benannt wurde. Diese Bezeichnung hat sich dann verselbständigt (unabhängig davon, ob sich die realen Kornspeicher vielleicht auch weiterhin dort befanden) und der Ort wurde kultisch - mythisch ausgedeutet. Durch den Zusatz *ntr* wurde das Toponym von den eigentlichen Kornspeichern und deren Verwaltung begrifflich getrennt. Es wäre außer im DMT nirgendwo belegt, aber Ortsnamen sind auch sonst häufig singulär überliefert⁸⁸.

...ś.t wr.t...

Ursprünglich der Thronszitz bzw. der Sockel zum Absetzen der Götterbarke, bezeichnet *ś.t wr.t* nach der 18. Dyn. das „Heiligtum“ im sehr allgemeinen Sinn⁸⁹. Es kann sich auf das Allerheiligste oder den ganzen Tempel beziehen. Hier wird es einfach wie ein Wort für „Tempel“ bzw. „Tempelgebäude“ verwendet⁹⁰. *ś.t wr.t* wird offenbar besonders gern im Zusammenhang mit Ptah gebraucht⁹¹. Daher steht es hier wohl statt des gewöhnlichen *hwt-ntr*. Es besteht jedoch kein Anlaß, es deshalb nicht mit „Tempel“ zu übersetzen.

⁸⁵ Dies ist hauptsächlich durch die gewaltige Textmenge des Edfutempels bedingt.

⁸⁶ M. Sandman Holmberg, *The god Ptah*, Lund 1946, S. 83.

⁸⁷ Sethe übersetzt „Kornkammer des Gottes“ und sieht den sitzenden Gott nach dem *ntr*-Zeichen, der eindeutig als Tatenen gekennzeichnet ist, als Determinativ, das zwar graphisch andeutet, welcher Gott gemeint ist, aber ungelesen bleibt. Solche Schreibungen gibt es, aber sie sind nicht sehr häufig und sollten nicht ohne Grund angenommen werden. Ich sehe hier keinen Anlaß dazu, denn *śnw.t ntr* allein ist ebensowenig belegt wie *śnw ntr* NN.

⁸⁸ Ob identisch mit *śnw.t jnb hḏ* - „Scheune v. Memphis“ (P. Montet, *Géographie de l'Ég. anc. I*, Paris 1957, S.47)?

⁸⁹ P. Spencer, *The Egyptian Temple - A Lexicographical Study*, London 1984, S. 108 ff.

⁹⁰ Es ist verlockend, diese Stelle (*ś.t wr.t hnm jb ntr.w jm*) parallel zu Kol. 2 / 1 zu lesen (*ś.t wr.t⁽¹⁾ hnm.f...*). Dies würde bedeuten, daß auch das Ende von Kol. 2 bei der Abschrift „verschoben“ wurde. Tatsächlich kann aber *hnm jb ntr.w* nicht parallel zu *hnm.f* sein. Es gibt keine sinnvolle Möglichkeit, die Stellen auch nur ungefähr parallel zu übersetzen. Um eine echte Parallele zu erzeugen, müßte der Text so stark emendiert werden, daß er praktisch zur völlig verderbten Quelle erklärt würde. Selbst die älteren Bearbeiter, bei denen in der Leserichtung von links nach rechts das *hnm.f* ja auf jeden Fall auf das *ś.t wr.t* folgt, konnten die Stellen nicht parallel übersetzen. Die scheinbare Parallele ist offensichtlich nur ein interessanter Zufall, den es ja auch ab und zu geben muß.

⁹¹ Als Beispiel hier nur die Belege für *hrj ś.t wr.t* als Götterbeiname (Digitales Zettelarchiv des WB): Am häufigsten ist Ptah mit etwa 40 Belegen (vgl. S. 93), gefolgt von Amun, Min und Horus mit je etwa 30 Belegen, Haroëris mit etwa 20, sowie Chons, Hathor und Mut mit etwa 10 Belegen. *ś.t wr.t* als Bezeichnung eines Tempels ist bei weitem am häufigsten für *Edfu* belegt (ca. 150 Stellen).

... *hnm jb ntr.w jmj(ω) hω.t pth,*

hnm jb, im WB (III 379, 17) als „das Herz erfreuen“ übersetzt, ist wohl derselbe Stamm wie *hnm* - „vereinigen“. Die wörtliche Bedeutung ist „sich mit jemandes Herz vereinen“, also „eines Herzens“ mit ihm sein, nach seinem Herz (Wunsch) handeln, und nicht etwa „jemandes Herz vereinen / zusammenhalten“ (= *hnm* - „erschaffen“). Dies zeigen die Fälle, in denen eine Präposition verwendet wird: *hnm jb hr^c njwt.j.ω.ś* - „die das Herz vereint mit ihren Stadtleuten“⁹². Die Grundbedeutung „zusammenkommen“ dürfte daher für den ägyptischen Leser in dem Ausdruck noch klar enthalten gewesen sein. Hier sind natürlich die Götter gemeint, die an einem Ort zusammengekommen sind - dies ist das große Thema des Abschnitts. Und zwar sind sie friedlich vereint, wie bereits weiter oben wörtlich gesagt wurde. Statt zu sagen *hnm ntr.w jm n jb.śn* - „wo sich die Götter versammelten nach ihrem Herz“, wählte der Autor die poetischere Wendung „wo sich die Herzen der Götter versammelten“, in Anlehnung an das geläufige *hnm NNa(m) jb NNb*. Dadurch wird auch zum Ausdruck gebracht, daß die Herzen der Götter „verbunden“, die Götter also „eines Sinnes“ waren.

... *nb.t-^cnh nb.*

nb.t-^cnh ist der normale Name der fünften Nachtstunde⁹³, die hier wie *r^c nb* ohne Präposition im Sinne von „zu jeder *nb.t-^cnh*“ gebraucht wird⁹⁴. Es gibt keinen Grund, hier ein „Epitheton des Ptah-Tempels“ oder sonst ein singuläres Toponym⁹⁵ anzunehmen. Die Götter versammelten sich also zu einer bestimmten Stunde zum Totendienst. Dies geschah „jede fünfte Stunde“, also *täglich* für eine gewisse Zeit - vielleicht für die „offiziellen“ 70 Tage des Begräbnisses. Man denkt hier natürlich an die Stundenwachen für den Osirisleichnam während des Choiak-Festes. In den überlieferten Versionen des Rituals lassen sich jedoch keine Verbindungen zum DMT herstellen. In den Stundenwachen selbst wird zwar keine der Stunden *nb.t-^cnh* genannt. Dies schließt aber nicht aus, daß die Götter im DMT für den Osirisleichnam die fünfte „Stundenwache“ nach Art des Choiak-Rituals abhielten. Man mag hier auf den ersten Blick noch einmal die *neunte* Stunde⁹⁶ erwarten, doch dies ist nicht zwingend: Der Verstorbene durch „lebt“ natürlich sämtliche Nachtstunden mit ihren entsprechenden Eigenheiten. Osiris als Ertrunkener kommt in der neunten Stunde in der Unterwelt an. Dennoch kann er in der fünften Stunde „Stundenwachen“ erhalten. Die fünfte Stunde war dafür offenbar prädestiniert. Jedenfalls ist sie die am ausführlichsten überlieferte, und, soweit die Überlieferung erkennen läßt, auch die umfangreichste Wache⁹⁷ bei Tag und Nacht - neben der ersten Nachtstunde (die aus anderen Gründen wichtig ist und leicht über der fünften liegt), während alle anderen Stunden deutlich abfallen. An der fünften Nacht-Stundenwache nehmen, wie ausdrücklich gesagt wird, *alle Götter* teil⁹⁸.

⁹² Lady Meux Collection 52/16 (ptol. Stele).

⁹³ Vgl. z. B. die Stundenlisten in den Osiriskapellen von Dendera.

⁹⁴ „[Zeitabschnitt] + *nb*“ (ohne vorhergehende Präposition) zur Bestimmung eines sich regelmäßig wiederholenden Vorgangs wird praktisch ausschließlich in der festen Wendung *r^c nb* - „täglich“ verwendet. Freie Bildungen mit anderen zeitlichen Begriffen kommen kaum je vor - sie sind jedoch nicht unmöglich. So gibt es etwa eine Reihe von Belegen für *hb nb* - „zu jedem Fest“, vor allem in Opferformeln in Privatgräbern (die Übersetzung ist gesichert durch das viel häufigere konventionelle *m r^c nb*, das in entsprechenden Texten an paralleler Stelle steht).

⁹⁵ Ein Toponym *nb.t-^cnh* kenne ich nur als Nekropole - meist in Theben (Otto, UGAAe 16, S. 46), auch Abydos (dort eher masc. *nb-^cnh*). Ob *nb.t-^cnh* ursprünglich nur den thebanischen Südfriedhof meinte, und später auf andere Nekropolen übertragen wurde, oder ob es ursprünglich ein allgemeiner Ausdruck (von *nb-^cnh* - „Sarg“?) war und sich besonders in Theben eingebürgert hat, kann ich nicht entscheiden. Einen Tempel *nb.t-^cnh* kenne ich nicht. *nb.t-^cnh nb* ist meines Wissens außerhalb des DMT nirgendwo belegt.

⁹⁶ Es ist nicht ganz ausgeschlossen, daß tatsächlich die neunte Stunde „gemeint“ ist. Die Benennung der Stunden war nicht ganz einheitlich. Die Mehrzahl der Belege spricht klar für die fünfte Stunde als gewöhnliche Bedeutung von *nb.t-^cnh*. Doch es gibt immerhin Indizien für eine andere Tradition, in der *nb.t-^cnh* der Name der 9. *Nachtstunde* war: 12 Göttinnen im Amduat in der 1. Nachtstunde, dicht neben den Stundengöttinnen u. offensichtlich in enger (wenn auch unklarer) Verbindung zu diesen (von denen dort keine *nb.t-^cnh* heißt). Die 9. dieser Göttinnen heißt *nb.t-^cnh*. In Deir el Bahari heißt die 9. Stunde des *Tages nb.t-^cnh* (9. Nachtstunde zerstört) . Die 9. Tagesstunde entspricht der 9. Nachtstunde nicht nur in der Zählung, sie liegt ihr auch auf dem kreisförmigen Sonnenlauf genau gegenüber.

⁹⁷ H. Junker, Die Stundenwachen in den Osirismysterien, Wien 1910.

⁹⁸ Dies kommt freilich auch in anderen, aber nicht in allen Stunden vor.

Zwischen *nb.t 'nh* und *jrr.t...* liegt ein Freiraum von 1,5 - 2 Quadraten, der wohl nicht auf ein Loch im Papyrus zurückzuführen ist, wie die bisherigen Bearbeiter⁹⁹ annahmen. Der fortlaufende Text im ganzen DMT zeigt, daß solche Lücken, wenn sie denn vorhanden waren, bei der Abschrift ergänzt wurden (anders als etwa im Amduat, wo in Spatien tatsächlich Text fehlt, der sich - in manchen Fällen - durch die Parallelen identifizieren läßt¹⁰⁰), wie ja auch der Auffindungsbericht die restauratorische Intention des Schabakasteins beschreibt - „*nfr m hrj-h3.t*“. Die übrigen Lücken, von denen es im DMT einige gibt, und die ebenso gedeutet wurden, stehen bezeichnenderweise immer am Anfang oder Ende einer Kolumne. Dies weist doch eher darauf hin, daß die Kolumnen auf der Papyrusvorlage eben nicht ganz gefüllt wurden, wo der Text nicht ausreichte. Auf Stein versuchte man sonst, dies zu vermeiden, auf Papyrus ist es dagegen übliche Praxis. Hier scheint der Abschreiber versucht zu haben, die Kolumne mit dem verbleibenden Text zu füllen, wie die extrem verschwenderischen Schreibungen von *htpjj* und *hnmjj* zeigen. Um den Platz zu füllen, nahm er sogar eine Lücke in Kauf.

Da ein solcher „Fehler“ bei der Abschrift auf den Stein sicher schon bei der Vorzeichnung bemerkt und vor der Gravur korrigiert worden wäre, dürfen wir annehmen, daß er bei der Kopie von Papyrus zu Papyrus unterlief, und dann mit allen anderen Fehlern getreu mit auf den Stein übernommen wurde. Wahrscheinlich läßt sich sogar sagen, daß es sich um den gleichen Kopiervorgang handelte, bei dem auch die Kolumnenenden verschoben wurden. Im oberen Teil von Kol. 4 ist die Schrift sehr gedrängt. Das *j* von *jm* steht halb noch im *sn*, halb neben dem *m*. Der Schreiber versucht noch, Platz zu sparen, wie er es seit Kol. 6 getan hat, um die Verschiebung auszugleichen. Dann bemerkt er, daß er zuviel des Guten getan hat und der verbleibende Text (bis zum vermeintlichen neuen Abschnitt in Kol. 3) kaum ausreicht, die Kolumne zu füllen.

Dies hat seine Ursache darin, daß die Kolumnen von links nach rechts immer weniger Textquadrate enthalten, ein Umstand, der noch einmal klar für die ursprüngliche Leserichtung von rechts nach links spricht. Unseren Kopisten befallen Bedenken, und so schreibt er erst einmal den letzten Absatz ans Kolumnenende, um besser abschätzen zu können, wieviel Platz er noch zu füllen hat. Dann setzt er den Text oben fort und sucht nach möglichst „langen“ Schreibungen (*htpjj* und *hnmjj*). Dennoch erreicht er seine selbst gesetzte Vorgabe nicht ganz, und so bleibt vor dem letzten Absatz eine Lücke.

jrr.t 'nh t3.wj jm.ś.

'nh-t3.wj ist ein gut belegtes Toponym und bezeichnet einen Teil von **Memphis**¹⁰¹. Der Ort ist allgemein bekannt, und es bleibt ein Rätsel, warum alle früheren Bearbeiter hier übersetzt haben „... der das Leben der beiden Länder macht“ (o. ä.).

jrr.t ist ein Partizip passiv, das sich auf eines der oben genannten femininen Toponyme bezieht: *šnw.t ntr t3-tnn* oder *ś.t wr.t* oder *hwt pt.h*. Der Sinn bleibt der gleiche, da alle drei als identisch erklärt werden. Es handelt sich um den Ort, aus dem später das Stadtviertel *'nh-t3.wj* wurde, wo *'nh-t3.wj* „gemacht“ wurde (im Deutschen sinngemäß mit „gegründet“ zu übersetzen). Damit ist der Ort nun eindeutig in Memphis lokalisiert.

Der ganze Abschnitt lautet also:

Da versammelten sich die Götter für ihn (den toten Osiris), mitsamt ihren Kas, friedlich vereint, in „Herr-der-beiden-Länder“.

Die „Gottesscheune-des-Tatenen“ ist der Tempel, der die Herzen der Götter vereint, die im Tempel des Ptah sind, immer zur 5. Stunde (versammelten sie sich), wo (später) (der Ort) „Anch-Tau“ gegründet wurde.

⁹⁹ So Sethe, S. 72 f. Junker bearbeitet die Stelle nicht, sie liegt bei ihm „zwischen“ *Götterlehre* und *Politischer Lehre*.

¹⁰⁰ Anders jedoch der „Titel“ des Amduat, wo Spatien als Absatzmarken dienen.

¹⁰¹ P. Montet, *Géographie de l'Égypte ancienne* I, Paris 1957, S. 32.

Abschnitt 2a (Kol. 5):*grg.n.f hm.ω.sn**Er gründete ihre Schreine*

bereitet, von links nach rechts gelesen, Probleme. Es folgt kurz nach dem „*dj.n.f ntr.ω hr hm.ω.sn*“ - „er setzte die Götter auf ihre Schreine“ in Kol. 6 unten. Dazwischen steht nur *šrwđ.n.f p3.t.śn*. Die Stelle wäre also zu übersetzen:

**Er setzte die Götter auf ihre Schreine, er sicherte ihre Speiseopfer, er gründete ihre Schreine.*

Die Handlungsfolge - erst die Götter in ihre Schreine setzen, dann ihre Opfer festlegen, und *dann* erst die Schreine gründen - scheint bestenfalls eine unnötige Wiederholung zu sein. Tatsächlich aber wird hier unlogisch berichtet, daß die Schreine erst *nach* ihrer Benutzung gebaut wurden.

Lesen wir dagegen von rechts nach links und rechnen *grg.n.f hm.ω.sn* noch zu Kol. 5, dann werden die Schreine zunächst gegründet und später besetzt¹⁰².

Daraus folgt:

- Auch dieser Abschnitt ergibt von rechts nach links einen besseren Sinn!

- *grg.n.f...* gehört zwingend zu A. 2a, die Grenze des „verrutschten“ Endes von 2b liegt entweder nach *sn* (das jedenfalls zu *hm.ω* in A. 2b gehört) oder aber spätestens nach *šrwđ.n.f p3.t.śn*. Ich ziehe *šrwđ.n.f p3.t.śn* aus verschiedenen Gründen zum Abschnitt 2b (siehe dort).

„Ihre Schreine“ kann sich dann nicht mehr auf die *ntr.ω* in Kol. 6 beziehen. Diese sind auch gar nicht näher bestimmt, es sind einfach „die Götter“. Einen besseren Bezug bieten die in A. 1 (Kol. 4) erwähnten Götter, die in einem bestimmten Zusammenhang eingeführt wurden: Es sind diejenigen, die sich zur Totenfeier des Osiris in Memphis versammelt haben.

Daran knüpft die weitere Handlung an. Da alle Götter in seinem Tempel friedlich beisammen sind (wahrlich ein seltenes Glück), ergreift Ptah die Gelegenheit und stiftet für sie alle ihre Kulte. Er tut dies, ganz seinem Beruf als Gott der Handwerker getreu, indem er die materiellen Komponenten des Kultes herrichtet: Er gründet die Schreine, er macht die Kultbilder ähnlich, er gründet die Städte und Gaue und sichert die Opferbrote¹⁰³.

štwt.n.f đ.t.śn r htp jb.sn

Er machte ihre Leiber ähnlich zur Zufriedenheit ihres Herzens.

Die „Leiber“ der Götter sind natürlich die Kultbilder. Dies ergibt sich aus dem Kontext. *štwt* - „ähnlich machen“ ist ja Kausativ von *twt*, was geradezu „Kultbild“ bedeutet (wörtl. „das Ähnliche“ = „das Abbild“). Vor allem macht aber der folgende Satz ganz klar, was hier geschieht: Die Kultstatuen aus verschiedenen Materialien werden gefertigt, und die Götter wohnen darin ein.

¹⁰² Selbst wenn dies nicht so wäre, liegen bei dieser Leserichtung immerhin fast die gesamten Kol.n 5 und 6 zwischen den beiden Nennungen von *hm*, die damit auch als unabhängig gelten können.

¹⁰³ J. Quack machte mich auf den möglichen Einwand aufmerksam, daß die Gebäude des *Ptahtempels* von Memphis schon in Kol. 4 genannt werden. Dazu ist zu sagen:

- Während die *hm.ω*-Schreine, die gegründet und auf die die Götter gesetzt werden, beide in engem Zusammenhang unter den „Schöpfungstaten“ des Ptah genannt werden, steht der Ptahtempel in Kol. 4 in einem ganz anderen Teil der Erzählung. Selbst wenn er also einen Widerspruch bilden sollte, so ist dieser doch weitaus weniger signifikant als der durch die „Schreine“ in Kol. 6 →5.
- Memphis, dessen Primat hier ja hervorgehoben werden soll, ist ganz klar nicht Teil der „Schöpfung“ der einzelnen Ortskulte durch Ptah, sondern als dessen ureigener Ort bereits vorhanden.
- In Kol. 4 ist nie von „Schreinen“ im funktionellen Sinn die Rede, d. h. es wird kein Kult ausgeführt (oder irgendwie erwähnt). Die genannten Tempelgebäude dienen nur als Ortsangaben für die rein götterweltlichen Interaktionen. Man kann davon ausgehen, daß Ptah und die anderen Götter schon „Wohnorte“ haben, bevor sie die Menschenwelt verlassen und Schreine, Kultbilder und Rituale notwendig werden. Von Anch-Taui wird ausdrücklich gesagt, daß es später an diesem Ort gegründet werden wird. Bezeichnenderweise heißt auch der große Tempel in Kol. 4 *hwt pth* - „Tempel des Ptah“, und nicht, wie üblich, *hwt k3 pth* - „Tempel der Ka(statue) des Ptah“ (vgl. S. 41). Die *hm.ω*-Schreine in Kol. 5-6 werden dagegen eindeutig als „echte“ Tempel zu kultischen Zwecken gegründet, es stehen Kultbilder darin und werden mit Opferspeisen versorgt.

Das Herstellen der Kultbilder ist die eigentliche Leistung des Ptah als Kunsthandwerker, mehr noch als die baulichen Maßnahmen, und wird daher besonders eingehend geschildert. Die Wendung „zur Zufriedenheit ihres Herzens“ ist möglicherweise die leise Andeutung eines zuvor empfundenen Bedürfnisses, das Ptah befriedigt hat (um welches Bedürfnis es sich dabei handeln könnte, wird auf S. 39, 55ff, 63 und 246ff näher bestimmt).

św ʿk ntr.ω m ḡ.t.śn m ḥt nb, m ʿz.t nb, m jm nb

Da traten die Götter ein in ihre Leiber aus allem Holz, aus allem Schmuckstein, aus allem Ton.

Diese Passage ist unproblematisch.

ḥt nb rd hr ḥt.w.f

ḥt nb - „jedes Ding“ setzt offensichtlich die Reihe „alles Holz, aller Stein, aller Ton“ fort. Es fehlt die Präposition *m*, wie schon alle bisherigen Bearbeiter betonten. Sie wurde sicher nicht ohne Grund ausgelassen. Vielleicht ließe sich eine Übersetzung finden, die diesem Unterschied gerecht wird und ḥt nb in einen völlig anderen Zusammenhang stellt als *m ḥt nb*, *m ʿz.t nb*, *m jm nb*, aber auch der ägyptische Leser wird zuerst die Parallele gesehen und den Satz entsprechend gelesen haben. Das fehlende *m* ist grammatisch korrekt. Indem ḥt nb die Reihe konsekutiv fortsetzt, schließt es sich an die vorigen *m* an: „aus allem x, aus allem y, aus allem z (und) allen Dingen“. Den Zusatz *rd hr ḥt.w.f* übersetzt Erman als „(Allerlei) wuchs auf seinen Bäumen“. Sethe und Junker lesen *hr ḥt* im Sinne von „hinter“ (WB III 345 ff) und übersetzen „was auf ihm / auf seinem Rücken wächst“, parallel zum geläufigen Ausdruck *rd.t nb.t hr śz gb* - „alles, was auf dem Rücken des Geb wächst“ (WB II 462, 25) im Sinne von „alle Pflanzen“ (vgl. Sethe, S. 69f). (*hr*) ḥt - „hinter“ geht jedoch nicht (wie śz - „hinter“) auf irgend ein Wort für „Rücken“ zurück. Es meint stets „hinter“ im Sinne einer räumlichen oder zeitlichen Reihenfolge *mehrerer* Elemente¹⁰⁴. Als „auf dem Rücken“ läßt sich *hr ḥt* nicht übersetzen. So etwas würde ein ägyptischer Schreiber durch das geläufige und korrekte *hr śz* ausgedrückt haben, um so mehr, als dies an die häufige Wendung über Geb erinnert hätte. Auch bleibt zu bedenken, daß Ptah nicht eigentlich ein Erdgott ist. Ptah tritt im ganzen Text und ganz besonders in diesem Abschnitt als handwerklicher Schöpfergott auf, die chthonische Rolle des Tatenen wirkt an dieser Stelle völlig deplaziert. Und selbst dieser hat andere Funktionen als Geb. Normalerweise wächst nichts „auf seinem Rücken“. Der ägyptische Leser mußte - vor allem im Kontext der vorhergehenden Materialliste - bei dieser Wendung jedenfalls zunächst an „wachsen auf dem Holz“ denken, wobei „Holz“ ein allgemeiner Ausdruck für „Pflanzen“ ist (wie in ḥt ʿnh - „Holz des Lebens“ = „Getreide“). Erman war dem wahren Sinn damit am nächsten. Nach Holz (im engeren Sinn), Stein und Ton kommen nun die pflanzlichen Werkstoffe. „Jedes Ding, das auf seinem Holz wächst“ ist wohl der allgemeinste Ausdruck für vegetabile Materialien, dessen das Ägyptische fähig ist. Das *f* bezieht sich auf ḥt, das ja auch als grammatisches Maskulin behandelt werden kann (WB I 124, 2).

ḥpr.n.śn jm

Folgerichtig verkörpern sich die Götter nun in den Kultbildern, die Ptah für sie „zu ihrer Zufriedenheit“ geschaffen hat.

Der ganze Abschnitt lautet also:

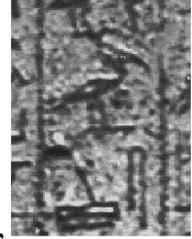
Er gründete ihre Schreine. Er machte ihre „Leiber“ ähnlich zur Zufriedenheit ihres Herzens. Da traten die Götter ein in ihre Leiber aus allem Holz, aus allem Schmuckstein, aus allem Ton (und) jedem Ding, das auf seinem Holz wächst, (und) sie verkörperten sich darin.

¹⁰⁴ Die von Erman zusammengetragenen Beispiele (Erman, S. 69 f) sind zwar interessante, außergewöhnliche Anwendungen von *m ḥt*, aber keine davon ist zwingend mit „auf, über“ zu übersetzen, alle funktionieren auch mit dem korrekten „hinter“: Pyr. 1067 b: *jd.r ʿωj pω hr ḥt.k m śtš* - „entferne diese Arme, die hinter Dir sind als Seth!“ d. h. die Arme des Seth liegen nicht auf dem Toten, sondern sind hinter ihm (her). Dies ergibt einen besseren Sinn - warum sollten die Arme des Seth *auf* dem Toten liegen?

Abschnitt 2b (Kol. 6)

św ʒh śʒʒ, ʒ ph.t.j.f r nṯr.ω

Wie Erman (S. 914, Anm. 2) bemerkt hat, steht der Vogel im Original nicht auf der Standarte (wie in Breasteds Umzeichnung), kann also *nicht* Thot sein. Die Haltung des Vogels paßt allerdings auch nicht zu dem von Sethe und Junker gewählten *gm*. Sethe, S. 68: „...sondern das Verbum *gmj* „finden“, dessen Zeichen in 2 zwar nicht ganz, aber fast ebenso aussieht“. Zwar ähnelt der Vogel tatsächlich stark dem *gm*-Zeichen in Zeile B (der Widmungsinschrift), doch das wesentliche Merkmal des *gm*-Vogels ist seine *gebückte Haltung*. Er pickt am Boden - auch ein blinder Ibis *findet* einmal einen Wurm. Der Vogel in Zeile B tut genau dies, zwar nur angedeutet, aber deutlich erkennbar. Der Vogel in Kol. 6 hält seinen Kopf dagegen stolz erhoben. Bei unvoreingenommenem Betrachten denkt man zunächst an den Ibis *comata* (ʒh). Ich möchte dies als wahrscheinlichste Lesung annehmen, obwohl letzte Sicherheit nicht zu gewinnen ist, da gerade der Hinterkopf des Vogels zerstört und der typische Schopf daher nicht zu sehen ist¹⁰⁵.



śʒʒ - „klug“ wird häufig neben śbk - „verständnis, trefflich“ gebraucht¹⁰⁶, und zwar in direkter Folge als Paar: śʒʒ śbk - „klug und trefflich“. Verbindungen mit *mnḥ* und ʒh liegen natürlich ebenfalls nahe. Tatsächlich werden die Wörter öfters gemeinsam verwendet, z. B:

śʒʒ + *mnḥ*: Ptahhotep (Pap. Prisse) 15,12; Stele des Tutanchamun, Rec. Trav. 29, S. 162;

śʒʒ + ʒh: Pap. Prisse 12, 9-10; *ibid* 15, 12-13;

allerdings stehen sie dort nicht in direkter Verbindung, sondern parallel in verschiedenen (aber zusammenhängenden) Sätzen. Im Hinblick auf unser ʒ ph.t.j.f ist vielleicht interessant, daß śʒʒ auch neben *nḥt* - „stark“ verwendet wird (Hatnub 8, 2).

Die einfachste und wahrscheinlichste Übersetzung ist also:

Und so ist die (scil. seine) Weisheit nützlicher und seine Fähigkeit¹⁰⁷ größer als die der Götter.

Dies bezieht sich natürlich auf die gerade vorher beschriebenen Leistungen, die Ptah für die anderen Götter vollbracht hat, und zu denen diese offenbar nicht selbst fähig waren¹⁰⁸.

św ḥtp pth m-ḥt jr.t.f ḥ.t nb.t mdw-nṯr nb śk

Da war Ptah zufrieden, nachdem er alle Dinge und auch alle Gottesworte gemacht hatte.

Das „Machen“ der Dinge bezieht sich auf die Kultbilder, Tempel etc. Andere „Schöpfungen“ wurden bisher nicht genannt - und müssen es auch nicht, denn gerade die Einrichtung des Kultbetriebs ist (im vorliegenden Text) der spezifische Schöpfungsmodus des Ptah (ausgehend von seiner Handwerkskunst). Damit ist auch die „Welt“, d. h. die menschliche Lebenswelt, „geschaffen“ (Näheres vgl. S. 250).

In retrograder Leserichtung wären entsprechend weiter links die echten „Schöpfungstaten“ zu erwarten. Doch auch dort kommen keine vor. „Alle Götter, alle Menschen, Vieh, Gewürm, alle Lebewesen“, „seine Neunheit“ etc. werden zwar erwähnt, aber sie *entstehen* nicht und werden nicht geschaffen - vgl. S. 36-37). Wenn man die Kol. 12_{Alt 53} mit Junker übersetzt (was aber grammatisch unmöglich ist, vgl. S. 78), dann „entstehen“ immerhin Horus und Thot, aber mehr auch nicht. Das Problem besteht also in beiden Leserichtungen.

¹⁰⁵ Liest man mit Sethe (und Junker) *gmj*, so bleibt die Stelle dennoch schwierig. „So wurde gefunden und verstanden, daß seine Kraft größer sei als die der (anderen) Götter“ (Sethe S. 67) ist grammatisch nicht nachzuvollziehen.

¹⁰⁶ WB IV 16. Z. B: Pyr § 997; Pyr § 380; Louvre C170, Gayet, Stèles XII Dyn, S. 27-28; Kairener Stele in: Daressy, ASAE 8, S. 243.

¹⁰⁷ *ph.t.j* - „bewirkende Kraft“, WB I 539, sub 14.

¹⁰⁸ Vgl. dazu auch *Nutbuch*, Texte beim neugeborenen Sonnenkäfer (Neugebauer & Parker, Egyptian Astronomical Texts I, London 1960, T. 45, S. 50f, Texte J + K): św ʒh.f... św ḥpr ʒ.f... św ḥpr j.b.f, ḥpr ph.t.j.f (Hinweis von J. Quack).

Die „Gottesworte“ sind wohl kaum die *Hieroglyphen* im allgemeinen. Weder hat Ptah diese irgendwo in unserem Text „gemacht“, noch ist er überhaupt für sie zuständig. Schöpfer und Herr der Hieroglyphen ist Thot¹⁰⁹. *mdw ntr* kann aber auch im engeren Sinn „heilige Texte“ bedeuten (WB II 181). Und solche muß Ptah tatsächlich verfaßt *haben*, wenn er, wie in Abschnitt 2a beschrieben, die Kulte stiftete (selbst wenn sonst natürlich auch Texte in Thots Ressort fallen).

Der Ausdruck *mdw-ntr* ist durch die ganze ägyptische Geschichte hin belegt. Viele Stellen meinen eindeutig die Hieroglyphenschrift, viele andere eindeutig bestimmte Texte. Beim Großteil der Belege läßt sich aber die „richtige“ Übersetzung aus dem Kontext nicht feststellen. Dieser Umstand spiegelt wahrscheinlich auch das zeitgenössische Verständnis des Ausdrucks wieder, das zwischen Träger (Buchrolle), Medium (Hieroglyphenschrift) und Inhalt (Text) sicher oft nicht sauber getrennt hat, wie dies ja z. B. auch im deutschen „Schrift“ nicht immer geschieht. Eine Sammlung der Quellen würde Bände füllen - bei geringem Erkenntnisgewinn. Daher nur ein Beispiel, in dem *mdw-ntr* eindeutig Texte (und *nicht* das Schriftsystem) meint¹¹⁰:

<i>ḏd.jn nn n śmr.ω</i>	Da sagten diese Berater:
<i>ωḏ tn k3.k pw ḥpr[ω].</i>	Dieser Befehl deines Kas ist, was geschehen soll.
<i>jtjj nb.j,</i>	Herrscher, mein ^{sic} Herr,
<i>ωḏḥ ḥm.k r pr.ω nw śs.ω,</i>	deine Maj. möge gehen zu den Häusern der Schriften,
<i>m33 ḥm.k mdw-ntr</i>	deine Maj. möge (dort) die „göttlichen Worte“ sehen (=lesen).
<i>ωḏ3 pw jr n ḥm.f r pr md3.t</i>	Es ging seine Maj. zum Haus des Buches,
<i>ωn.jn ḥm.f ḥr pg3 śš.ω</i>	und da breitete seine Maj. die Schriften aus,
<i>ḥrḥ nn n śmr.ω</i>	zusammen mit diesen Beratern.

Die Lesung „heilige Texte“ ist also gut vertretbar. Und heilige Texte sind in Ägypten zunächst kultisch gebrauchte Texte. *mdw-ntr* ist in diesem Sinn das schriftlich festgehaltene (Kultbild-) Ritual, d. h. die Festschreibung = Einrichtung des Kultes. Der Satz setzt das direkt vorher (r→l) Gesagte logisch fort. Ptah ist zufrieden mit seinen bisherigen Schöpfungen: die „Dinge“ (Kultbilder, Schreine...) und *der dazugehörige Kult*, den er durch seinen Befehl *ḏw* (also in Form von Worten = „*mdw*“) eingerichtet hat. Das widerspricht durchaus nicht der Übersetzung „Hieroglyphen“! Jeder Hieroglyphentext ist idealiter ein „heiliger Text“. In der Alltagswelt ist das zwar meist nicht mehr der Fall, aber es ist die Grundvorstellung, auf die ja auch der Name *mdw-ntr* zurückgeht. Und natürlich *sind* alle heiligen Texte (in ihrer physischen Erscheinung) auch Hieroglyphen.

Jan Assmann hat an dieser Stelle zu recht auf die „Schriftform der Welt“ hingewiesen¹¹¹, die Vorstellung, daß die Welt *als*, oder zumindest *aus*, Schrift geschaffen wurde. Explizit belegt und gut vertraut ist dieses Konzept nur im Judentum, einer Kultur also, die den Primat des heiligen Textes wie keine andere betont, die einen heiligen *Kanon* kennt, aber (ursprünglich) keine „heiligen Buchstaben“ im Sinne der ägyptischen *mdw ntr*. Insbesondere in der Kabbala (die im engeren Sinn freilich ein Phänomen des Mittelalters ist, die aber durchaus auf älteren Entwicklungen basiert) werden aber auch die hebräischen *Buchstaben* selbst chronologisch vor und ontologisch über die „Dinge“ gesetzt und zum Medium der Schöpfung. Ausgeformt findet sich diese Vorstellung im frühmittelalterlichen(?) kabbalistischen „Buch Jesira“ (dem Abraham zugeschrieben), auch in der Einleitung und den ersten Büchern der Sohar. Diese Tradition ist freilich nicht völlig parallel zum ägyptischen „hieroglyphischen Weltbild“. Auch sie postuliert die „Schriftform der Welt“ u. „Schöpfung durch die Schrift“, basiert aber nicht auf der Wesensähnlichkeit der Zeichen mit den Dingen, sondern auf der staunenswerten Möglichkeit, durch die 22 Buchstaben die unbegrenzte Vielfalt der Dinge zu beschreiben (und damit zu verwirklichen).

¹⁰⁹ Thot wird in Kol. 11 als Teil der „memphitischen Lehre“ eingeführt, doch diese kurze und weit entfernte Stelle rechtfertigt sicher nicht, hier die Hieroglyphen anzunehmen.

¹¹⁰ Stele des Neferhotep, M. Pieper, Die große Inschrift des Königs Neferhotep, Leipzig 1929., Z. 6f

¹¹¹ J. Assmann, Rezeption und Auslegung in Ägypten, in: OBO 153, Freiburg / Schweiz, 1997, S. 135; auch: Sinngeschichte, S. 391f; sowie jetzt in: A. & J. Assmann (Hrsg.): Hieroglyphen, Archäologie der literarischen Kommunikation VIII, München 2003, S. 53ff.

Für Ägypten liegt die „Welthaftigkeit“ der Zeichen und die „Zeichenhaftigkeit“ der Welt zum einen im besonderen Abbildungscharakter der Hieroglyphen, der sie nicht nur sinnfällig als dinglich erkennbar macht, sondern auch den offenen „spielerischen“ (durchaus ernst gemeinten) Umgang ermöglicht, der Bedeutungsnuancen rein graphisch ausdrücken kann, zum anderen in der Jahrtausendealten Tradition der Schriftlichkeit, die das geschriebene Wort als eine ebenso natürliche Form des Begriffs erscheinen ließ wie das gesprochene.

Daraus ergibt sich nach Assmann¹¹² das Konzept, die Dinge der Welt seien „Hieroglyphen“ der Ideen des Schöpfergottes, wie im Onomastikon des Amenemope¹¹³:

„Beginn der weisen Lehre, die den Unwissenden lehrt zu erkennen *alles, was existiert*: das, was Ptah erdacht und Thot aufgeschrieben¹¹⁴ hat...“,

ähnlich wie sie bei Plato „Abbilder“ der Ideen sind. Daher ist das Schreiben in Hieroglyphen eine Nachahmung der Schöpfung. Aus diesem Grund können in Hieroglyphen metaphysische Wahrheiten ausgedrückt werden, die die Möglichkeiten der Sprache - und der rein phonetischen Alphabetschriften - übersteigen.

Diese ägyptische *Schriftform der Welt* ist allerdings nie so explizit belegt wie die jüdische. Die als locus classicus geführte Stelle bei Jamblichos, De Mysteriis, VII, 1, ist eher unsicher¹¹⁵ - zwar wird die ägyptische Symbolik eindrücklich beschrieben, doch geht es wahrscheinlich nicht um Schriftzeichen. Wenn man die Stelle gelten läßt, so doch auf jeden Fall viel weniger deutlich als die jüdischen Quellen.

¹¹² Sinngeschichte, S. 390.

¹¹³ A. H. Gardiner, Ancient Egyptian Onomastica, Text I, Oxford 1947, S. 1* (post 68). Assmann zitiert diese Stelle.

¹¹⁴ *šphr*, in einer Variante *šhpr*!

¹¹⁵ „Indem sie die Natur des Alls und das schöpferische Wesen (Demiurgie) der Götter nachahmen, lassen sie Bilder der mystischen, verborgenen und unsichtbaren Erkenntnisse sehen, wie ja auch die Natur die unsichtbaren Ideen durch sichtbare Abbilder gewissermaßen symbolisch nachbildete, das schöpferische Walten der Götter (die Natur) die wahrhafte Wesenheit der Ideen aber durch ihre sichtbaren Abbilder nur andeutete“. (Übers. n. Theodor Hopfner) Jamblichos berichtet hier von „*συμβολα*“ und „*εικονες*“, was ja nicht eigentlich „Schrift, Buchstaben, Hieroglyphen“ bedeutet (dies wäre *γραμματα* oder *γραφη*), sondern wie im deutschen Lehngebrauch ganz allgemein „Symbol“, „Bild“, „Sinnbild“. Dies kann sich freilich in bestimmten Fällen auch auf Schriftzeichen beziehen, muß es aber nicht. Jamblichos schreibt hier über die griechisch-römischen Isismysterien, und im fraglichen Kapitel geht es ausdrücklich um die „Methode der Einführung in die Geheimlehre“, also die Einweihung der Initianden (vgl. VII 1, Anfang). Dabei wurden bekanntlich reichhaltige Symbole verwendet: Bei Prozessionen mitgetragene Kästen und Bilder, Riten und optisch wirksame Darbietungen, Kostümierungen und Gewänder - man denke nur einmal an die Prozession und die Weihe bei Apuleius. Sie alle hatten eine aufs äußerste elaborierte symbolische Bedeutung. Schriftstücke kamen, soweit wir wissen, kaum zum Einsatz.

Jamblichos führt für seine „Symbole“ einige Beispiele an: das erste ist das *Sonnenkind auf der Lotosblüte*. Als Hieroglyphe ist dies eher selten, als Motiv der bildenden Kunst dagegen durchaus geläufig, gerade im griechischen ägyptisierenden Kult (vgl. A. M. El-Khachab, Some Gem-Amulets depicting Harpocrates seated on a Lotus flower, in: JEA 57, 1971, S. 132ff). Dieses „Symbol“ hat die klassischen Autoren scheinbar besonders fasziniert, denn auch Plutarch wählt dieses Beispiel für die Rolle der Symbole in der ägyptischen Religion (De Iside et Osiride, Kap. 11) und gibt eine eigene Deutung (auch er erwähnt hier nichts von *Schrift*), während Horapoll, der ja ausdrücklich und ausführlich von Hieroglyphen als Schriftzeichen und deren Symbolik handelt, dieses (in klassischen Augen) offenbar so wichtige Symbol nicht erwähnt (und ebensowenig Clemens von Alexandria oder andere Autoren, wenn sie das ägyptische *Schriftsystem* behandeln).

Das zweite Beispiel bei Jamblichos ist der Sonnengott in der Sonnenbarke, der so detailliert, wie der Autor ihn beschreibt (mit dem Steuermann auf dem Hinterdeck), als Schriftzeichen gar nicht wiedergegeben werden kann, wohl aber in flach- oder rundbildlichen Darstellungen. Gerade hier muß man doch auch an die *Prozessionsbarken* denken. Die Mysterienkulte veranstalteten häufig Prozessionen. Ob dabei wie in Ägypten *Barken* verwendet wurden, ist nicht bekannt - jedenfalls kenne ich keine Zeugnisse - aber doch recht wahrscheinlich (die Barke beim *navigium iside* spielt freilich eine andere Rolle).

Jamblichos führt die Reihe der Beispiele ohne Übergang mit den Tierkreiszeichen fort. Spätestens hier wird klar, daß ganz allgemein „Sinnbilder“ und nicht Schriftzeichen gemeint sind.

Doch schließlich verrät Jamblichos selbst, auf welche „*συμβολα* und *εικονες*“ er sich bezieht: Weder auf Schriftzeichen, noch auf andere Werke der bildenden Kunst, sondern auf *bildliche Ausdrücke* in der mündlichen Sprache: „*von derartigen Gebetsformeln an den Sonnengott wie ‚ich rufe den an, der auf der Lotosblume sitzt, der auf der Barke fährt...‘ machen die Ägypter ... Gebrauch*“ (De Mysteriis VII 3)!

Damit ist die Vorstellung von der „Schriftform der Welt“ in Ägypten weniger greifbar. Sie ist aber sicher vorhanden. Das zeigt nicht nur das Onomastikon des Amenemope, das liegt in der Natur des Schriftverständnisses begründet. Diese Vorstellung ist ganz sicher auch im DMT an dieser Stelle mitgedacht. *mdw-ntr*, das gängige Wort für „Hieroglyphen“, mußte, auch wenn es hier in einer anderen Bedeutung gebraucht wird, beim Leser diese - sicher beabsichtigte - Assoziation hervorrufen. Es handelt sich, wie nicht anders zu erwarten, nicht um einen echten vorplatonischen „Platonismus“, sondern um eine „Frühform“:

Eine „Schöpfung durch das Wort“ muß in Ägypten immer die Schrift mit einbeziehen, denn das Wort selbst leitet sich nicht aus einer Etymologie, sondern einer „Etymographie“ her, wie Jan Assmann in seinem gleichnamigen Aufsatz¹¹⁶ eindrücklich zeigt¹¹⁷ - es ist eher graphisch determiniert als phonetisch. Das gilt für eine *Weltordnung* durch das autorative Wort ebenso wie für eine *Welt-Urschöpfung* durch das performative Wort. Wenn Ptah in den älteren Interpretationen des DMT die Welt „durch das Wort“ schafft, dann impliziert das für den Ägypter unweigerlich eine *Welt in Schriftform*, Worte sind immer (auch) Schrift. Wenn Ptah in meiner Lesung die menschliche Lebenswelt durch die Kulte einrichtet, dann gehören dazu nicht nur Tempelmauern und Opferbrot, sondern auch das Ritual, die *mdw.w ntr*. Und gerade in diesen heiligen Texten durchdringt der Kult - in Form der Kultgesetze - das ganze Leben (wie im Folgenden geschildert wird - bis hin zur „Funktion aller Körperglieder“). Auch hier haben wir eine Welt „in Schriftform“ - nicht die materielle Welt, aber die Welt als funktionierendes, sinnerfülltes *System*.

Die Welt wird durch die Anleitungen des Ptah eingerichtet, also durch „heilige Worte“, die in den niedergeschriebenen Kulttexten, in Form der Hieroglyphen, in der Welt weiterwirken. Der Ausdruck *mdw ntr* erinnert sicher mit Absicht an diese Tatsache. Aus diesem Gedanken kann (und wird) sich die Schöpfung der Welt „in Schriftform“ im engeren Sinne entwickelt haben. Hier ist (noch) die Kultanleitung gemeint. Auch für den Ägypter impliziert die Erfindung der Hieroglyphen nicht automatisch die Kosmogonie (sonst wäre Thot der Schöpfergott schlechthin)¹¹⁸.

mś.n.f ntr.w, jr.n.f nj.wt, grg.n.f śp3.wt.

dj.n.f ntr.w hr hm.w.sn, śrwḏ.n.f p3.w.t.śn.

Er „gebar“ die Götter, er machte die Städte, er gründete die Gaue.

Er gab die Götter auf ihre Schreine, er setzte ihr Opferbrot fest.

„Er“ ist ganz klar Ptah, der im vorigen Satz noch einmal namentlich genannt wurde, wodurch das Pronomen wieder für einige Zeit „getragen“ wird.

mś - „gebären“ ist der übliche Ausdruck für die Anfertigung von Götterbildern (WB II 138).

Der körperliche Aspekt der Gottheit wird in die („zur“) Welt gebracht - ein Geburtsvorgang im besten Sinne. Die Erschaffung der Götterbilder wird hier nochmals aufgegriffen, um die Reihe zu eröffnen, da die ausführliche Beschreibung bereits mehrere Sätze zurückliegt¹¹⁹.

¹¹⁶ Jan Assmann, in: Hieroglyphen, Archäologie der literarischen Kommunikation VIII, München 2003, S. 37.

¹¹⁷ Selbstverständlich darf man dieses Prinzip nicht verabsolutieren - die ägyptischen ätiologischen Texte verwenden echte (phonetische) (Volks-)Etymologien durchaus ebenso, sogar häufiger, als „Etymographien“.

¹¹⁸ Auch wäre diese „eigentliche“ Schöpfung dann doch am Anfang zu erwarten, bevor alle Götter, Menschen, Tiere, Lebewesen und die Sinnesorgane (l→r), bzw. alle Götter, Tempel, Städte und Gaue (r→l) auftreten.

Die *Einrichtung der Kulte* wird dagegen ausführlich besprochen. Von r→l kommt sie direkt vorher, die Wendung „und so war Ptah zufrieden, als er ... alle Gottesworte gemacht hatte“ bezieht sich ohne weiteres darauf. Von l→r gibt es direkt vorher (links) keinen so eindeutigen Bezug, weder Kult(text)e noch Schriftsystem, noch die „Welt in Schriftform“. In dieser Richtung sind alle diese Deutungen gleichermaßen möglich: Auch von l→r spricht nichts *gegen* die Rituale, die ja auf jeden Fall im DMT eine wichtige Rolle spielen, in welcher Richtung man es auch liest.

¹¹⁹ Es mag scheinen, daß ich hier einen Sprung in der Handlung in Kauf nehme, den ich bei den Vertretern der anderen Leserichtung kritisiert hätte. Dies stimmt jedoch so nicht. Hier werden nicht, wie dort, Handlungsschritte in umgekehrter Reihenfolge gegeben (noch dazu in nahtloser Folge), sondern nach einem längeren Einschub (dem Lob des Ptah am Anfang von A. 2b) wird der davor *zuletzt* erzählte Handlungsschritt (die Erschaffung der Götterbilder am Ende von A. 2a) in Kurzform rekapituliert.

Man mag einwenden, daß hier vielleicht die Erschaffung der Götter „an sich“ beschrieben wird. Doch wäre dies sicher nicht so unspezifisch und lapidar in einem Nebensatz mit zwei Worten und in einer Reihe neben Städten und Gauen gesagt worden, besonders da es auch sonst im Text nicht mehr genauer ausgeführt wird. Die Erwähnung ist in dieser Form nur sinnvoll, wenn sie eine schon bekannte Tatsache noch einmal ins Gedächtnis ruft. Da links im Text nichts Entsprechendes zu finden ist, muß sie sich auf das ausführlich geschilderte Bauen der Kultbilder in A. 2a beziehen. *mś ntr* ist der normale terminus technicus für die Herstellung von Kultbildern.

Nach den Tempeln selbst und den Kultbildern, die die erste Grundvoraussetzung für jeden Kult sind, richtet Ptah den Göttern nun ihre Ortskulte ein. Der ägyptische Stadtbegriff läßt sich nicht vom Ortsgott und seinem Kult trennen, die Stadt ist immer Kultort¹²⁰. Wenn in irgendeinem Text „die Städte und Gauen gegründet“ werden, dann liegt darin immer auch der Gedanke an die Ortskulte, oft deutlich ausgesprochen und sonst doch zumindest impliziert. Besser und deutlicher läßt sich nicht ausdrücken, daß Ptah den Göttern ihren gesamten Kult gegeben hat: Die Kultbilder („Leiber“), die Kulthandlungen („Gottesworte“), die Tempel („ihre Schreine“), und, nicht zuletzt, die Kultorte mit ihrem zugehörigen Umland: Die ganze komplexe Kulttopographie, die zur Versorgung der Götter notwendig ist („Städte und Gauen“). Nachdem alle notwendigen Elemente vorhanden sind, „gibt er die Götter auf ihre Schreine“, weist jedem seinen Ortskult zu.

śrwq.n.f p3w.t.śn ist der feste Ausdruck, wenn der König die Tempel mit ihren Stiftungen versorgt (wie Sethe bemerkt, meist mit der „Bedeutung des Wiederherstellens der im Lauf der Zeit gestörten Einkünfte“¹²¹). Hier wird knapp und klar gesagt, wie Ptah die Versorgung der Tempel (= der Götter) sichert. Während die ersten vier Handlungen die notwendigen materiellen Elemente für den Kult bereitstellen - Gründen der Schreine, Machen der „Leiber“, Machen der Städte, Gründen der Gauen - leiten die letzten beiden Handlungen unter Verwendung dieser Elemente den Beginn der eigentlichen Kulte ein: Die Götter werden in den Tempeln inthronisiert und der Fluß der Versorgung aus den „Gauen“ in die Tempel wird eingerichtet.

Hier ist zu fragen, ob man das Kultbild wirklich so früh im Verlauf der Tempelgründung erwarten darf. Es gibt im Prinzip zwei Möglichkeiten: Entweder wird der Tempel gebaut und zuletzt, als krönender Abschluß, das Kultbild hergestellt (womit man auch eine provisorische Aufbewahrung vermeiden würde), oder das Kultbild wird zuerst hergestellt, d. h. der „Gott“ ist schon zu Anfang da und *für ihn* wird ein Haus gebaut, das er dann in „Besitz“ nimmt. Wie dies in der Realität gehandhabt wurde, läßt sich freilich kaum noch feststellen und ist auch unerheblich. Die Frage ist vielmehr, ob es beim Tempelbau einen idealen oder „kanonischen“ Ablauf gab, und wie dieser aussah.

Viele Texte thematisieren das Verhältnis von Gott und Tempel, meist geht es jedoch um das tägliche Ritual. Hier kommen natürlich nur solche Texte in Frage, die die *Gründung* bzw. den Bau des Tempels behandeln¹²².

Dabei wird man zuerst an die umfangreichen ptolemäischen Tempelgründungslegenden¹²³ denken, doch diese enthalten keine Information zu der Frage der Abfolge Tempel-Kultbild.

¹²⁰ Für einen Überblick vgl. Assmann, *Theologie und Frömmigkeit*, S. 27ff. Man beachte jedoch, daß im DMT die Erschaffung der Stadt nicht, wie in Heliopolis, der eigentlichen Kosmogonie vorausgeht (Assmann, S. 33), um dem Gott Atum einen „Urhügel“ zur Verfügung zu stellen. Ptah benötigt keinen Urhügel. Das Mythem vom „Entstehen im Wasser“ ist diesem Gott fremd. Hier bilden vielmehr die von Ptah gegründeten Kultorte in ihrer Summe letztlich das „Land“ = die Welt.

¹²¹ Sethe, S. 69, Anm. d.

¹²² Diese Stellen sprechen nicht von Tempel-Neubauten, sondern von „Wiederaufbauten“. Allerdings scheint es keine (erhaltenen) „Neubau-Texte“ zu geben. Vielleicht war sogar die „Wiederherstellung des Alten“ ein Ideal, das auch auf Neubauten übertragen wurde.

¹²³ Vor allem E. A. Reymond, *The Mythical Origin of the Egyptian Temple*; id, *From Ancient Egyptian Hermetic Writings*. Originale bei Dümichen, *Baugeschichte*, für die Edfutexte vgl. Reymond, *Origin*, S. 4 Anm. 1.

Die wichtigsten Parallelen bieten solche Texte, in denen, wie im DMT, der Schöpfergott die Kulte für die Götter einrichtet. Die Idee an sich ist weit verbreitet, die „Kultversorgung der Götter“ im DMT steht durchaus in einem breiteren geistesgeschichtlichen Kontext, der noch zu untersuchen sein wird (S. 234): Wenn der Schöpfergott etwa in den berühmten Zitaten¹²⁴ „den König einsetzt, um den Göttern Opferspeisen zu geben“, oder die Menschen „den Westen nicht vergessen läßt, damit den Ortsgöttern Opfer gebracht werden“, und wenn er in diversen Hymnen¹²⁵ „allen Göttern ihre Tempel gibt und ihre Feste vermehrt“, „die Häuser gründet mit seinen Kindern, mit Tempeln als Gottesopfer“, „die Götter eingesetzt hat auf ihren Sitzen“, „den Göttern eine Stätte einräumt“ und „die Tempel der Götter ausrüstet in der Ausdehnung bis zur Ewigkeit“. Doch wird das Thema meist nur in sehr allgemeiner Form angedeutet. Aus derartigen Erwähnungen läßt sich nichts über die Reihenfolge des Entstehens von Kultbild und Tempel schließen. Mir sind nur vier brauchbare Quellen bekannt, die überhaupt verwertbare Anhaltspunkte bieten: Die großen Hymnen an Amun-Re des Pap. Berlin 3049, die Hymne aus der „Stele der Verbanneten“, das Ostrakon Michaelides 15 (eine Hymne an Amun) sowie das Urgötterlied von Hibis.

Pap. Berlin 3049¹²⁶

Wie Jan Assmann gezeigt hat¹²⁷ wurde eine *explizite Theologie* (die theologische Inhalte nicht nur kultisch „lebt“, sondern auch reflektiert und ausformuliert) in Ägypten erstmals in der späten 18. Dynastie, auf breiter Basis aber erst in der Ramessidenzeit entwickelt, und zwar im Medium der *Hymnik*. Musterbeispiele dafür sind die auf Pap. Berlin 3049 gesammelten Hymnen. Sie richten sich an Amun-Re, der hier deutlich als der ramessidische „Weltgott“ aufgefaßt wird. Eine davon ist an dieser Stelle interessant.

In Hymne „A“ (nach ÄHG) steht:

... seit dem Anbeginn zur Zeit der Urgötter.
Du hast die Neunheit erzeugt allzumal
und Heiligtümer eingerichtet für ihre Kas,
wirkungsvoll durch deine Anordnungen...

Die Götter werden geschaffen, und dann die Tempel für sie eingerichtet, genauer: Für ihre Kas. Der Tempel ist das Ka-Haus des Gottes (*ḥwt-k3-ptḥ*), der Ka wohnt im Kultbild ein - daher kann das Kultbild auch direkt als der Ka des Gottes bezeichnet werden (vgl. S. 56ff und 246ff). Es scheint also auch hier schon zu existieren, bevor das Heiligtum für es gebaut wird.

Bemerkenswert, daß im Folgenden der Gott durch seine Anordnungen, sein autoritatives Wort, wirkt. Er richtet die Weltordnung ein. Genau dies tut Ptah im DMT „gemäß seiner Anleitung formuliert nach dem Plan des Herzens und herausgekommen durch die Zunge“ direkt im Anschluß an die Einrichtung der Tempel (S. 53).

So scheint es auch, wenn im großen **Urgötterlied von Hibis** zu lesen ist:

... Du hast die Körperschaft der Neunheit „geknüpft“.
Du hast die beiden Länder aufgeteilt unter ihren Kas(!),
sie schmücken sich für dich in ihren Tempeln...

Hier organisiert der Schöpfergott die *Kulttopographie*, das Land wird unter die Götter aufgeteilt, so daß ihre Kas in den Ortskulten und Tempeln eine Wohnung haben.

¹²⁴ „König als Sonnenpriester“ (ÄHG 20), siehe Assmann in: ADAIK 17;

¹²⁵ In der Reihenfolge der Zitate: Pap. BM 10554, Budge, *The Greenfield Papyrus*, T. 31 (= ÄHG 26); TT 23 nach ÄHG 104; Ostrakon Kairo CG 25207, A. Erman in: ZÄS 38, S. 23 (= ÄHG 192); Statue MMA 23. 10. 1, Winlock in: JEA 10, S. 1ff (= ÄHG 222); Pap. Berlin 3049 (= ÄHG 127B).

¹²⁶ G. Möller, *Hieratische Papyrus aus den kgl. Museen zu Berlin II*, 1905 = ÄHG 127, dessen Übersetzung ich hier folge (dort in der 2. Aufl. falsch angegeben: 127 A = Möller II,2 - VI,7, nicht 11,2 - VII,7; 127 B = Möller VI,7 - XVII,6, nicht VII,7 - XVI,5)

¹²⁷ Mehrere Stellen, am ausführlichsten in: *Theologie und Frömmigkeit*, S. 21ff.

Ostrakon Michaelides 15vs¹²⁸

Der Text ist bisher nur in hieroglyphischer Umschrift ediert, für Umschrift und Übersetzung siehe S. 239. Hier interessiert natürlich vor allem die Stelle:

[... ...] *der* [...] *verherrlicht* (*šḥb*),
der die [...] *fest macht auf ihrem Platz*.
 [...] *der* [*den Nil hervor?*] *bringt*
 [*Alle Herden und?*] *alles Kleinvieh sind seine Opfertgaben*.
Gott, stark an Arm,
der die Götter(bilder) herstellt und ihre Tempel ausstattet.
Geheim/geschützt [...] [...] *machen(?)*.
Der die Götter größer als die Menschen macht,
der die stündlichen Rituale ausstattet für [...] [...]

Der Text schildert eine primordiale Kosmogonie, Amun erschafft (anders als Ptah im DMT) Himmel und Erde. Im Folgenden richtet er sie dann ein - einschließlich des Kultes und der Tempel. Interessanterweise folgt auch hier die Einrichtung des Kultes auf die *Trennung von Himmel und Erde* (vgl. dazu S. 293).

Aufgrund der großen Lücken wissen wir nicht, ob die Personen, die Amun *auf ihren Plätzen fest macht*, bereits die Götter in ihren Kultorten sind und in welchem Bezug dies zu den detaillierteren Angaben im nächsten Abschnitt steht. Es ist jedenfalls schon Teil der *Einrichtung* der Welt, die zuvor geschaffen wurde.

„Der die Götter bildet (*kmʒ*)“ bezieht sich wohl auf die Herstellung der Kultbilder: *kmʒ* - „bilden, schaffen, erzeugen“ ist ursprünglich wohl handwerklich gedacht, vgl. *kmʒ* - „treiben, schmieden“ (WB V 36u), *kmʒ* ist auch die übliche Handlung des Chnum v. Esna bei seiner Schöpfung, die bekanntlich auf der Töpferscheibe stattfindet. *kmʒ* meint sicher die Erschaffung eines „körperlichen“ Aspekts der Götter, im gegebenen Zusammenhang also die Kultbilder (man muß deshalb nicht annehmen, daß Amun hier die Kultbilder „von Hand“ schmiedet). Auf die Kultbilder folgen die Tempel - oder jedenfalls ihre Ausstattung. *Die Reihenfolge entspricht also der im DMT* (r → l).

Interessant ist auch die Wendung: „Der die Götter größer als die Menschen macht“. Für die Götter *in personam* müßte dies wohl nicht eigens betont werden (und kommt auch in Kosmogonien sonst nicht vor). Bezieht sich „Götter“ hier aber auf die Kultbilder, dann wird das künstlerische Prinzip der „Bedeutungsperspektive“ beschrieben: Götter werden in Flach- und Rundbild bekanntlich oft größer dargestellt als die Menschen neben ihnen.

Hymne aus der „Stele der Verbannten“¹²⁹

Die Hymne an Amun-Re gehört zur Einholung einer Orakelentscheidung von diesem Gott als Herrscher des Gottesstaates von Theben, die dann auf dieser Stele festgehalten wurde¹³⁰. Sie beginnt mit den Worten:

„... *Sei begrüßt, du Macher von allem, was ist,*
Bildner alles Seienden,
Vater der Götter, der die Göttinnen gebar,
der sie ausstattete in Städten und Gauen;
der die Männer zeugte und die Frauen gebar...“

¹²⁸ H. Goedicke & F. Wente, Ostraka Michaelides, Wiesbaden 1962, T. 15. Für den Hinweis habe ich Jan Assmann zu danken. Undatiert - aufgrund der Sprache würde ich es für spätzeitlich halten.

¹²⁹ J. v. Beckerath, in: RdE 20, S. 7ff = ÄHG (2. Aufl.), S. 51 (dort nur die Hymne von Zeile 12-15 der Stele).

¹³⁰ Es handelt sich also um eine öffentliche Proklamation, die wie andere Texte dieser Art auf einem Block aus schwarzem Hartgestein festgehalten wurde (vgl. S. 309u).

Hier ist mit dem Ausdruck *mś ntr.ω(t)* - „Gottheiten gebären“ offenbar *nicht*, wie sonst häufig, die Herstellung der Kultbilder gemeint (vgl. S. 48f). Dies zeigen die Wendung *jt ntr.ω* - „Vater der Götter“, die normalerweise nicht in diesem Sinne gebraucht wird, sowie die Parallele, wo Amun-Re in gleicher Weise die *Menschen* (und sicher keine Statuen) hervorbringt. Doch auch der Gebrauch von *mś* für Kultbilder bezieht sich natürlich auf die Vorstellung, daß das Kultbild mit dem Gott identisch ist (zumindest während der „Einwohnung“). Hier werden jedenfalls zuerst die „Götter“ geschaffen, und dann *für sie* die Kultorte, in denen sie wohnen und aus denen sie ihre Kultversorgung beziehen. Auch hier entspricht die Reihenfolge also der im DMT.

Nicht ganz so nahe am DMT, aber auch aufschlußreich für die Reihenfolge bei der Einrichtung des Kultes sind Stellen, wo der König einen realen Tempel einrichtet. Davon gibt es freilich eine große Menge, aber nur wenige erhellen diese Reihenfolge. Mir sind die folgenden Stellen bekannt:

I¹³¹ „Und so richtete er dieses Land ein (*grg*), er organisierte es entsprechend der Zeit des Re, er erneuerte die Tempel der Götter von *jdḥ* bis zum nubischen Land:

Er machte alle ihre Kultbilder (mśjj.n.f ḥm.ω.sn), mehr als vorher, bei dem, was er vor ihnen tat - Re jubelte, wenn er es sah - die zuvor als Ruinen gefunden wurden (die Tempel), und er errichtete (ts) ihre Tempelgebäude (r3-pr);

er stellte 100 Figuren mit Menschenleib her, nach der Regel, aus allem wertvollen (šps) Stein. Er inspizierte die Gottesdomänen in den Gebieten im Land ...” etc.

Hier werden Schritte des Tempelbaus und der Kultbildherstellung abwechselnd genannt. Nach diesem Zeugnis scheint es keine feste Reihenfolge zu geben. Das erste „er erneuerte die Tempel der Götter“ ist wohl die Überschrift zum Folgenden. Die 100 Figuren „mit Menschenleib“ ersetzen natürlich die *nicht* menschengestaltigen Bilder¹³² des Aton. Interessant ist jedenfalls, daß auf die Kultbilder und Tempel auch hier, wie im DMT, Tempeldomänen, Städte und Gaue folgen.

II¹³³ Der Text über die verschiedenen Projekte des Monthemhet in den Tempeln der Thebais ist sehr zerstört, und so findet man nur an wenigen Stellen einen Tempel sicher zusammen mit dem zugehörigen Kultbild aufgeführt. An diesen Stellen kommt das *Kultbild immer zuerst*:

(21) „Ich habe die ‚Große von *p3-ḥrtj*‘ gemacht (*mś*) in ihrem heiligen Abbild, ich habe ihren Tempel erneuert, in der Art, wie er vorher war“; (25) „Ich habe den Stier von Medamud (gemacht) in seinem heiligen Bild, ich habe seinen Tempel gebaut, schöner als er vor(her) war“.

III¹³⁴ Restaurationsstele des Tutanchamun. Zuerst wird ausführlich die Herstellung der Kultbilder (*tj.t šps.t* u. *tj.t dsr.t*) geschildert (2028, 10 - 2029, 2), dann werden die Tempel (*jwnn.ω*) neu gebaut (2029, 3-4), u. schließlich die Versorgung eingerichtet (2029, 5 - 2030, 11), gerade so wie im DMT.

IV¹³⁵ Hier nun kommen die Kultbilder *nach* der Einrichtung der „Kapellen“. Die Stelle ist unsicher, da der Text nach *mś* zerstört ist, doch das *mś* läßt *ntr* oder ein Wort für „Kultbild“ erwarten:

„Ein trefflicher Erbe ist entstanden für Ägypten (der König), um das Land zusammenzufügen (*ts t3*) mit seinen Plänen, um die Maat zu festigen auf ihrem Platz, um die beiden Länder einzurichten (*grg*), um herzurichten (*šmnh*) die Kapellen (*ḥm.ω*) der Götter, zu machen (*mś*) [die Kultbilder]“.

In den „realweltlichen“ Texten sind also beide Möglichkeiten vertreten. Sie zeigen so immerhin, daß die Vorstellung, der Tempel werde für das (bereits vorhandene) Kultbild gebaut, geläufig war (wenn auch nicht die einzige). In den *Kosmogonien* dagegen werden Tempel eindeutig *für* die Götter / deren Kas / deren Kultbilder gebaut. Das liegt natürlich daran, daß im Vordergrund hier nicht, wie beim Handwerker Gott Ptah, die handwerkliche Herstellung des materiellen Kultbildes steht.

¹³¹ Statuengruppe des Haremhab in Turin, G. Maspero in T. M. Davis, *The Tombs of Harmhabi and Toutânkhamanou*, S. 40.

¹³² Ob Aton Kultbilder im engeren Sinn hatte, sei dahingestellt. Jedenfalls ist die „Menschengestalt“ wohl als Gegensatz zu seiner üblichen Ikonographie gemeint (der Sonnenscheibe mit den Strahlenarmen).

¹³³ Inschrift des Monthemhet in Karnak, Mariette, *Karnak T. 42*, Übers. Leclant in BE 35, S. 217.

¹³⁴ CG 34183; zitiert nach Urk IV Nr. 772, S. 2025ff. Vgl. dazu auch B. Ockinga, *tj.t šps.t and tj.t dsr.t...*, in GM 137, S. 77. Seinem Vorschlag, *tj.t šps.t* direkt mit „Barke“ zu übersetzen, kann ich nicht folgen.

¹³⁵ V. Rondont, *La grande Salle Hypostyle de Karnak: Les Architraves*, Paris 1997 Tafel 2, Nr. 1, obere Zeile).

Zwischen dem Gott als „Person“, seinem Ka und dem Kultbild wird gar nicht streng geschieden. Das Kultbild ist hier nur interessant in seiner metaphysischen Funktion als „Teil“ des Gottes, als „stoffgewordener“ Ka. Als solcher wird er selbstverständlich zusammen mit dem Gott geschaffen. Der Tempel kommt erst später. Nun geht es bei Ptah im DMT ja durchaus um die materiellen Kultbilder „an sich“ - die Materialien sind sogar genau beschrieben. Doch die Schöpfungstat der Kulteinrichtung ist im Prinzip die gleiche und hat letztlich den gleichen Sinn. So hält sich auch Ptah für seine explizit geschilderte Arbeit an Kultbildern und Tempeln an die „kanonische“ in den Kosmogonien übliche Reihenfolge.

Abschnitt x (Kol. 7 oben)

hft wd.f *Gemäß seiner Anleitung*

Sethe¹³⁶ emendiert *hft wd.f md.t n* zu *hft wd.t*¹³⁷ *mdw tn*, weil „das ... ganz beziehungslos [sei], da Ptah, auf den allein man es der Sache nach beziehen könnte, viel zu weit entfernt ist“. Junker folgt ihm darin. Eine so weitgehende Emendation ist aber immer bedenklich. Wenn wir von rechts nach links lesen, sind wir dieser Notwendigkeit enthoben, denn Ptah ist gerade zuvor in A 2b genannt worden, etwa eine 3/4 Kolumne entfernt, während in retrograder Richtung die letzte Nennung (in Kol. 12) fast viereinhalb Kolumnen entfernt ist und damit Sethes Bedenken rechtfertigte. Auch fragt sich, worauf sich Sethes *tn* bezieht. „Dieser“ Befehl müßte vorher schon einmal erwähnt sein.

md.t n k33.t h3t.j, *... formuliert nach dem Plan des Herzens*
pr.t m ns *und herausgekommen aus der (= durch die) Zunge.*

Die beiden Teile, die sich auf Herz und Zunge beziehen, sind offensichtlich parallel. Somit muß sich *md.t* ebenso wie *pr.t* als attributives Partizip auf den Befehl beziehen, der also vom Autor (oder einem Kopisten) feminin als *wd.t* (WB I 397) verstanden wurde (dies beweist auch das folgende *jrr.t*). *md.t* ist also nicht die häufige, aber keineswegs zwingende, Ergänzung zu *wd* in dem zusammengesetzten Ausdruck *wd mdw* - „Befehl“. Der Einwand Sethes, daß *wd md.t* (statt des „korrekten“ *wd mdw*) „alt“ nicht belegt sei, ist hinfällig. Das *t* in *md.t* erklärt sich (entsprechend dem *pr.t* und *jrr.t*) durch das Bezugswort *wd.t*. Natürlich hat der Autor *mdw* als passende Aktion zu *wd* in Anlehnung an den geläufigen Ausdruck *wd mdw* gewählt. Herz und Zunge, die im Folgenden eine so dominante Rolle spielen, sind hier zunächst nur Ergänzungen zum „Befehl“. Ptah hat die einzelnen Komponenten der Kulte „geschaffen“ (als Handwerker) und dann die Kulte selbst eingerichtet, und zwar nach einem wohlüberlegten Plan - „nach dem Plan seines Herzens“. Plan und Ausspruch sind an dieser Stelle noch *nicht* performativ, sondern nur „legislativ“, lediglich der passende Weg, ein Sozial- und Wirtschaftssystem wie die ägyptischen Götterkulte zu organisieren - durch Planung und Anweisung.

jrr.t jm3h n ht nb.

jrr.t ist (anders als *md.t* und *pr.t*) ein imperfektisches Partizip, drückt also eine allgemeine Eigenschaft von Ptahs Befehl aus. Dieser Befehl macht die *jm3h* aller Dinge. *ht nb* - „alle Dinge“ steht hier natürlich für die Gesamtheit der vom Befehl betroffenen Größen. „Ding“ ist *nicht* im europäischen Sinn im Gegensatz zu „Lebewesen“ gemeint (wie es Sethe und Junker auffassen), wie *ht* überhaupt immer auch Lebewesen mit einschließen kann.

jm3h, gewöhnlich mit „ehrwürdig“ übersetzt (WB I 81f), bedeutet ursprünglich eher „versorgt“, und zwar im kultischen Sinn: Versehen mit der vorschriftsmäßigen Ausstattung¹³⁸ - hauptsächlich die Grabausstattung des Toten, auch die wohleingerichtete Totenstiftung des noch Lebenden, dann auch auf Götter, die mit Kult und Opfern versorgt sind. Genau dies „macht“ der Befehl des Ptah:

... der die Opferversorgung für alle bewirkt.

¹³⁶ Sethe, S. 66, Anm. b. Sein Hauptargument ist das „bezugslose“ *f*, das durch die Leserichtung von rechts nach links leicht zu beheben ist. Dazu nennt er noch, daß *md.t* „alt“ nicht an Stelle des korrekten (*wd-*) *mdw* belegt ist.

Dieses Problem steht und fällt mit der (unsicheren) Datierung des Textes (dazu S. 184ff).

¹³⁷  , eine sehr ungewöhnliche Schreibung.

¹³⁸ Garnot, L'Imakh et les Imakhous, Melun 1942; auch: Jan Assmann, LÄ 6, Kol. 601f; K. Jansen-Winkel, Zur Bedeutung von *jm3h*, in: BSEG 20, S. 29 (für den Hinweis auf letzteren Aufsatz habe ich J. Quack zu danken).

Abschnitt 3 (Kol. 7, unten)

hpr.n dd jr tm shpr ntr.ω r pth

dd im Sinne von „jemanden mit Namen/Titel XX nennen“ ist eine gebräuchliche Wendung (WB V 622, Nr. 11ff, mit Präposition *r*: Nr. 16). Da *dd* kein Subjekt hat, dürfte es sich um den Infinitiv handeln - „das Nennen“, praktisch ein Synonym zu „Name“. *hpr (n) rn* - „da wurde der Name“ ist auch sonst belegt, wenn ein Gott ein Epitheton aufgrund des Vorhergehenden erhält:

hpr hnm m rn n tʔnn, mnhjtt m rn n nt

... Da wurde Chnum zum Namen des Tatenen, Menhyt zum Namen der Neith¹³⁹.

tm kann hier ebensogut für „Atum“ stehen wie für „alles“ (entgegen Junker¹⁴⁰). Die Übersetzung „Atum“ ist aus mehreren Gründen vorzuziehen:

Das Wort *jtm* - „Atum“ ist insgesamt viel häufiger belegt als *tm* - „Alles“, und daher näher liegend - deshalb haben Erman und Sethe auch noch „Atum“ gelesen.

Atum kommt im DMT mehrmals vor, daher wird der Leser ihn auch hier eher erwarten als das seltene „Alles“.

Atums Rolle in der „Schöpfungsgeschichte“ wird (in A. 7 = Kol. 10) explizit beschrieben, es ist deshalb folgerichtig, daß er auch unter den Geschöpfen des Ptah eigens erwähnt wird.

Bisher hat Ptah nur die Götterbilder und deren Kultversorgung geschaffen¹⁴¹. Die Kultbilder können immer auch einfach als „Götter“ bezeichnet werden (wie in *mś ntr.ω*). „Atum“ wäre einer davon (und wird wegen seiner besonderen Rolle auch gesondert genannt). Der ganze Ehrentitel würde sich also aus dem direkt zuvor Geschehenen ergeben.

Die Übersetzung lautet also:

Da entstand das Sagen „Macher des Atum, Schöpfer der Götter“ zu¹⁴² Ptah.

tʔnn (j)ś pω mś ntr.ω.

Tatenen ist es ja, der die Kultbilder herstellt (wörtl: „die Götter gebiert“).

Tatenen kann nicht direkt an Ptah (als Ptah-Tatenen) angeschlossen werden, da es Subjekt¹⁴³ von *pω* sein muß, wie schon Sethe¹⁴⁴ erkannte. Natürlich wurde der - antike wie moderne - Leser hier an Ptah-Tatenen erinnert, was der Autor sicher auch beabsichtig hatte. Dadurch entsteht ein sehr enger Anschluß an den letzten Satz. Daß Tatenen und Ptah im DMT (wie auch sonst meist) als eine Person gedacht werden, machen schon die vorherigen Nennungen in Kol.n 1 und 4 wahrscheinlich. Die Götter(bilder) „gebären“ ist genau das, was Ptah oben (Abschnitt 2b, Kol. 5, vgl. S. 43f.) getan hat. Somit ist dieser Satz nur eine Erläuterung zum vorigen: Ptah wird „Schöpfer der Götter“ genannt, denn er (Tatenen) hat ja die Götter „geboren“.

Das „Sagen“ kann selbstverständlich erst „entstehen“, *nachdem* der Anlaß, die Schöpfung der Götter und des Alls, geschehen ist. Links wird im Text nichts Derartiges erwähnt, wie auf S. 35ff und 213 ausführlich besprochen.

Rechts dagegen wird die Herstellung der Kultbilder (= der Götter) ausführlich geschildert und sogar als *mś ntr.ω* bezeichnet (daneben auch *jr.t.f ht nb.t*).

Die Stelle ist daher ein weiteres Indiz für die Leserichtung von rechts nach links.

¹³⁹ Esna 104 (Sauneron, Esna II, S. 205).

¹⁴⁰ Götterl., S. 63: „Der Gott Atum wird, wie bei der Besprechung von Zeile 56 nachgewiesen wurde, in unserer Inschrift , das heißt mit dem Deutzeichen des Gottes geschrieben. Man muß also an unserer Stelle, wenn nicht zwingende Gegengründe vorhanden sind, für *tm* eine andere Bedeutung annehmen“. Das stimmt so nicht, die Schreibungen der Gottesnamen im DMT sind durchaus variabel. Vgl. dazu S. 69.

¹⁴¹ Dieser letzte Punkt gilt natürlich nur für die Leserichtung von rechts nach links.

¹⁴² „Man sagt NN zu ihm“ = „man nennt ihn NN“. „Man sagt zu ihm: ‚Oh NN‘“ wäre *möglich*, aber unwahrscheinlich.

¹⁴³ Syntaktisches Subjekt. Ob es „logisches Prädikat“ ist, tut hier nichts zur Sache.

¹⁴⁴ Sethe, S. 67, Anm. b.

pr.n ḥ.t nb jm.f m $\frac{ḥtp}{df(ʒ).ω}$ m ḥtp-ntr.ω...

Alle Dinge gingen aus ihm hervor als $\frac{\text{Nahrung}}{\text{Opferspeise}}$ als (= für die) Opfer der Götter...

Zwei Dinge hat Ptah(-Tatenen) bisher im wesentlichen getan: Erstens die Götter mit Kultbildern versehen und zweitens deren kultische Versorgung gesichert. Beides wird hier noch einmal betont, und zwar als Begründung für seine Ehrennamen:

Man sagt XX zu ihm, denn er hat ja 1. die Götterbilder „geboren“ und 2. sie mit Opferspeisen versorgt.

pr - „hervorkommen“ ist passend zum Erdgott Tatenen gewählt, der die Vegetation hervorbringt. Inhaltlich wird aber lediglich noch einmal das alte Thema variiert.

Die Schreibung von *df(ʒ)* ohne *ʒ* ist nicht ungewöhnlich (WB V 569ff). Die Bedenken Sethes¹⁴⁵: „Die nebeneinander in gespaltener Kolumne stehenden Worte *ḥtp* ... und *df(ʒ).ω* sind so geschrieben, daß man eigentlich $\frac{ḥ}{df}$ lesen müßte. Schabakas Schreiber hat offenbar ganz mechanisch seine Vorlage kopiert, ohne den Sinn zu erfassen“

kann ich nicht nachvollziehen. Das *p* steht auf dem Stein unter *ḥtp* und gehört zu diesem, das *ω* steht unter *df(ʒ)* und gehört zu diesem. Beide Wörter stehen von oben bis unten in „gespaltener Kolumne“. Beide haben drei Buchstaben und wer auch immer die genaue Anordnung der Zeichen zu verantworten hat, Schabakas Kopist oder ein früherer Redaktor, hat sorgfältig je ein Zeichen des einen neben ein Zeichen des anderen Wortes geschrieben (wodurch das *ḥtp*, das die flacheren Zeichen hat, etwas auseinander gezogen wurde).

... m ḥ.t nb.t nfr.t.

... als alle guten Dinge.

Abschnitt 4a (Kol. 8)

św jr¹⁴⁶ kʒ.ω, mtn ḥmś.ωt¹⁴⁷...

So werden die Kas gemacht und die Hemsut bestimmt...

Die Hemsut sind weibliche Wesen, die in bestimmten Kontexten zusammen mit den Kas auftreten (die genaue Beleglage werde ich weiter unten erörtern). Wir kommen nun nicht mehr umhin, uns eingehend mit der Bedeutung der Kas in unserem Text zu befassen.

św leitet einen neuen Sinnabschnitt ein, verknüpft ihn aber mit dem vorigen, entweder rein chronologisch („und dann...“) oder logisch folgend („und so...“). Letztere Interpretation ist z. B. auch in Abschnitt 6¹⁴⁸ und 1¹⁴⁹ naheliegend. In A. 6 ist sie praktisch zwingend: „Und *dann* wurden die Kas gemacht...“ würde bedeuten, daß nach der nun abgeschlossenen Einrichtung der Kulte ein neuer Abschnitt der Schöpfung beginnt und die Kas geschaffen werden. Dies wäre aber nicht so halbherzig im Passiv gesagt worden. Man hätte Ptah klar und deutlich als Schöpfer genannt¹⁵⁰ (das gilt für beide Leserichtungen). Vielmehr muß das „Machen“ der Kas eine Erläuterung zum Vorigen sein: „(Ptah machte die Kultbilder und richtete die Kulte ein), *und so* wurden die Kas gemacht“. Freilich müssen dann die Kas irgendwo im Rahmen des bisher Gesagten geschaffen worden oder entstanden sein.

¹⁴⁵ Sethe, S. 67, Anm. d.

¹⁴⁶ Sicher passiv, vgl. Sethe a. a. O., S. 61, Anm. a, jedoch vor allem aus inhaltlichen Gründen. Die Schreibung ist nicht aussagekräftig - so konsequent ist die Orthographie des DMT nicht.

¹⁴⁷ Ob *ḥmś.ωt* oder *ḥmωś.ωt* zu lesen ist, soll hier nicht erörtert werden.

¹⁴⁸ Kol. 9 unten: *św mś ntr.ω nb.ω* - „und so wurden alle Götter geboren“ (eher als: „und dann wurden ...“).

¹⁴⁹ Kol 4: *św jʿb nf ntr.ω nb.ω* - „und so versammelten sich alle Götter für ihn (... in Memphis)“.

¹⁵⁰ Wenn ein *anderer* Gott verantwortlich wäre, hätte dieser erst recht eingeführt werden müssen.

Unter den bisher „gemachten“ Dingen gibt es eine Gruppe, wovon jeder Gott (mindestens) eines hat, und dieses ist tatsächlich ein Teil seiner „Persönlichkeit“:

die Kultbilder.

Die Kultbilder wären somit die Kas der Götter.

... *jrr df3.ω nb htp nb, m md.t tn,*

... die alle Speisen und jedes Opfer machen, durch dieses Wort, ...

als Kultbilder sichern die Kas und Hemsut die Nahrungsversorgung der Götter.

„Dieses“ Wort ist die Anweisung des Ptah, die er in Abschnitt x (Kol. 7 oben) gegeben hat.

Hier bezieht es sich auf die Kas und Hemsut, die durch diese Anweisung gemacht, bzw. *bestimmt* (zugewiesen) wurden. Durch die von Ptah festgelegte Kultordnung entstehen die Kultversorgungen der einzelnen Götter, die sich in den Kas und Hemsut verkörpern. Ein performatives „Schöpferwort“ muß man an dieser Stelle (noch) nicht annehmen.

Die Kas der Götter als Kultbilder sind durchaus schlüssig¹⁵¹:

Der eigentliche Ort des Kas ist der Totenkult. Der Mensch zerfällt im Wesentlichen¹⁵² in drei Einheiten: Leib, Ba und Ka. Da im Leben die Einheit der Person gewöhnlich außer Frage steht, sind die unterschiedlichen Rollen der einzelnen Aspekte kaum definiert. Im Tod ist diese Einheit gefährdet. Sie wird gesichert durch eine genaue (und neue) Definition der Rolle der Einzel-„Teile“ und deren Verhältnis zueinander. Die Rollen von Leib/Leichnam und Ba sind klar und gut belegt: Während der Leichnam in der Unterwelt (= dem Grab) ruht und zu Osiris wird, geht der Ba „am Tage heraus“ und fliegt frei am Himmel bzw. fährt auf der Sonnenbarke mit.

Der *Ka* scheint daneben der „Teil“ zu sein, der im Grab wohnt und dort das tägliche Totenopfer in Empfang nimmt. Das Grab trägt den Namen *hwt k3* - „Haus des Ka“, laut WB III 5:

- die Grabkapelle, der eigentliche Ort des Opferkultes,
- die ganze Grabanlage, die ja fast insgesamt dem Totenkult durch die Hinterbliebenen dient, mit Ausnahme nur der unterirdischen Teile (falls diese überhaupt zum *hwt k3* zählen),
- auch die Grabdomäne („Dorf o. ä., dessen Einkünfte einem Grabe zugeteilt sind“), also speziell die Opferversorgung,
- Die Gedächtniskapelle im Tempel, die ja noch deutlicher als die Grabanlage weder dem Leichnam in der Erde noch dem Ba am Himmel dient, sondern einem „Teil“ der Person, der die Kulthandlungen entgegennimmt.

Auch das Serdab (wo die Statue den Opferkult empfängt) kann offenbar *hwt-k3* heißen¹⁵³. Der Totenpriester, der den Opferkult versieht, heißt *hm-k3* - er ist nicht etwa für den Ba oder den Leib zuständig. Die Totenopferformel (*htp dj njš.ω.t*) wird für den Ka (*n k3 n NN*) gesprochen. Somit hält der Ka den Kontakt zur „Erde“ (*t3*) und den dort Lebenden. Er ist der Teil des Verstorbenen, der in Familie und soziales Umfeld eingebunden bleibt. Daher kann *k3* spät auch für „Name“ stehen (WB V 92).

Die *k3.ω* sind die Opferspeisen, die der Ka erhält. Ob es sich bei ihnen um „Zum Ka Gehörende“ handelt oder ob der Ka selbst „der für die Opferspeisen Zuständige“ ist, ist dabei unerheblich. Selbst wenn kein wirklicher etymologischer Zusammenhang besteht, werden die Worte oft gemeinsam verwendet und offensichtlich von den Ägyptern als zusammengehörend betrachtet.

¹⁵¹ Vgl. auch Jan Assmann, *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, München 2001, Kapitel 4 (besonders S. 131ff), wo die Funktion der Kas - nur der Menschen, nicht der Götter - im gleichen Sinne noch deutlicher dargestellt wird.

¹⁵² Daneben gibt es bekanntlich noch Schatten und *3h*. Der Schatten steht tatsächlich parallel neben Leichnam, Ba und Ka, doch spielt er nur eine untergeordnete Rolle und ist (im Vergleich mit diesen) selten belegt. Der *3h* scheint eher der (verklärte) Tote in seiner Gesamtheit zu sein.

¹⁵³ Junker, *Giza III*, Abb. 11, T. 13.

Der Ka bekommt so zwei „Rollen“. Aus der Sicht der Hinterbliebenen *empfängt* er als der verstorbene Vater¹⁵⁴ das Totenopfer; aus der Perspektive des Verstorbenen *bringt* er als „Sohn“ oder „Priester“ die Opferspeisen¹⁵⁵. Er ist der personifizierte Opferkult.

Der (verstorbene) Mensch lebt in drei Bereichen: Himmel, Erde und Unterwelt. Die Unterwelt, die „Duat“ ist zunächst der Westen, die Gesamtheit der Grabkammern in der Nekropole, der Ort der Leichen. Komplexe theologische Konstellationen sind notwendig, um ihn zu einem Ort des Lebens zu machen, die gesamte ägyptische Jenseitsliteratur beschäftigt sich mit diesem Problem. Die drei Weltgegenden sind auch sonst „kanonisch“. Die Gesamtheit des Seienden besteht aus Himmel, Erde und Unterwelt. Der Leib (die Mumie) ist der Unterwelt zugewiesen, der frei fliegende Ba dem Himmel.

Für den Ka bleibt die Erde (*t3*), wo er so weiterlebt, wie eben Verstorbene auf Erden weiterleben: Als Brennpunkt einer sozialen Konstellation im „Herzen seiner Angehörigen“ (wie wir Heutigen sagen würden), d. h. im „Nennen des Namens“ (wie die Ägypter sagten), und vor allem im Ritus, dem Totenkult, den er in Empfang nimmt.

Für Götter ist die gleiche Zuteilung belegt. Sie schaffen „den Himmel für ihren Ba, die Unterwelt für ihren Leib“. Der Weltgott¹⁵⁶ ist Osiris, der prototypische Leichnam in der Duat, zusammen mit Re, dem prototypischen¹⁵⁷ Ba im Himmel. Auch der *Ba* anderer Götter kann als ihre weltliche Form gesehen werden¹⁵⁸. Wie ist nun in diesem Kontext die Rolle des *Ka* der Götter (den sie ja haben) zu erklären? Der „Teil“ des Gottes, der auf Erden die Kulthandlungen entgegennimmt und den Kontakt mit den Menschen, die irdische soziale Einbindung, bewahrt, ist das Kultbild. Der Tempel entspricht dem Grab und wird in der Tat in der Spätzeit oft *ḥwt-k3*-(Gott) NN genannt.

	Mensch	Gott NN	„Weltgott“
Himmel	Ba	Gott als Wirkmacht (kosmisch)	Re
Erde	Ka (empfängt Opfer im Graboberbau)	Kultbild (versorgt u. sozial eingebunden in Tempel u. Stadt = politisch)	Ob <i>Ptah</i> als Herr der Kultbilder? ¹⁵⁹
Unterwelt	Mumie	Gott als „Vorfahr“ im Göttergrab ¹⁶⁰ (mythisch)	Osiris
	(Name)	div. Namen („sein Name als XX“)	Amun (verbirgt Name)

Menschen haben nur einen Ka, Götter jeweils mehrere. Vielleicht haben wir jetzt eine Erklärung dafür: Menschen haben nur ein Grab und einen Opferkult, Götter haben viele Tempel und Kulte. Zumindest die *14 Kas des Re* verkörpern offenbar seine verschiedenen Hauptkultorte¹⁶¹.

¹⁵⁴ H. Roeder, Themen und Motive in den Pyramidentexten, Ling. Aeg. 3, 1993, S. 88ff (Literatur S. 89, Anm. 36).

¹⁵⁵ In dieser Funktion etwa auch bei den 14 Kas des Re, die in Opferprozession zum Gott kommen (vgl. S. 60).

¹⁵⁶ Damit ist hier nicht der „ramessidische Weltgott“ gemeint („der Eine, der sich zu Millionen macht“), sondern eben jene Wesenheit, die sich synkretistisch aus Re und Osiris bildet („Re ruht in Osiris“). Diese ist ebenfalls in der Ramessidenzeit populär (Nefertari). Wahrscheinlich sind beide Konzepte nicht ganz unabhängig voneinander.

¹⁵⁷ Freilich ist Re nicht so grundsätzlich Ba, wie Osiris *immer* Leiche ist, aber das Rollenbild des Ba, der nachts seinen Leib besucht, stammt doch offensichtlich vom Sonnenlauf.

¹⁵⁸ Vor allem im Buch von der Himmelskuh (vgl. S. 247). Dazu auch E. Otto in: Saeculum 14, 1963, S.259.

¹⁵⁹ Pap. Leiden I 350, Lied 300 (= ÄHG Nr. 139): Amun - „Name“, Re - „Gesicht“, Ptah - „Leib“ (=Kultbild?).

¹⁶⁰ Eine breite Auswahl an real aufgeführten Grabbauten (u. „geglaubten“ Gräbern, wie z. B. im Amduat) für Götter bei E. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, Darmstadt 1971, S. 144-149. Zu ergänzen: das „Osirisgrab“ in Umm el Qab (das Hornung wohl als selbstverständlich wegläßt) u. das Grab des Amun(!) in Medinet Habu (Amun & 8, S. 53). „Mythisch“ in dem Sinne, daß ein verstorbener und *bestatteter* Gott ein „menschliches“, in (unbestimmter) Vergangenheit geschehenes und damit *erzählbares* Schicksal voraussetzt.

¹⁶¹ Rothöhler, Die 14 Kas des Re, ZÄS (im Druck).

Die Kas der Götter scheinen also tatsächlich auch deren Kultbilder zu sein. Zumindest läßt sich dies in der Theorie plausibel darlegen. **Einige Belege sollen hier folgen:**

- Graffito Hatnub, MR (Blackden & Fraser, Collection of Hieratic Graffiti, 1894, 12, 6-8):

...*m sbj-śd.t n k3 n dhwtj, mrrw dhwtj, m33.f m hr.t r nt[j r nb]*

...als(?) Brandopfer¹⁶² für den Ka des Thot, das Thot liebt, (wenn) er es sieht im Laufe eines jeden Tages (tägl. Kultbildritual).

██████ *k3.w dd3(.w) jw3, wnwj dwj, hr 3pd.w*

[...] fette Stiere, Rindvieh, das Kalb vom Bergrind(?)¹⁶³, dazu Vögel.

św3d hw.t-ntr ██████ m t3 hnkt.n k3 n dhwtj

Den Tempel auffrischen [...] mit Brot und Bier für den Ka des Thot.

- Abydos, Stiftungstext, 49:

wq.n.j śpd r3-pr.f, śmn.n.j 3h.wt.f ██████ w3h.j n.f htp.w n k3.f

Ich habe befohlen, seinen Tempel auszustatten, ich habe seine Äcker festgesetzt [...], ich lege ihm hin Opfer für seinen Ka. (Folgt: Opferliste).

- Hibis, Davies T. 31 oben (Opferszene):

(Amun...) *ts n.k hwt hr ██████, ts n.k hr t.t(?)¹⁶⁴.k tn w3b nfr*

Nimm dir die Gaben von [...], nimm dir von diesem deinem reinen und schönen Altar

htp n k3.k, k3.k hr śśp, k3.k hr św3b

die Opfer für deinen Ka (oder: dein Ka ist zufrieden - *śdm.n.f*), dein Ka empfängt, dein Ka wird gereinigt.

- Urk. 8, § 27 e (S. 24):

Der König: *śśp.n(.j) n(.j) śntr, jm.n.j* (für *3m.n.j*) *hś, w3h.j ht hr k3.k*

Ich nehme mir Weihrauch, ich greife nach dem *hś*-Krug, ich lege eine Gabe nieder vor deinem Ka.

- Ibid (Bd. II, 68, 614):

König vor Haroëris streut Natron auf Tempel(modell), kleiner Iunmutef vor dem König.

jwn-mw.t.f bw pr-wr.

Iunmutef reinigt das „Große Haus“

vor dem König: *dj(.j) n.k h śps 3bw (n) k3.k*

(Ich) gebe dir den wohlausgestatteten Palast (für) deinen Ka.

- Edfou I, 531:

k3p(.j) śntr hr k3.k - Ich räuchere Weihrauch vor deinem Ka.

- Ibid, 451 (Opferszene, Worte des Königs):

mn n.k hwt m wj hm.k, śśp k3.k k3.w jn.j hn.k.j n k3.k!

Nimm dir die Gaben in die Arme deiner Majestät¹⁶⁵, dein Ka nehme die Speisen, die ich bringe, daß ich sie deinem Ka opfere!

- Ibid, 93:

Horus: *h(.j) wtś-hrw kfn.n.k n k3.j.*

Ich trete ein in den Tempel „Horus erheben“, den du für meinen Ka gebaut hast.

¹⁶² WB IV 376 d.

¹⁶³ Wie im Namen des Gaus , die Lesung ist freilich nicht sicher.

¹⁶⁴ 

¹⁶⁵ Vielleicht irrig für *m hm.j* - „aus den Armen meiner Majestät“.

- Ibid, 382:

j3w n hr.k, hn n k3.k sn-t3 n šhm.k šps!

Preis deinem Gesicht, Anbetung deinem Ka, Proskynese deinem würdigen Bild!

- Ibid (Bd. IV, 77 b):

...hr w3h h.wt n k3.f tp-hrw 10.

...beim Niederlegen von Gaben für deinen Ka an jedem 10. Tag.

- Philae (Berlin Photo 996)

(Es ist Tiberius auf seinem Thron, im *hw.t-hntj* als großer König, Herrscher (*hk^c*) des Gotteslandes,)

hr k3p jt.f, hr šw^cb k3.f, hr nfr dt.f m mn-wr.

beim Räuchern (für) seinen Vater, beim Reinigen von dessen Ka, beim Wohltuen dessen Leib mit Weihrauch.

Obwohl hier recht deutlich von Tempel und Kultbildritual die Rede ist, mag vielleicht mancher einwenden, daß *n-k3* NN auch als bloße Variante zu *n* NN gebraucht werden kann. Für *hr-k3* ist dies zwar nicht üblich, aber selbst wenn man sicherheitshalber alle Belege mit *n-k3* NN und *hr-k3* NN ausklammert, bleiben noch etliche eindeutige Stellen, wie die folgenden:

- Amun-Re-Hymnus in TT 194, 68, 364, 189 (ÄHG 99):

... Sie haben sich für dich versammelt in deinem Heiligtum. Dein Ka ist in Karnak,  der Gottesleib...

- Statue Kairo CG 42127:

NN *gd.f jj.n.j n.k r snm k3.k, r wnn m r3-pr.k*

NN sagt: Ich bin zu dir gekommen, um deinen Ka zu nähren, um in deinem Tempel zu sein.

- Kom Ombo (Morgan, Ombos I 355, 457):

jb.t mh.tw hr dj r  k3.k - šhb.f t.t.k m r3.w wr.w

Die Vogelfalle ist gefüllt beim Geben zu [...] deinem Ka - er schmückt deinen Opfertisch mit vielen (oder: großen) Gänsen.

- Dendera (Mariette, Dendera II, 23 j):

jwn.t n.t nb(t) p.t, dd k3.s hr-m šw, jr.tw.f n hmt.s m jsw n jwnw

Das Dendera der Himmelsherrin, es bleibt ihr Ka darin, es ist gemacht für ihre Majestät anstatt von Heliopolis.

Die Beispiele lassen sich beliebig vermehren.

Wir stellen also fest, daß die Vorstellung vom Kultbild als „Ka“ des Gottes nicht nur vorhanden, sondern durchaus geläufig war. Dabei darf man freilich nicht aus den Augen verlieren, daß *Ka* ein sehr komplexer Begriff und die Kultbildfunktion nur ein Aspekt unter mehreren ist. Der *Ka* ist auch nicht nur einfach das Kultbild, sondern - genauer - eine dem Kultbild „einwohnende“ Kraft. Dies ist im Ägyptischen kein Widerspruch. Nach der Einwohnung *ist* das Kultbild der *Ka*, so wie es auch der Gott ist. Es heißt: „Gott NN zieht aus in der Prozession an seinem Fest“, nicht: „Das Bild des Gottes NN zieht aus...“.

Vgl. auch das Kapitel *Die Kultbilder als Kas der Götter*, S. 246.

Im DMT allerdings bezieht sich der Satz „so wurden die Kas gemacht“ sehr klar auf die ausführlich beschriebene Schaffung der Kultbilder. Die Erwähnung der Hemsut (die im folgenden Abschnitt behandelt wird) kann hier noch mehr Klarheit schaffen.

Die Hemsut

Die Hemsut werden neben den Kas genannt und abgebildet und sind dann offensichtlich deren weibliche Entsprechungen (ob die Kas in diesen Fällen ihre Rolle als Kultbilder einnehmen, ist noch zu fragen). Sie begleiten die Kas jedoch nur in wenigen, bestimmten Kontexten. Läßt die Anwesenheit der Hemsut im DMT Schlüsse auf die Funktion der Kas (und Hemsut) an dieser Stelle zu?

Die Hemsut sind belegt:

- in den Pyramidentexten erscheinen sie ein einziges Mal.
- in den „göttlichen“ Geburtsdarstellungen in den königlichen Totentempeln des NR und den Mammisis der Ptolemäerzeit warten sie (zusammen mit den Kas) das Kind.
- in den Prozessionen der „14 Kas des Re“ begleiten sie diese (hauptsächlich in ptol. Tempeln).
- im DMT.

Die 14 Kas des Re

„Die *k3.w* sind die männlichen, die *hmw3.wt*, wie man wohl zu lesen hat, die weiblichen Geister, die, ihre Hieroglyphe  bzw.  auf dem Kopf tragend, in den Tempelbildern das neugeborene Gotteskind bzw. den König warten... ... Später gelten diese *k3.w*, wo sie in der Zahl 14 auftreten, alle zusammen als die *k3's* des Re, d. h. als die Eigenschaften des Sonnengottes, unter denen Wille (*hw*) und Verstand (*3j3*), Sehen (*jr*) und Hören (*3dm*) Paare sind, die besonders oft und seit alter Zeit als Götter personifiziert auftreten“, *schreibt Sethe auf S. 62*.

Was läßt sich nun über diese 14 Kas des Re sagen? Dazu gibt es eine ganze Reihe von Untersuchungen, die aber unter erheblichen methodischen Mängeln leiden - falsch zitierte Primärquellen werden nicht überprüft, sondern immer wieder abgeschrieben. Das Problem erfordert eine neue ausführliche Bearbeitung, die hier zu weit vom Thema wegführen würde. Ich habe ihr daher einen eigenen Artikel an anderer Stelle gewidmet (B. Rothöhler, *Die 14 Kas des Re*, ZÄS, im Druck), auf den ich hier verweise. Sie erbringt ein klares Ergebnis:

Auch die 14 Kas des Re sind Kultbilder. Ihre Namen stehen für verschiedene Funktionen und Aspekte des Kultbildrituals. Jeder Ka entspricht einem Kultort. Die 14 (Haupt-) Kultorte des Re bilden eine „kanonische“ Liste. Wahrscheinlich steht je einer für drei der 42 Gaue. Zusammen bringen sie die Gaben des ganzen Landes vor den Gott.

Die Kas und Hemsut in der Geburtslegende

In den *Geburtszyklen*, der sog. *göttlichen Geburt* des Thronfolgers als Kind Amuns und der Königin im NR¹⁶⁶ sowie der weitgehend gleich gestalteten Geburt des Götterkindes in den späten und griechischen Mammisis¹⁶⁷ warten (u. a.) die Kas und *Hemsut* das neugeborene Kind. Die Szene ist wesentlich besser untersucht als die *14 Kas des Re* und anders als dort ist hier keine neue Forschungsarbeit notwendig. Ich paraphrasiere in diesem Exkurs nur kurz das Bekannte, soweit es für meine Untersuchungen notwendig ist.

Die Gruppe der Kas und Hemsut bildet im *zwölften* Bild des Zyklus eine Nebenszene links neben der Hauptszene¹⁶⁸. Die Kas und Hemsut (insgesamt 9-14 Personen) halten das neugeborene Königs- bzw. Gotteskind auf dem Schoß¹⁶⁹. Das Kind ist also mehrmals abgebildet.

¹⁶⁶ H. Brunner, *Die Geburt des Gottkönigs*, Äg. Ab. 10, 1964.

¹⁶⁷ F. Daumas, *Les mammisis des temples égyptiens*, Paris 1958.

¹⁶⁸ In der Hauptszene kniet die Königin auf einem Bett, betreut von Selkis, daneben zwei göttliche Ammen (nach der Szenenbeischrift wohl Uto und Nechet), die das Kind und seinen Ka(?) stillen. Unter dem Bett zwei Kühe, die ebenfalls jeweils ein Königskind säugen.

¹⁶⁹ In Luxor ist das *k3*-Zeichen auf den Köpfen der Figuren durch das Wort *hb* ersetzt, das ursprünglich den Ertrag des Vogel- und Fischfanges meint (Brunner, a. a. O., S. 133). Da die Zeichen durch die Querstange der Standarte verbunden sind, ähnelt die Gruppe sehr dem *k3*. Fast sieht es aus, als seien hier die Hemsut und *Hebu* versammelt. Dies ist nicht so abwegig: in den Pyr. versorgen die Hebu zusammen mit den Kas den Verstorbenen (ibid Anm. 9).

Die Haltung entspricht den Darstellungen stillender Ammen, doch hat das Kind den Mund nicht direkt an der Brust, und die Kas sind durchaus männlich dargestellt. Die Haltung drückt wohl eher allgemeine Fürsorge aus, wie sie etwa der Stamm *hnm* beschreibt („stillen“, aber auch „aufziehen“, WB III 293f). Alle wenden den Kopf nach hinten (und damit weg vom Kind), ein Umstand, den bisher niemand befriedigend erklären konnte. Eine mögliche Lösung wäre, daß sie wachsam Ausschau halten (diesen Eindruck erwecken sie jedenfalls), also auch apotropäische Funktionen haben. „Der allgemeine Sinn der Szene ist“, wie Brunner schreibt, „völlig klar: Das Königskind erhält die Milch göttlicher Wesen“. Das Trinken-lassen von Milch dürfen wir getrost auf die allgemeine Säuglingspflege erweitern. Im Ägyptischen sind die beiden Begriffe nicht streng getrennt, „Aufziehen“ ist immer ein verallgemeinertes „Stillen“.

Überschrift der Gesamtszene¹⁷⁰:

[Gesprochen] von [die]sem herrlichen [Gott] Amun, dem Herrn von Theben: ‚Königlicher Befehl an Nechbet ..., an Uto, an Selkis, an..., an..., an Hesat: Dieser Gott hat befohlen, ihre¹⁷¹ Majestät und alle ihre Kas aufzuziehen¹⁷² mit allem Leben, aller Wohlfahrt, aller Dauer, aller Gesundheit, aller Herzensweite und dem Verbringen von Millionen von Jahren auf dem Horusthron aller Lebenden ewiglich‘.

Beischrift zur Gruppe der Kas und Hemsut¹⁷³:

Gesprochen von allen Göttern: ‚Wir sind gekommen und haben unseren Schutz gemacht mit Leben, Dauer, Wohlfahrt um sie¹⁷⁴ und ihren Ka (Anm: oder „ihre Kas“) wie Re ewiglich ... (unter der Szene:) mit weitem Herzen. Du nimmst die Kronen in Ober- und Unterägypten als eine auf dem Thron des Atum, so wie es der Herr der Götter befohlen hat.‘

Beischriften zu den einzelnen Kas und Hemsut finden sich erst in den Mammisis¹⁷⁵:

Ka: „Je te donne des provisions solidement établies pour ton nécessaire [...]“.

Hemouset: „Je fais que tu vives pour l'éternité. Vie, vie, ô mon frère; je suis la nourrice parfaite qui nourrit ses oisillons“.

Ka: „Je place pour toi des aliments raffinés devant toi [...]“.

Hemouset: „Je t'ai donné la santé pour que tu sois en bonne santé éternellement. Santé, santé! ô souverain. Tu es roi pour régir To-Méry“.

Ka: (texte détruit).

Hemouset: „Je t'ai donné mes mamelles inondées [...]. Allégresse, Allégresse, ô Faucon!“.

Ka: „Je t'ai donné un être parfait dans le Siègre de la Parfaite. J'ai élevé mes bras pour embellir ta couleur, pour que tu paraisse un roi fort“.

Hemouset: „Je t'ai donné le papyrus-vert ($\omega\beta d$) pour que tu sois sain (ωd^3) en vie. Renaissance, Renaissance, ô pousse renaissante de la Fille de Rê. Puisses-tu renouveler ta renaissance pour l'éternité“.

Ka: „J'ai fait fortifier ton corps dans le lotus vénérable. Je me hâte pour embrasser ta personne en ton devenir parfait de rejeton“.

Hemouset: „Je fais que la demeure de la parfaite ($nfrt$) soit alimentée par ta perfection ($nfrw$).

Gloire, gloire à toi, ô Horus, taureau victorieux; toi dont les bras saisissent; toi dont le cœur est fort!“.

Ka: „Je fais que tes bras soient forts contre tes adversaires. J'ai soulevé mes bras pour fortifier <ton> visage, en ta belle forme qu'aiment les dieux“.

Hemouset: „J'ai fait que tes membres soient solidement assemblés, que tes os soient forts. Puissance, puissance! ô héritier de Behoudity! Sois puissant, en ta puissance de Roi de Haute et Basse Égypte!“.

Ka: Je t'ai donné l'apparition de Rê, en ton corps. J'ai élevé mes mains vers ta couronne(?), <ta> perfection [...] comme Rê“.

Hemouset: „J'ai rendu puissante Ta Majesté, en tant que régent du Double-pays. Je fais, ô corolle(?) d'or, que tes membres [...] en joie“.

Insgesamt läßt sich jedenfalls sagen, daß die Kas, *hb.w* und Hemsut in der Geburtslegende ganz eindeutig für die Versorgung des Gotteskindes zuständig sind. Dabei spielt die Versorgung mit *Nahrung* die Hauptrolle, und diese Gaben (provisions, aliments, Milch [mammelles], etc.) werden von ihnen selbst am häufigsten genannt.

¹⁷⁰ Übersetzung nach Brunner, a. a. O., S. 128.

¹⁷¹ Aus Deir el Bahari, das weibliche Pronomen bezieht sich auf Hat-Schepsut.

¹⁷² Brunner: „zu stillen“.

¹⁷³ Übersetzung nach Brunner, a. a. O., S. 129.

¹⁷⁴ Aus Deir el Bahari, das weibliche Pronomen bezieht sich auf Hat-Schepsut.

¹⁷⁵ Übersetzung nach Daumas, a. a. O., S. 470f.

Das in der Darstellung angedeutete Stillen durch die Kas und Hemsut ist das eigentliche Warten des Kindes, allgemeinere Begriffe sind davon nur abgeleitet. Im Zyklus der göttlichen Geburt ist es natürlich besonders wichtig, die ideale Versorgung des Kleinkindes sicherzustellen.

Die Funktion der Kas und Hemsut ist damit wohl geklärt. Sie sind die prototypischen Versorger mit Nahrung, wie auch aus den Überlegungen auf S. 56ff, 246ff und aus den Untersuchungen zu den 14 Kas des Re deutlich hervorgeht, und wie ja schon der Name *k3* sagt. Als Verkörperungen des Opferkultes spielen sie eine Doppelrolle als Versorgte und Versorger (vgl. S. 57). Genau dies tun sie auch hier: *die Kas des Kindes (wie aus der Szenenüberschrift hervorgeht) werden versorgt von den Kas und Hemsut.*

Freilich wird man im Fall des Königskindes nicht an Kultbilder denken dürfen. Es handelt sich um den Ka eines *lebenden* Menschen. Wie der Ka des Verstorbenen im Opferkult die soziale Einbindung und damit die Versorgung sichert (vgl. S. 246f), so tut dies auch der Ka des Lebenden - nur mit dem Unterschied, daß auf Erden kein Opferkult dazu notwendig ist. Der Ka wäre dann die „Sozialseele“, im Gegensatz zum Ba, der eine sehr innerpersönliche Kraft ist und dem abendländischen Seelenbegriff nahe steht. Mit dem Ba hält der Mensch innere Zwiesprache, der Ba kann in Träumen oder Extremsituationen (wie die Verzweiflung des „Lebensmüden“) auf „Reisen“ gehen, doch in der Regel kommuniziert er nicht mit anderen. Der Ka dagegen ist eingebunden in die Lebenswelt. Er wird durch Nahrung am Leben gehalten (daher interpretieren auch viele Untersuchungen den Ka als die biologische „Lebenskraft“¹⁷⁶). Und für den Säugling ist er die schützende, pflegende und nährend Amme. Im Tode wird er den Kontakt mit Verwandten und Bekannten halten und die Speiseopfer empfangen, überall dort, wo sein Totenkult gefeiert wird. Im Idealfall steht eine wohl ausgestattete Grabkapelle zur Verfügung, und der Ka wird zur Kultstatue. Durch den korrekten Totenkult - und dessen zentrales Anliegen ist die kultische Versorgung (= Kas und Hemsut) - *ist* der Tod eine neue Geburt. So heißt es vom verstorbenen König:

Die Hemsut in Pyr. § 396:

(Atum hat ihn [scil. König NN] gezeugt und er ist stärker als er)

<i>jw k3.w NN h3.f,</i>	(indem) seine Kas hinter ihm sind,
<i>jw hm3.wt.f hr rd.wj.f,</i>	seine Hemsut unter seinen Füßen ¹⁷⁷ sind,
<i>jw ntr.w.f tp.f,</i>	seine „Götter“ auf ihm sind,
<i>jw jr.wt.f m wp.t.f,</i>	seine Uräusschlangen an seiner Stirn sind,
<i>jw ššm.wt NN m h3t.f</i>	des NN „Seschemut“ vor ihm sind.

An jeder Seite des Königs steht eine freundliche Macht, die ihn unterstützt. Der Uräus ist in seiner apotropäischen Rolle gut belegt. Die „Seschemut“ sind hier wohl ebenfalls Stirnschlangen (WB IV 289, 5), gerade in Bezug auf den König. Doch kann weder dem antiken noch dem modernen Leser der Anklang an *ššmw* - „Kultbild“ (WB IV 291) entgehen. Wahrscheinlich handelt es sich ohnehin in beiden Fällen um den gleichen Wortstamm¹⁷⁸. *ššmw* - „Kultbild“ wird gerade vom irdischen Aspekt des Gottes im Gegensatz zum *Ba* im Himmel gern gebraucht (WB, *ibid*)¹⁷⁹. Die Kas und Hemsut nehmen sich des (wieder-) geborenen Königs an (Atum hat ihn gezeugt...), wie in den Geburtsszenen halten sie ihn „auf dem Schoß“ („hinter ihm“, „unter ihm“) und versorgen ihn. Da es sich aber hier um den *verstorbenen* König handelt, kommt seine Versorgung aus seinem *Totenkult*, der sich hier in den Kas und Hemsut manifestiert.

¹⁷⁶ Bonnet, S. 357ff.

¹⁷⁷ Möglich wäre auch „hinter ihm“ (parallel zu *h3.f*), als Gegenteil von *tp rd.wj* - „vor“. Doch da der König hier offensichtlich „von allen Seiten“ umgeben wird, halte ich „unter“ für die bessere Übersetzung.

¹⁷⁸ Beide Wörter gehören ganz sicher zu *ššm* - „leiten“. Die Stirnschlange ist die „Leiterin“. Das Kultbild in der Barke leitet die Prozession, oder aber der Begriff stammt von „Erscheinungsform“ (WB IV 290, 14), und Letzteres wiederum von „Zustand, Verhalten (=Leitung)“ (WB IV 289).

¹⁷⁹ Eine eingehende Behandlung des *ššm.w* - Bildes findet man bei Ockinga, Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament, in: ÄAT 7, S. 40ff (Hinweis von J. Quack). Ockinga bespricht vor allem die *Verborgtheit* des *ššm.w*-Bildes. Auf die Bedeutung als Gottesleib / Ba geht er nicht ein, doch weder widerspricht er diesem gut bekannten und sicher auch ihm vertrauten Gebrauch, noch sprechen seine Ausführungen dagegen.

Fazit zu den Hemsut:

In Pyr. § 396 und im Geburtszyklus schützen und versorgen die Kas und Hemsut den König. Ihre Rolle fügt sich - nicht zwingend, aber zwanglos - in die Theorie vom Ka als Kultbild.

Die 14 Kas und Hemsut des Re dagegen sind *sicher* seine Kultbilder bzw. allgemeiner: Die Personifikationen der einzelnen Ortskulte.

Zu diesen seit langem bekannten Belegen ist ein weiterer zu nennen, der besonders interessant erscheint: Hier werden die Kas und Hemsut wie im DMT von Ptah geschaffen!

Die Stelle steht in Edfu, in einer *Hymne an den Mond* (Edfou III, S. 34), die ich in einem eigenen Artikel ausführlich behandelt habe. Auch dort haben die Kas und Hemsut eine ganz ähnliche Funktion wie in den oben beschriebenen Fällen:

	Gruß Dir, Ptah-Tatenen ist Dein Name...
Sie sind bei der Geburt zugegen,	der Herr des Geburtsziegels, der die Renenutet entstehen läßt, der die Schicksalszuweisungen macht
und bringen die (kultischen) Versorgungsgüter	inmitten der Tanenet (laut TB 17 ein Opferbereich im Osirisgrab)... ...der die Kas erzeugt und die Hemsut macht... ...der den Bedarf für den Mund der Menschen und Götter macht,

Die Kas der Götter im DMT

Es wäre überkompliziert anzunehmen, daß die mehrmals im Text erwähnten Kas unterschiedliche Entitäten meinen. Die Kas, die in Abschnitt 4 zusammen mit den Hemsut „gemacht“ werden, sind die *Kas der Götter* aus Abschnitt 1 und 9.

Osiris wurde in Memphis aus dem Wasser gezogen und begraben. Zum Begräbnis versammelten sich alle Götter bei Ptah. Bei dieser Gelegenheit machte er, als Handwerker, ihre Kultbilder („Leiber“), die dazugehörigen Schreine, Tempel, die Kultorte und Gaue sowie die Ritualanweisungen. Dies wird abschließend zusammengefaßt: *So* wurden die Kas, d. h. die Kultbilder, gemacht und die Hemsut bestimmt.

Aber was veranlaßt Ptah zu solchem Tun? Die Götter versammelten sich in Memphis *mitsamt ihren Kas*, wie in Kol. 4 ausdrücklich betont wird. Dies geschieht nicht von ungefähr: Die Kas spielen eine tragende Rolle. Ihre Anwesenheit schafft einen Bedarf, den Ptah nun decken möchte: Den Bedarf an Kultbildern und kultischer Versorgung. Vor der Einrichtung der Kulte waren die Kas der Götter offenbar noch „nackt“, ohne einen Platz zur „Einwohnung“. Sie werden ähnlich zu denken sein wie der Ka des lebenden Menschen: Als eine Art „Sozialseele“ (vgl. S. 62, 246f), die den Kontakt zur Welt hält und durch materielle Versorgung am Leben gehalten wird. Doch nun kommen die Götter „mit ihren Kas“ zu Ptah, um (für diese) Kultbilder zur irdischen Einwohnung machen zu lassen, ähnlich wie der Ka eines Menschen nach seinem Tode im Grab (im AR noch in einer Statue) einwohnt, um den Kontakt zur Nachwelt zu halten. Vielleicht ist es der gerade vorangegangene Tod des Osiris, der ein Aufteilen der Person in himmlischen Ba, unterweltlichen Leib und irdisches Kultbild (=Ka) auch für die Götter erst möglich macht: Die Zeit der Götterdynastien endet, Himmel und Erde werden getrennt. Die Einrichtung der Kulte steht damit in einem großen mythischen Zusammenhang, auf den ich S. 281, 299 näher eingehe.

Während die Kas der Götter in Kol. 4 noch die Sozialseele „an sich“ bezeichnen, so beziehen sich die *Kas und Hemsut* in Kol. 8 auf die Kultbilder. Nach der „Einwohnung“ der Kas in den Kultbildern (*hpr.śn jm*) sind diese wesensgleich mit ihnen.

Natürlich ist kultische Versorgung nur eine von vielen Eigenschaften der komplexen Wesenheit *Ka*. Auch für einen ägyptischen Leser war sicher nicht klar, daß „automatisch“ ein Bedarf an Kultbildern entsteht, wenn „alle Götter sich versammeln mitsamt ihren Kas“. Spätestens aber, wenn auf die Erschaffung der Kulte der Vermerk folgt „so wurden die Kas gemacht...“, mußte ihm der Zusammenhang klar werden. Vielleicht ist dies sogar der Grund für diesen Einschub. Mit den Kulturen ist der Hauptteil der Arbeit abgeschlossen. Ptah „erschafft“ das Land **kulttopographisch** als komplexes Mosaik von Gauen und Städten, die sich letztendlich um die Götter gruppieren. An dieser Stelle wird das Geschehene noch einmal prägnant zusammengefaßt. Es folgen einige Details zu Ptahs Schöpfungswerk - vor allem werden die segensreichen Wirkungen der von ihm eingerichteten Weltordnung - und am Ende, in Kol. 12, noch einmal der Hauptpunkt: „Ptah ist sehr groß, allen Göttern hat er ihre Kas zugeteilt“.

Auch in anderen Texten verteilt der Hauptgott des Tempels die Kultprovinzen an die Kas der Götter, so etwa Amun in einer der großen Hymnen in Hibis (Davies, Hibis, T. 33, Übersetzung in ÄHG, Nr. 130):

(Vers 130): *Du hast die beiden Länder aufgeteilt unter ihren Kas, sie schmücken sich für dich in ihren Tempeln.*

Abschnitt 4b

(So wurden die Kas gemacht und die Hemsut bestimmt, die alle Nahrung u. jedes Opfer machen...)

$m\ md.t\ \dot{t}n$, durch dieses Wort,
 $jrr[\dot{t}] \frac{mrr.t}{m\dot{s}d.t}$ das $\frac{\text{das Geliebte}}{\text{(und) das Gehaßte}}$ macht.

(Es folgt: $\acute{s}\omega \frac{dj\ 'nh\ n\ hrj-h\dot{t}p}{dj\ m\omega.t\ n\ hrj\ hbn.t}$ ≈ „so wird $\frac{\text{Leben gegeben dem Friedlichen}}{\text{Tod gegeben dem Verbrecher}}$ “ o. ä.)

Sethe und Junker haben diesen Nebensatz zum Folgenden gezogen oder zumindest direkt parallel gesetzt. Dazu war es notwendig, zwei fast ganze Sätze zu emendieren:

„(Und so wird Recht gegeben dem), der tut, was geliebt wird, (Unrecht gegeben dem), der tut was gehaßt wird. Und so wird Leben gegeben...“ (Junker).

Eine so weitgehende Emendation würde man in jedem anderen Zusammenhang als unzulässig betrachten, und sie ist es auch hier. Zwei Sätze mit teilweise ähnlichen Strukturen müssen nicht zwangsläufig in jedem Fall im Parallelismus membrorum stehen. Die Parallele kann sich z. B. auch auf die inhaltliche Ebene beschränken, und dort liegt sie wohl auch bei dieser Textstelle.

$\acute{s}\omega$ leitet im DMT immer einen neuen Sinnabschnitt ein. $jrr\ mrr.t/m\dot{s}d.t$ muß damit noch zum Vorigen ($m\ md.t\ \dot{t}n$) gehören und nicht etwa zum Folgenden.

Dies bedeutet nicht, daß die beiden Stellen mit gespaltener Kolumne strikt zu trennen sind.

Tatsächlich knüpft „ $\acute{s}\omega \frac{dj\ 'nh}{dj\ m\omega.t}$...“ wohl inhaltlich an den vorherigen Abschnitt an und dient als Überleitung. Doch jedenfalls ist $jrr[\dot{t}] \frac{mrr.t}{m\dot{s}d.t}$ zum Vorigen zu rechnen und muß damit relative Ergänzung zu $m\ md.t\ \dot{t}n$ sein¹⁸⁰.

„Dieses Wort“, das die Kas u. Hemsut hervorgebracht hat, macht also „Geliebtes“ und „Gehaßtes“. hrj - „machen“ ist hier sicher nicht im Sinne von „tun“ zu verstehen, denn dieses Wort tut gewiß nichts „Gehaßtes“. „Machen“ ist hier als „herstellen“ zu verstehen:

Das Wort des Ptah, d. h. die durch seine Anleitung eingerichtete Kultordnung *macht* das Geliebte und Gehaßte, es ruft beides erst ins Leben. Durch die Kultgesetze (die „heiligen Worte“) werden Recht und Unrecht unterschieden.

Dieses Wort vermittelt die Erkenntnis von Gut und Böse.

Daß es sich um das *kultisch* Gute und Böse handelt, zeigt vielleicht auch die Verwendung von $mrr.t$ und $m\dot{s}d.t$ statt von geläufigeren Ausdrücken wie etwa nfr vs. $q\omega$ ¹⁸¹. Sie erinnert stark an die bekannten Listen der Dinge, die in den einzelnen Gauen „verhaßt“ sind.

$\acute{s}\omega \frac{dj\ 'nh\ n\ hrj-h\dot{t}p}{dj\ m\omega.t\ n\ hrj-hbn.t}$ so wird $\frac{\text{Leben gegeben dem Friedlichen}}{\text{und Tod gegeben dem Verbrecher}}$

$hrj-h\dot{t}p$ = „der Friedliche“, wörtl. „Der unter dem Frieden“, bzw. $hrj-hbn.t$ = „der Verbrecher“, wörtl. „Der unter dem Verbrechen“¹⁸² ist mir sonst nicht bekannt, aber eine sicher plausible Übersetzung (vgl. z. B. $hrj-mr.t$ - „der Patient“) - und wohl auch die einzig mögliche.

Das $\acute{s}\omega$ - „und so“ bezieht sich direkt auf das Vorige, es wird eine kausale Verknüpfung gebildet: „XX geschah, und so (deshalb) geschah dann YY“.

So stellt der Zusammenhang kein Problem mehr dar:

Die Kultordnung nach Ptahs Gebot teilt allen ihre Kas u. Hemsut zu, sie *unterscheidet zwischen Gut und Böse*, **und so** kann seither der Verbrecher bestraft, der gesetzestreue Bürger aber belohnt werden.

¹⁸⁰ So noch Erman, S. 940 (ohne weiteren Kommentar). Das Wort, das die Kas und Hemsut macht, ist ihm noch allgemeine Schöpferkraft, die „alle Dinge“ hervorbringt, die 14 Kas d. Re als „Eigenschaften“: Nahrung, Kraft, Zauber etc., daher sieht er in $mrr.t$ und $m\dot{s}d.t$ nicht die durch Kultanweisung unterschiedenen „Gut u. Böse“, sondern allgemein „Glück und Unglück, Leben und Tod ... und zugleich damit auch Lohn und Strafe“.

¹⁸¹ Auch für Ermans „Glück u. Unglück“ (vgl. Anm. 180) wären $mrr.t$ und $m\dot{s}d.t$ eher ungewöhnliche Ausdrücke.

¹⁸² WB III 254. Der davon abgeleitete „Verbrecher“ wird sonst einfach als $hbn.tj$ gebildet.

św jr k3.t nb hm.t nb,

und so wird jede Arbeit und jedes Handwerk gemacht, ...

Nun wird auch die Regelung des alltäglichen menschlichen Lebens besprochen. Dabei wird die *Arbeit* (und später allgemein die körperliche Regsamkeit), also die menschliche Leistung, betont. Dies ist bemerkenswert, denn sonst erhalten die Menschen vom Schöpfergott stets nur die angenehmen Dinge des Lebens: Nahrung, Wasser, kühlen Wind, eine Welt, die zuweilen in all ihrer Schönheit geschildert wird und schließlich das Leben selbst. Die damit verbundenen Mühen werden gewöhnlich in solchen Texten ausgeblendet. Auch Ptah gibt in anderen Quellen, genau wie die übrigen Götter, „seinen“ Handwerkern nicht etwa die Arbeit, sondern direkt die Versorgung, so im Ptahhymnus Pap. Berlin 3048¹⁸³:

„... der den Nil aus seiner Höhle bringt, der den ‚Lebensbaum‘ [Korn] grünen läßt und sorgt für sie, die aus ihm hervorgegangen sind ... der das Wasser hervorkommen läßt auf den Bergen, um die andere Menschheit am Leben zu erhalten, in seinem Namen ‚Lebens-Schöpfer‘!“

Natürlich ist Ptah immer auch der Herr der Künste und Handwerke. Doch warum werden sie hier bei der *Einrichtung der Lebenswelt* so in den Mittelpunkt gerückt? Man darf wohl einen besonderen Grund annehmen, wenn das DMT bei seiner Schilderung der menschlichen Bedingtheiten von der *Arbeit* ausgeht. Dieser Grund liegt auf der Hand:

Ptah „erschafft“ das Land in der Form der *Kulttopographie* (aufbauend auf seiner Rolle als handwerklicher Bildner der Kultbilder). In der gewöhnlichen Reihenfolge¹⁸⁴ kommen nach Göttern und Land nun die Menschen und ihre Lebensumstände.

Dabei bleibt der Text seinem Grundkonzept treu: Die Götter entstehen als Kultbilder, das Land entsteht durch die Kulttopographie, die allgemeinen Lebensmodi (Tun-Ergehen-Zusammenhang, „Gut und Böse“) entstehen durch die Kultregeln (die „heiligen Texte“), und das gleiche gilt auch für das tägliche Leben:

Die Tempel sind für die Kultbilder da, die Städte für die Tempel, die Gauen für die Kultorte, und *die Menschen für die Versorgung der Tempel* (im Ideal wohl nicht für die umfangreiche „profane“ Tempelwirtschaft, sondern allein für die göttlichen Kultopfer).

Das Leben der Menschen wird geregelt durch die kultischen Gebote, die im Großen Verbotenes vom Erlaubten unterscheiden, im Einzelnen den Bauern, Handwerker und Schreiber für den Dienst am Tempelkult (und wohl auch Grabkult) einteilen.

Handwerk und Künste werden positiv bewertet, und ihre „Erfindung“ durch Ptah ist eine große Tat, die hier rühmend hervorgehoben wird. Die Ägypter schätzen sie vor allem wegen ihrer pragmatischen Nutzenanwendung - eine ethische Verklärung der Arbeit ist unbekannt (vgl. als kurzen Überblick etwa „Arbeit“, LÄ I, K. 370ff). Der Wert der kreativen menschlichen Arbeit hatte für den Ägypter andere Gründe als für den modernen Mitteleuropäer, dessen Weltbild durch die protestantische Arbeitsethik geprägt ist.

¹⁸³ ÄHG Nr. 143. Ich verwende hier Assmanns Übersetzung. Die zitierte Stelle in den Versen 160 - 167 (Verszählung von Assmann). Der Text behandelt ansonsten mehr Kosmogonie und götterweltliche Beziehungen des Ptah, die Versorgung der Menschen kommt nur am Rande vor.

¹⁸⁴ Trotz der kanonischen Phrase „Schöpfer der Menschen und Götter“ wird in den meisten Hymnen, die eine „Schöpfungsgeschichte“ enthalten, diese in der naheliegenden chronologischen Reihenfolge Götter-Welt-Menschen oder Welt-Götter-Menschen erzählt, so häufig in Esna von Chnum, auch in Amunshymnen und selbst im Berliner Ptahhymnus. Für das DMT ist diese Frage freilich bedeutungslos, da die Götter (in ihrer „kultbildlosen“ Form) schon zu Beginn existieren.

Abschnitt 5 (Kol. 9 oben)

...*jr.t* ʿ*ωj*, *šmω rd.ωj*, *nmnm ʿt nb, mʔʔ jr.tj*, *śdm ʿnh.ωj*, *śśn fnđ tʔω*...

...das Tun der Arme, das Gehen der Beine, die Regung aller Gliedmaßen, das Sehen der Augen, das Hören der Ohren, das Luftatmen der Nase...

schließt unmittelbar und logisch an das Vorausgehende an: „... jede Arbeit, alles Tun der Hände, jede Tätigkeit der Körperteile“.

Die Arbeitspflichten für den Tempel bringen nicht nur die Arbeit als solche, sondern in der Arbeit konstituieren sich auch alle Tätigkeiten und letztlich alle Lebensregungen.

Diese Idee, die sich im Kontext der Welteinrichtung im DMT ja sehr plausibel darstellt, scheint freilich ungewöhnlich, doch dürfte sie eine spezifisch memphitische Entwicklung sein, ausgehend von Ptah als Herrn der Handwerker. Memphitisches Material ist ja leider insgesamt nur sehr lückenhaft auf uns gekommen.

Das Wirken des Ptah, bisher (nach modernen Begriffen) scheinbar rein „organisatorisch“, war also tatsächlich doch ein Modus der „Schöpfung“. Dahinter steht der Gedanke, daß Welt erst als sinnerfüllte Ordnung „Welt“ ist, und daß eine solche Sinnstiftung nur durch Übereinkünfte, durch Regelungen und Definitionen möglich wird, kurz: durch (kultische) Organisation. Die menschlichen Glieder beginnen sich zu regen, weil sie für die Kultversorgung „in Dienst gestellt“ werden. Gleichwertig läßt sich sagen, daß sie durch ihre kultischen Aufgaben erst einen echten Sinn erhalten - und damit ihre Wirklichkeit.

Die Regsamkeit der Glieder entsteht *als Teil des geordneten Kosmos*.

Die Liste der Körperglieder ist nicht willkürlich aufgezählt, sondern folgt einem einfachen internen Ordnungsschema:

- erst kommen die beweglichen, aktiv handelnden äußeren Extremitäten,
 - dann folgen die Organe des Kopfes mit ihren subtileren Aufgaben, eher passiv und „empfangend“.
- Bei letzteren handelt es sich um:
- Augen und Ohren, die die Sinneseindrücke vermitteln,
 - sowie die Nase, die die lebenspendende Luft atmet.

Die Liste präsentiert sich klar als eine Einheit - alle Körperteile mit ihren jeweiligen Aufgaben stehen zusammen: Arme, Beine, Glieder, Augen, Ohren, Nase, Herz und Zunge.

Die einzelnen Punkte stehen im *Parallelismus membrorum*! Sie sind alle¹⁸⁵ nach dem gleichen (und sonst doch recht seltenen) grammatischen Schema konstruiert:

„Nominalisierter Infinitiv + semantisches Subjekt im Genitiv“.

Diese Aufzählung darf nicht zerteilt werden (wie es unweigerlich in der Lesung von links nach rechts geschieht).

¹⁸⁵ Herz und Zunge sind am Ende besonders herausgehoben und bilden daher hier eine Ausnahme (nicht jedoch Augen, Ohren und Nase!).

ś(j)r.śn hr h3tj. ntf dd pr ʿrk.t nb, jn nś wħm¹⁸⁶ k33.t h3tj.

Sie „lassen aufsteigen vor“ dem Herz. Es ist es, das jede Erkenntnis hervorkommen läßt, die Zunge wiederholt den Plan des Herzens.

Wenn man das Herz ausschließlich als Sitz der Planungsfähigkeit begreift, dann sind es streng genommen nur Augen und Ohren, die dem Herzen „melden“. ś(j)r - „aufsteigen lassen“ ist auch sonst im Sinne von „Melden“ belegt. Daneben und primär beschreibt das Wort aber einfach das reale, stoffliche Aufsteigenlassen von z. B. Opfertagen zur Gottheit.

Zuweilen haben die Bearbeiter auch die *Nase* zu den „Sinnesorganen“ gerechnet, doch das Ägyptische kann durchaus zwischen „Atmen“ und „Riechen“ unterscheiden. Zwar wird śśn gleichermaßen für beides gebraucht, doch śśn t3w bedeutet eben nicht „Luft riechen“, sondern „Luft atmen“ und ist in dieser Funktion eine feste Formel (vor allem in Jenseitstexten, wo der Tote sich wünscht „Luft zu atmen und zu leben“ o. ä.). Die Atemluft ist für den Ägypter das Leben, das vom Gott in seine Nase gegeben wird. Diese grundlegende Symbolik kann in der hier besprochenen Stelle nicht einfach übergangen werden.

Der ägyptische Autor hat nicht unbedingt so streng geschieden wie wir. Das Herz ist durch „Gefäße“ mit jedem einzelnen Körperteil verbunden¹⁸⁷. Das „Luftatmen“ der Nase, die dann „zum Herzen aufsteigen läßt“, kann man auch völlig wörtlich verstehen:

„Was anbetrifft die Luft, die in die Nase eintritt. Sie tritt ein zum Herzen (h3tj) und zur Lunge; sie sind es, die (die Luft) zum gesamten Leib geben“¹⁸⁸.

In diesem Sinne sind alle Körperteile in mehrfacher Hinsicht mit dem Herzen verbunden. Das Herz ist die Körpermitte. So wie es Luft und Blut aufnimmt und an alle Organe weiterleitet, so nimmt es auch Sinneseindrücke auf und verarbeitet sie zu Plänen und Gedanken, die es an die Zunge weitergibt.

Herz und Zunge gehören in den Kontext der Körperfunktionen. Sie sind inhaltlich Teil (und krönender Abschluß) der Aufzählung, für den Autor / Redaktor deshalb so wichtig, weil sie die Mittel waren, derer sich Ptah zur Ordnung der Welt bediente, wie der Leser schon in Kol. 7 erfahren hatte. Die beabsichtigte Aussage ist klar:

„Durch die Kultordnung hat Ptah auch die Arbeiten und Berufe geregelt, durch die sich die Tätigkeiten der Glieder und letztlich alle Lebensfunktionen konstituieren, von Armen und Gliedmaßen - bis hin zu Herz und Zunge, den vornehmsten Körperteilen!“

In A. 1 - x (Kol.n 4 - 7) ist Ptah aktiv tätig. Seine Handlungen werden direkt in śgm.n.f - Sätzen erzählt.

Im Folgenden (A. 3 - 8, Kol.n 7- 11) werden die segensreichen Auswirkungen von Ptahs Weltordnung geschildert: Durch die Einrichtung der Kulte und Städte haben die Götter ihre Opferversorgung, haben die Menschen ihre sinnstiftenden Lebensinhalte (Kunst, Handwerk, Regsamkeit der Glieder). Die Sätze bauen nicht mehr auf dem śgm.n.f auf, sondern sind „folgernd“:

„und so wurde XY geschaffen“, „und so entstand XY“, „und deshalb nannte man Ptah XY“.

¹⁸⁶ jn-Nomen-Partizip-Konstruktion.

¹⁸⁷ H.Grapow, W.Westendorf, H.v.Deines, Grundriss der Medizin der Alten Ägypter IV 1 - Übersetzung der medizinischen Texte, Berlin 1958, S. 1-3.

¹⁸⁸ Pap. Ebers 99, 12-14; Grapow a. a. O. S. 2 oben. Übersetzung nach Grapow (nur „Bauch“ durch „Leib“ ersetzt).

Abschnitt 6 (Kol. 9 unten)

św mś ntr.ω nb.ω, jtm pśd.t.f śk.

So wurden alle Götter erzeugt, (auch) Atum und seine Neunheit.

Zu śk (=jśt) im Sinne von „und“ vgl. Sethe, S. 52e.

Die Stelle lesen Erman und Sethe noch (naheliegend) „Atum mit seiner Neunheit“.

Junker bezweifelt dies: „Man faßte stets als 'ltmω und beachtete nicht, daß diese Schreibung von der sonst üblichen abweicht. Unser Text hat freilich keine folgerichtig ausgebildete Rechtschreibung, da die Abschreiber teils den alten Schreibungen der Urkunde folgten, teils das ihnen geläufige oder auch besser erscheinende Wortbild einsetzten. Bei den Gottesnamen dagegen ist eine einheitliche Wiedergabe zu beobachten“¹⁸⁹.

Dies stimmt so nicht. Junker führt folgende Beispiele an:

- Horus 18mal in gleicher Orthographie, einmal abweichend;
- Geb fünfmal in gleicher Orthographie;
- Osiris dreimal in gleicher Orthographie;
- Ptah dreimal in gleicher Orthographie;
- Isis und Nephtys (als Paar) in zwei *verschiedenen* Schreibungen.

Isis und Nephtys können geradezu als Gegenbeweis gelten.

Für Horus gilt trotz der zahlreichen gleichen Belege das gleiche, denn mehr als eine Ausnahme brauchen wir ja auch bei Atum nicht. Zudem stehen die meisten der 18 Horus-Schreibungen dicht beieinander und teils in einem festen graphischen Schema (Kol. 46b - 51b), was freilich nur bei gleicher Orthographie richtig „wirkt“. Die drei bis fünf Belege der anderen Götter können wohl kaum als repräsentative Menge gelten.

Den Gottesnamen *Tatenen* hat Junker in seiner Liste übergangen. Tatenen kommt im DMT in nicht weniger als fünf verschiedenen Schreibungen vor:

und ¹⁹⁰.

Doch auch jenseits solcher Zahlenspiele zwingen grundlegende Erwägungen, hier „Atum“ zu lesen: Atum ist das Oberhaupt der Neunheit. Ein ägyptischer Leser, der die Gruppe *tm* + *pśd.t.f* sieht, kann gar nichts Anderes als „Atum“ verstehen u. wird keinesfalls „vollendet (ist)“ lesen. Wenn der Autor letzteres hätte sagen wollen, dann hätte er es explizit gekennzeichnet - etwa durch das Det. „Buchrolle“, das für *tm* - „vervollständigen, vollenden“ durchaus üblich ist, oder er hätte - wahrscheinlicher - gleich ein anderes Wort dafür gewählt (*mḥ*, um nur ein Beispiel zu nennen). Da im übernächsten Satz schon Atum mit „seiner Neunheit“ näher beschrieben wird, paßt es auch inhaltlich, ihn hier als „Geschöpf“ einzuführen.

ḥpr n jś mdw-ntr nb m k33.t ḥ3tj wd.t nś.

Jedes Gotteswort entstand ja als Plan des Herzens und Befehl der Zunge.

Hier schließt sich ein großer Kreis: Die „Gottesworte“ des Ptah regeln die Kulte, die Arbeiten, die Bewegung „aller Glieder“, zu denen auch Herz und Zunge gehören, selbst die Götter (Atum und die Neunheit) entstehen so (in ihrem Ka-Aspekt als Kultempfänger) und aus Herz u. Zunge geht wiederum der ordnende Weltplan, die „Gottesworte“, hervor.

Herz und Zunge (der irdischen Lebewesen) werden hier als wichtiger *Teil* der Schöpfung genannt - die ursprünglichen schöpferischen „Gottesworte“ aus Herz und Zunge (des Ptah) wirken durch sie innerhalb der Schöpfung weiter (dies wird in Kol. 11 noch ausführlicher dargelegt).

¹⁸⁹ Götterl., S. 59f.

¹⁹⁰ Schlögl liest das in Kol. 61 nicht als (*t*)nn, dies ist möglich, aber nicht zwingend (vgl. S. 160).

Abschnitt 7 (Kol. 10)

pśd.t.f m b3h.f m $\frac{j\dot{b}h.\omega mt\omega.t}{\acute{s}p.t dr.tj}$. jtm jp3 (sicher für *jpω*).

Seine Neunheit ist vor ihm als Zähne, Lippen, Same und Hände. Atum ist das.

Alle bisherigen Bearbeiter gingen davon aus, daß hier zwei verschiedene Neunheiten im Spiel sind: Die Neunheit des Atum und „Seine Neunheit“ - und wenn „er“ nicht Atum ist, muß „er“ in diesem Text wohl Ptah sein. Demnach wären hier zwei Schöpfergötter mit „ihren“ Neunheiten gegenübergestellt. Der „rohen“ Vorstellung von der Masturbation wird die „feingeistige“ Schöpfung durch das Wort („Zähne und Lippen“) entgegengehalten.

Dies ist eine interessante Idee, aber rein spekulativ. Es gibt im Text keine Hinweise, die sie stützen würden. Andererseits spricht eine Reihe von Gründen sogar dagegen:

Inhaltlich

- Es gibt im DMT keine Stelle, die sich gegen Atum oder die heliopolitanische Lehre wenden würde. Auch in anderen Quellen gibt es in der ganzen ägyptischen Geschichte keinerlei Zeugnisse für einen aktiv ausgetragenen Konkurrenzkampf zwischen heliopolitanischer und memphitischer „Theologie“¹⁹¹.
- Eine „Neunheit des Ptah“ ist nicht zu belegen - weder im DMT noch sonst. Die früheren Bearbeiter identifizieren sie mit den acht Erscheinungsformen des Ptah in Kol. 13-16. Wenn diese Götter überhaupt einen Kollektivnamen tragen, bilden sie jedenfalls eine *Achttheit*. Ptah selbst kann nicht (wie Atum) als eigenständiges, neuntes Mitglied gezählt werden. Die acht Götter sind nur seine Formen, jeder ist „Ptah NN“, und Ptah selbst ist die Summe dieser Teile. Zudem stammen einige Mitglieder der Gruppe des Ptah direkt aus der Achttheit von Heropolis (mindestens Nun und Naunet). Dies zeigt deutlich, daß hier *explizit* an eine *Achttheit* gedacht wurde. Damit ist auch der mögliche Einwand, daß eine „Neunheit“ nicht immer exakt neun Götter umfaßt, hinfällig. Auch die regelmäßige Einteilung auf dem Schrifträger in 2 x 4 Felder weist auf die *Achtzahl* hin.
Der Herr der Neunheit ist und bleibt Atum, und ein ägyptischer Leser, der „*pśd.t.f*“ sieht, kann das Pronomen gewiß nicht als „Ptah“ interpretieren.
- Der Vergleich von heliopolitanischer und memphitischer „Theologie“ wäre, selbst wenn man ihn annehmen wollte, an dieser Stelle deplaziert. Er stünde (in beiden Leserichtungen) völlig unvermittelt mitten in der Schilderung der „Schöpfungstaten“.
Nimmt man dagegen an, daß „Er“ Atum ist, dann wird hier nur die gerade vorher berichtete Entstehung des Atum *und seiner Neunheit* (Ende Kol. 9) etwas näher spezifiziert.

Formal

- Das Pronomen *f* braucht ein Bezugswort. Gerade im vorletzten Satz wird Atum erwähnt, und zwar „mit seiner Neunheit“ (*pśd.t.f*). Die letzte Erwähnung Ptahs dagegen liegt drei Kolumnen zurück¹⁹². Der Name Ptah kommt in Kol. 10 überhaupt nicht vor!

¹⁹¹ Jan Assmann möchte schon in *Ägypten - eine Sinngeschichte* (München 1996, S. 389) und vor allem in *Rezeption und Auslegung in Ägypten...* (FS Steck, OBO 153, 1997, S. 125ff) Abschnitt 7 eher als memphitische „Auslegung“ der heliopolitanischen Lehre, **also ohne Polemik**, interpretieren. Er hält dennoch an einer Neunheit des Atum und einer anderen „Neunheit des Ptah“ fest. Dies ist natürlich möglich (solange man die anderen Gründe nicht beachtet), doch fällt mit der Polemik-These jedenfalls ein Hauptargument für zwei Neunheiten weg.

¹⁹² In retrograder Leserichtung steht Ptah eine Kol. vorher, also immer noch in beachtlichem Abstand und auch in keiner erkennbaren inhaltlichen Beziehung. Die letztgenannte handelnde „Person“ wäre die Zunge, die „alles befiehlt, was sie will“.

Sethe schreibt zwar: „Der Satz, der den Gott Ptah nur im Pronomen 3. m. sg. nennt, ist vielleicht eigentlich als Zustandssatz an das Vorhergehende anzuschließen. Dazu paßt, daß auch in ihm von dem Munde des Gottes die Rede ist“. Die Zunge (nicht „Mund“) im letzten Satz ist jedoch nicht die des Ptah oder eines anderen Gottes,

- Sollte tatsächlich eine (singuläre) „Neunheit des Ptah“ gemeint sein, so wäre doch zu erwarten, daß dieses außergewöhnliche Motiv, gerade in einer so emphatischen Gegenüberstellung, auch mindestens einmal deutlich mit dessen Namen geschrieben worden wäre.
- Die vier Wörter „Zähne, Lippen, Samen, Hände“ sind in gespaltener Kolumne geschrieben, Zähne und Samen links, Lippen und Hände rechts, wobei *šp.t* und *mtwt* sich ein ganzes Stück überschneiden. Will man diese Schreibung nicht schlichtweg als Fehler abtun, können die Gruppen Zähne-Lippen und Samen-Hände nicht zu zwei verschiedenen Sätzen gehören. Die Schreibungen in gespaltener Kolumne sind stets sorgfältig so ausgeführt, daß einander entsprechende Teile nebeneinander stehen (Kol.n 8, 11, 12, 55).
- Wenn die „Zähne und Lippen“ hier für die Schöpfung durch (Plan und) Ausspruch stehen, im Gegensatz zu den Samen und Händen des Atum, warum steht dann nicht, wie überall sonst, „Herz und Zunge“? Warum entfällt das planende Herz, und warum wird der Mund nicht mehr durch die Zunge repräsentiert?

Nachdem *Herz und Zunge* so nachdrücklich als die Medien von Ptahs Weltordnung definiert wurden, muß die Verwendung von „Lippen und Zähnen“ einen besonderen Grund haben¹⁹³. Der moderne wie der antike Leser wird hier zu dem Schluß gedrängt, daß es sich eben um etwas ganz anderes handeln muß und nicht mehr um den schöpferisch ordnenden Mund des Ptah. Ein sonst nicht weiter definierter „Mund“ (Zähne und Lippen), der bei der Geburt der Neunheit neben Händen und Samen des Atum steht, kann nur als dessen eigener Mund aufgefaßt werden, der Schu und Tefnut bekanntlich ausgespien hat, ein Grundmotiv der heliopolitanischen Lehre, daß dem Ägypter, wo von Atum und dem Ursprung der Neunheit die Rede ist, unmittelbar vor Augen stehen muß. Es werden also unterschieden:

<u>Ptah:</u>	<u>Atum:</u>
-planendes Herz	-zeugende Samen, Hände
- <i>aussprechender</i> Mund	- <i>ausspeiender</i> Mund
„Zunge“	„Zähne & Lippen“

Die Neunheit wird hier synekdotisch mit ihrem Ursprung gleichgesetzt: Samen und Händen, sowie Zähnen und Lippen des Atum. Dabei repräsentieren Samen und Hände den ersten und der Mund (Zähne und Lippen) den zweiten „Akt“ der Geburt des ersten Götterpaares. Auch sonst können die beiden Lippen (und manchmal auch die Zahnreihen?) als die „beiden Neunheiten“ bezeichnet werden (vgl. S. Schott in ZÄS 74, S. 94), und zwar im Kontext von Nahrungssprüchen in PT und CT. Der Mund ist hier Organ des *Essens*. Dieses Motiv läßt zum verschluckenden und ausspeienden Mund des Atum bei der Schöpfung noch eine gewisse Verwandtschaft erkennen - nicht aber mit dem sprechenden Mund des Ptah (Zunge). Ptah kommt in diesen Sprüchen auch nicht vor - die Lippen sind die des Verstorbenen NN.

Der gesamte Abschnitt ist also offensichtlich eine „memphitische“ Auslegung der heliopolitanischen Lehre, jedoch nicht durch den Vergleich einzelner Körperteile, sondern indem Atum und seine Neunheit als Teil der Weltordnung des Ptah eingeführt werden.

sondern allgemein die Zunge im Mund aller Lebewesen, wie aus dem Kontext deutlich hervorgeht (auch Sethe übersetzt so).

¹⁹³ Auch Junker (Götterlehre S. 57) bemerkt dieses Problem. Er glaubt, daß „vorher Atum als ‚Herz und Zunge‘ bezeichnet wird, [daher] hätte er hier als Schöpfer aufgefaßt werden können, der durch seinen Plan und seinen Befehl die Neunheit ins Leben gerufen hat - und dieser Eindruck mußte vermieden werden, man wollte doch die Schöpfungsart des Atum bekämpfen“. An einen „Kampf“ sollte man aber hier nicht denken (vgl. den ersten Punkt S. 70).

Auch ist die Stelle in Kol. 12^{alt 53} sehr schwierig und die Identifikation von Herz und Zunge mit Atum bestenfalls unsicher, eigentlich aber kaum wahrscheinlich. Und selbst wenn beides zuträfe, wäre diese weit entfernte Stelle wohl kaum Grund genug, hier auf Herz und Zunge zu verzichten, was der Leser ja, jedenfalls auf den ersten Blick, doch so auffassen mußte, daß es hier eben nicht mehr um die „Schöpfungsorgane“ des Ptah geht.

*hpr[n jś] pśd.t jtm m mtw.t.f m db̄.ω.f,
pśd.t hm pw jbh.ω śp.t m r̄ pn
m̄t̄ rn n ht nb.t, pr.n šw tfnw.t jm.f*

Die Neunheit des Atum entstand ja durch seinen Samen und seine Finger,
die Neunheit ist auch die Zähne und Lippen in diesem Mund,
Der die Namen aller Dinge verkündet, und aus dem Schu und Tefnut hervorkamen.

Der erste Satz ist völlig klar, er beschreibt die „biomorphe“ Schöpfungsmethode des Atum.
Das *n jś* ergänze ich nach Kol. 9¹⁹⁴. Es würde die Lücke gerade füllen. Jede Partikel ähnlicher
Bedeutung wäre ebenso möglich.

Die Partikel *hm*¹⁹⁵ wird auch sonst gerne, wie hier, im Nominalsatz¹⁹⁶ gebraucht. Sie hat etwa
die Bedeutung „auch“, „aber auch“, (abgeschwächt) „nämlich“. Wenn sie mit „aber“ übersetzt
werden kann, dann stets nur im verstärkenden Sinn („es ist aber so...“). Auf jeden Fall stellt sie
immer einen Rückbezug zum gleichen Gegenstand her, keinesfalls die Gegenüberstellung
zweier Gegensätze. Die Voranstellung des Komplements *m* ist rein graphisch und durchaus
üblich.

Der Mund, „aus dem Schu und Tefnut hervorkamen“ verweist ganz klar auf Atum.

Wie steht es nun mit dem *m̄t̄* aller Namen?

Man denkt freilich zuerst an Ptah, der ja im DMT durch seinen Ausspruch die Ordnung „aller
Dinge“ gestiftet hat. Dies ist allerdings problematisch, denn wenn aus demselben Mund *Schu und
Tefnut hervorkommen*, und noch dazu gerade von Atum die Rede war, läßt sich dies wohl kaum
auf Ptah beziehen (der in der ganzen Kol. nicht vorkommt). Dieses Problem besteht in beiden
Leserichtungen. Wenn nun *Atum* „die Namen aller Dinge benennt“, dann soll damit sicher auch
eine funktionale Gleichsetzung beider Götter angedeutet werden. Doch dafür muß es auch bei
Atum eine Grundlage geben. Das *tertium comparationis* muß bei *beiden* Göttern vorhanden sein.
Direkte Parallelen, die hier weiterhelfen könnten, gibt es nicht. *m̄t̄ rn* ist eine geläufige
Wendung, doch sonst wird stets der Name einer einzelnen Person (meist rühmend) verkündet,
ohne daß dies als schöpferischer Akt verstanden würde. Als Subjekt zu *m̄t̄* finden sich Götter
(meist Thot, Chons oder Horus¹⁹⁷) und Menschen (meist der König).

Es gibt jedoch zwei Stellen, die inhaltlich (wenn auch nicht formal) entfernt parallel sind:

- In Urk. VIII, Nr. 58b, ersinnt bzw. verkündet (*m̄t̄*) Chons „alle Dinge“ (aber nicht explizit die
„*Namen* aller Dinge“).

¹⁹⁴ S. 69.

¹⁹⁵ WB III 78.

¹⁹⁶ Sog. „nominaler Nominalsatz“ oder „Substantivalsatz“. Ich bevorzuge einfach „Nominalsatz“ (im Gegensatz zu
„Adverbialsatz“).

¹⁹⁷ Diese (zunächst verwunderlich scheinende Gruppe) ist durch die Beleglage bedingt. Die Wendung kommt
häufig in ptolemäischen Tempeln vor.

- Eine ergiebiger Stelle findet sich in Pap. Berlin 3055 (Amunsritual), 16, 3¹⁹⁸:

*... Du bist der erstgeborene Sohn der Erde
von deinem Vater „Erde“
deiner Mutter „Himmel“ .
Du bist der Gott, der zu Anbeginn entstand,
da noch kein Gott entstanden,
da noch **der Name keines Dinges ersonnen** war
(*nn mꜣꜥw rn n ḥ.wt nb*)...
... in deinem Namen „Amun“ .
Du bist der Ka aller Götter!
Du bist Amun, du bist Atum, du bist Chepre! ...
... Du hast die gesamte Neunheit gepackt,
du hast sie gerettet, du hast sie belebt,
du bist der Schöpfer ihrer Kas.*

In einem Hymnus im Rahmen des Kultrituals für *Amun* ist natürlich dieser Gott angesprochen. Er wird jedoch ausdrücklich mit Re in seinen Formen *Atum* und *Chepri* gleichgesetzt. Dies ist kein bloßes Epitheton in einem Nebensatz. Das Konzept „Amun = Atum-Re-Chepri“ wird in der Ritualhandschrift Berlin 3055 konsequent durchgehalten. Da Amun hier als *Urgott* auftritt (und zudem als Herr der Neunheit, die er „gepackt“ hält), muß man wohl eher an Atum als an Chepri denken. Nach der Schilderung des vorweltlichen Chaos, als alle Dinge noch unbenannt waren, tritt er als Weltschöpfer auf. Wir dürfen daher davon ausgehen, daß er selbst die Namen aller Dinge „ersinnt“.

Amun/Atum erfüllt hier sehr ähnliche Aufgaben wie Ptah im DMT:

Er ist der Schöpfer der Kas der Neunheit und wird selbst „Ka aller Götter“ genannt¹⁹⁹.

Dies bezieht sich direkt auf das Ersinnen der Namen:

Der Ka als „Sozialseele“ (vgl. S. 246ff) ist auch der Name, und *tatsächlich* wird „kꜣ“ ja auch im Sinne von „Name“ gebraucht (WB V 92).

Atum	Ptah im DMT
gibt allen Göttern ihre Kas als Namen	gibt allen Göttern ihre Kas als Kultbilder
(<i>wie es ihm als Urvater zusteht</i>)	(<i>wie es ihm als Herr der Handwerker gebührt</i>)

Die Vorstellung von Atum als Ka- und Namensgeber mag wenig verbreitet gewesen sein; daß es sie aber jedenfalls gegeben hat, bezeugt der oben zitierte Hymnus.

Im DMT wird sie ganz bewußt verwendet. Die Einbettung des Atum in die Schöpfung durch Ptah ist eine Form der „memphitischen Auslegung“ der verbreiteten Lehre von Heliopolis (vgl. S. 258ff). Atum weist als Verleiher der Kas (in Form der Namen) schon an sich eine Gemeinsamkeit zu Ptah auf, und dies wird vom memphitischen Autor begierig aufgegriffen (man fühlt sich fast an apologetische Texte erinnert).

¹⁹⁸ Übersetzung nach Assmann, ÄHG Nr. 122. Der Text datiert sich selbst unter Ramses IX, ist also nicht viel älter als der Schabakastein. Die erhaltene Abschrift stammt wohl aus der 22. Dyn. (Möller, Hieratische Papyrus Berlin I).

¹⁹⁹ In anderer Reihenfolge: Er ersinnt zuerst die Namen, dann erschafft er die Götter-Kas. Für das DMT ist das nicht relevant, da dort eine allgemeine Aussage über den Mund des Atum getroffen wird, die in keiner spezifischen zeitlichen Relation zum Geschehen steht.

Abschnitt 8 (Kol. 11)

(Der Mund ... aus dem Schu und Tefnut hervorkamen, ...)

$m\acute{s}(\acute{s})n p\acute{s}d.t,$ $\frac{hpr.n hrw jm.f,}{hpr.n dhwtj jm.f}$

... - sie haben die Neunheit geboren - und aus dem (auch) Horus entstand, aus dem Thot entstand.

Das $\frac{hpr.n hrw jm.f,}{hpr.n dhwtj jm.f}$ steht eindeutig im Parallelismus membrorum mit $pr.n \acute{s}\omega tfn.t jm.f$ und

darf nicht von diesem getrennt werden.

$m\acute{s} n p\acute{s}d.t$ ist ein Einschub, der sich sicher auf Schu und Tefnut, die Eltern der Neunheit, bezieht, und so hat Erman die Stelle auch übersetzt. Dann macht allerdings das n Probleme. Sethe möchte daher²⁰⁰ $m\acute{s}.n p\acute{s}d.t$ zu einem $\acute{s}dm.n.f$ machen: „Die Neunheit gebar das Sehen der Augen etc.“. Dies löst zwar das grammatische Problem, ergibt aber inhaltlich wenig Sinn. Junker beruft sich ausdrücklich wieder auf Erman. Er bezieht $m\acute{s}$ auf „diesen Mund“, „...der die Neunheit geschaffen hat“. Damit sind Sethes inhaltliche Bedenken ausgeräumt²⁰¹, doch das n bleibt wieder unberücksichtigt. Die einzig mögliche Lesung der Stelle, so wie sie dasteht, wäre als Satz, der sozusagen in Parantese in die Ausführungen über den Mund eingeschoben wurde:

„Dieser Mund ... aus dem Schu und Tefnut hervorkamen - und (dann) wurde die Neunheit geboren - und durch den (auch) Horus und Thot entstanden“ (Passiv $m\acute{s}\omega.n p\acute{s}d.t$).

Dies ist nun eine wenig elegante Lösung. Ich möchte daher lieber entweder das n zu $\acute{s}n$ ergänzen - möglicherweise sah der Abschreiber das \acute{s} als Komplement von $m\acute{s}$ und hat es als überflüssig weggelassen, um das nächste Wort noch daneben ins selbe Quadrat schreiben zu können, oder aber $m\acute{s}\omega$ als Partizip lesen: „die Gebärer der Neunheit“.

Welche der beiden zuletzt genannten Lesungen man auch bevorzugt, jedenfalls brachten Schu und Tefnut, nachdem sie aus Atums Mund hervorgekommen waren, als nächsten Schritt die Neunheit hervor. Und so entstand letztlich auch Horus, der Erbe der Neunheit, aus Atums Mund.

(oder sogar: $\left. \begin{array}{l} m\acute{s}(\omega).n p\acute{s}d.t \\ hpr.n hrw \\ hpr.n dhwtj \end{array} \right\} jm.f$ - „aus dem S. & T. hervorkamen, aus dem die Neunheit geboren wurde, aus dem H. entstand, aus dem T. entstand“)

Wie paßt nun *Thot* hinein?

Die heliopolitanische Neunheit ist kein geschlossenes System, und Thot wird (wie andere Götter auch) immer wieder zu ihren Mitgliedern gezählt - zunächst neben der „kanonischen“ Götterfamilie, später immer öfter als Ersatz für den verfeimten Seth.

Im *Buch von der Himmelskuh* ernennt der Sonnengott Re den Mondgott Thot zu seinem Vertreter.

Im Turiner Königspapyrus folgen sich in der ersten Götterdynastie:

- | | | | |
|-----------|-------------|------------------|-----|
| - 1. Ptah | - 4. Geb | - 7. Horus | ... |
| - 2. Re | - 5. Osiris | - 8. Thot | |
| - 3. Schu | - 6. Seth | - 9. Maat | |

Diese Liste steht in einer Tradition, in der Ptah dem heliopolitanischen Schöpfer Atum vorangeht, sicher in seiner Rolle als „kosmogonischer“ Schöpfergott, wie in der sog. „hermopolitanischen“ Theologie (Vgl. S. 230). Das DMT stammt aus einer verwandten „Ptah-orientierten“ Tradition, auch wenn die Rolle des Ptah mythologisch anders (und viel detaillierter) ausgedeutet und die Frage des Primats von Ptah oder Atum viel subtiler gelöst wird. Vielleicht ist es kein Zufall, daß in beiden Quellen Horus und Thot das letzte Glied der Neunheit bilden.

²⁰⁰ Sethe sah noch ein anderes, inhaltliches Problem: Wenn Schu und Tefnut die Neunheit gebären, dann bezieht sich dieser Begriff nur auf deren Nachkommen, also nur auf sechs der neun Götter. Dies darf man jedoch nicht so streng sehen. Genau wie Atum der Vater oder „Erzeuger“ der Neunheit ist, und dennoch dazugehört, so können auch Schu und Tefnut, das erste echte Elternpaar, „Erzeuger und Gebärerin“ der Neunheit sein und ebenso dazugehören (wie ja auch im Abendland der „Pater familias“ durchaus zur Kopfzahl der Familie gerechnet wird).

²⁰¹ Siehe vorige Anm.

Thot wird dabei natürlich nicht willkürlich „angehängt“. Seine Verbindung zur Neunheit wird mythologisch interpretiert.

Thot ist an sich kein „dynastischer“ Gott. Seine Familienverhältnisse werden kaum je thematisiert und wenn, dann in ganz unterschiedlichen Fassungen, z. T. sicher lokal, z. T. wohl auch durch spontane Ausdeutung entstanden²⁰². Es erstaunt nicht, daß er auch an das (ja stets dominierende) heliopolitanische System angeschlossen wurde - und zwar als *Sohn von Horus und Seth*. Durch diese auf den ersten Blick verwunderliche Abstammung wird dreierlei erreicht:

- Eine theologische Ausdeutung - Aus der Vereinigung der Gegensätze erwächst die Ordnung.
- Eine mythisch-narrative Einbindung - Päderastie als Waffe in einer Auseinandersetzung zur Verächtlichmachung des Feindes.
- Eine Wundergeschichte - Die Geburt aus dem Scheitel.

Mit Horus und Thot werden also auch die letzten Generationen der heliopolitanischen Familie (die nicht mehr zur Neunheit zählen) auf den „Mund des Atum“ zurückgeführt.

Thot wurde wohl als eigentlicher Herr der „Gottesworte“ und als „Mund des Re“ für so wichtig empfunden, daß er in diesem Teil des DMT nicht unerwähnt bleiben durfte (zudem wurden Horus und Thot vielleicht als passende Anspielung auf „Herz und Zunge“ gesehen).

Die ganze Stelle des DMT ist ein Teil der *memphitischen Auslegung* der heliopolitanischen Lehre. Diese erfolgt in zwei Richtungen: Erstens nach „außen“: Ptahs *Welteinrichtung* wird in die Osiris-Horus Erzählung eingefügt, und zweitens nach „innen“ - Atum und die Neunheit werden in Ptahs „Schöpfung“ eingefügt (vgl. S. 70f). Hier sind Atum und die Neunheit Geschöpfe des Ptah: „Er machte alle Götter, (auch) Atum und seine Neunheit, die aus Atum hervorgeht von Schu und Tefnut bis zu Horus und Thot“. Dies bezieht sich auf die von Ptah hergestellten Kultbilder, wie der Ausdruck *św mś ntr.w nb.w* am Anfang deutlich zeigt. Die Kultbilder werden hier einfach mit den Eigennamen der Götter benannt, wie allgemein üblich.

Zum Abschluß sei hier noch eine Frage zu den „Abschnitten“ behandelt.

Die einzelnen Abschnitte (A. 1-9) der „Schöpfungsgeschichte“ sind wohldefinierte Sinneinheiten und füllen jeweils eine Kolumne (S. 30ff). Auf dem Schabakastein gilt das *fast* genau, abgesehen von den kleinen Verschiebungen durch die einmalige fehlerhafte Abschrift von links nach rechts. In dem rekonstruierten „Original“ stimmen die Abschnitte mit den Kolumnen *genau* überein.

Bei der hier behandelten Stelle (Kol. 10/9 - Kol. 11) steht nun plötzlich das Ende des Sinnabschnittes in der *linken* Nachbarkolumne:

(10)*pr.n šw tfnt jm.f* (9)*mś n pśd.t* - (11)*hpr.n hrw/dḥwtj jm.f*

Die Trennung verläuft sogar durch einen Satz. An sich ist dies, wenn der Urtext *r* → *l* geschrieben war, kein Problem (sondern vielmehr ein Indiz, das *für* diese Lesung spricht), doch die Korrelation der Sinnabschnitte mit den Kol.n wird dadurch zerstört!

Sind die „Abschnitte“ also wertlos? Sicher nicht, in allen anderen Kolumnen stimmen sie perfekt überein und in einem Dokument, das solchen Wert auf die räumliche Aufteilung des Textes auf dem Schrifträger legt, ist dies auch zu erwarten. Hier war offenbar ein anderer Effekt im Layout so stark erwünscht, daß die Abschnitt-Kolumnen-Konvergenz ihm zuliebe geopfert wurde: *Das Nebeneinander der vier hpr-Zeichen* an der Spitze der Kolumnen 11 und 12. Schon zwei Skarabäen in gespaltener Kolumne erzeugen einen starken „regelmäßigen“ Effekt. Es ist sicher kein Zufall, daß hier in zwei jeweils gespaltenen Kolumnen zweimal zwei Käfer nebeneinander stehen. Die Fortsetzung beweist die sorgfältige Planung der Stelle: Der Autor hat den Platz für die zwei *n* in Kol. 11 ausgeglichen, indem er in Kol. 12 die zwei *hpr* anders als sonst mit dem phonetischen Komplement *r* geschrieben hat, so daß auch noch die vier darunter folgenden Vögel Falke, Ibis u. zweimal Eule, eine schöne horizontale Reihe bilden. Die ins Auge springende Anordnung mußte auch dem glücklosen Kopisten auffallen. Dies könnte der Grund sein, warum er sich hier bemühte, die Originaleinteilung einzuhalten und erst eine Kol. weiter rechts die Enden „verschob“.

²⁰² A. Erman, Die Entstehung des Thot, in: Id., Beiträge zur ägyptischen Religion, Sitzungsberichte 1916, S. 1142.

m pth hpr.n šhm hstj ns m [wt nb]

Durch Ptah (aber) entstand die Macht von Herz und Zunge über [alle] Glied[er]...

m pth gehört wohl nicht zum Vorigen. Warum sollten Horus und Thot „als Ptah“ entstehen oder „zu Ptah“ werden? Ein Entstehen „aus Ptah“ wäre denkbar - natürlich im Sinn einer Emanation, nicht einer Verwandlung: „aus ihm, (d. h.) aus Ptah“ (so Junker ²⁰³). Eine solche Konstruktion wäre im Ägyptischen zumindest sehr ungewöhnlich und wäre auch semantisch nicht zu begründen. Allerdings bezieht sich das Pronomen in *jm.f*, wie oben festgestellt, ja nicht auf Ptah (wie bei Junker), sondern auf *den Mund des Atum*, also: „...der Mund, von dem gilt: Es entstanden Schu und Tefnut etc. aus ihm, und aus Ptah“. Damit wäre das nachgesetzte *m pth* immerhin begründet. Aber der Vergleich zwischen Atum und Ptah und ihren Schöpfungstaten erfolgt vorher, in Kol.n 9 und 10. Das folgende ist attributive Ergänzung zu Atums *Mund*. An so untergeordneter Stelle wird Ptah sicher nicht angesetzt.

Vielmehr gehört *m pth* - „durch Ptah“ zum folgenden - und dies ist die Kernaussage des Satzes: „Durch Ptah haben Herz und Zunge in allen Wesen Planungs- und Befehlsgewalt“.

m pth ist adverbelle Ergänzung, die durch Voranstellung hervorgehoben wird - aus gutem Grund. Nach dem Exkurs über Atum wird betont, daß nun wieder Ptah der Protagonist ist:

„Atum xyz, durch Ptah aber entstand die Macht...“.

Zur Syntax vgl. Gardiner § 148.5. Die Betonung der adverbellen Ergänzung durch Voranstellung ist möglich, wenn auch selten - was nicht verwundern kann, denn Adverbialphrasen beschreiben nun einmal die weiteren Umstände der Handlung und stehen gewöhnlich nicht im Zentrum der Satzaussage (außer in den - anders gebildeten - Adverbialsätzen). Das übliche Mittel der ägyptischen Sprache, um eine adverbelle Ergänzung zu betonen, ist das *zweite Tempus* (emphatische Form), das hier wohl nicht als ausreichend empfunden wurde (und in der Schrift beim starken Verb *hpr* auch gar nicht zu erkennen wäre).

Sethe und Junker halten das *hpr.n* (+ *šdm.f*) für ein satzeinleitendes „Hilfsverb“, d. h. die im *Dram. Ramesseumpap.* übliche Form, die einmal (Kol. 49c) auch im DMT vertreten ist. Diese ist ausschließlich *Terminus technicus* für die mythische Ausdeutung von kultischen Ereignissen, in ihrem Gebrauch funktionsbedingt stark eingeschränkt und vielleicht sogar eine defektive „Abkürzung“ (vgl. S. 118ff)²⁰⁴. Diese Form ist hier nicht gegeben, es fehlen wichtige Merkmale (z. B. die „Ausdeutung“ mit *pw*-Satz). Folglich ist tatsächlich „Es entstand...“ zu lesen, und dies muß von einer Nominalphrase als Subjekt gefolgt sein. Daher übersetze ich *šhm* - „Macht“.

Wir befinden uns hier noch immer im Paradigma von Herz und Zunge (Mund), in das auch Atum mit seinem persönlichen Schöpfungsmodus des Ausspeiens und seiner Neunheit eingefügt wurde. Nachdem deren Rolle behandelt wurde, muß Ptah nochmals als der eigentliche Meister von „Herz und Zunge“ hervorgehoben werden. Es folgt nun die grundlegendste Aussage über diese beiden Organe. Ihre Vormachtstellung wird eindeutig festgeschrieben. Und dies ist natürlich nicht das Verdienst des spuckenden Atum, sondern gründet sich auf die Weltordnung des Ptah. Diese Betonung ist der Grund dafür, daß sein Name (mit *m*) vorangestellt wurde.

²⁰³ Breasted, Erman und Sethe sagen jeweils sinngemäß, daß Horus und Thot als Herz und Zunge als (Teile des) Ptah entstehen. Doch *hpr m X* heißt ganz klar „entstehen aus“ oder „werden zu“. „Teil“ oder „Aspekt“ ist damit nicht ausgedrückt, dies hätte explizit gesagt werden müssen.

Junker (Götterl. S. 43f) bevorzugt die Entstehung der beiden Götter *aus* Herz und Zunge. Dies ist inhaltlich viel logischer als die Lesungen seiner Vorgänger: Aus Plan und Schöpferwort/Anleitung des Ptah entstehen (neben allen anderen Dingen) die besonderen Funktionsträger Horus und Thot.

Es ist auch inhaltlich unwahrscheinlich, daß Horus und Thot hier als Verkörperungen der schöpferischen Organe Herz und Zunge eingeführt werden. Diese spielen in der ganzen Schöpfungsgeschichte eine wichtige Rolle. Horus und Thot dagegen werden überhaupt nicht mehr erwähnt, weder links noch rechts (in den „politischen“ Abschnitten kommt Horus natürlich vor, aber dann als Erbe des Osiris und nicht als planendes „Herz“ eines Schöpfergottes).

²⁰⁴ Sethe und Junker ziehen auch das *hpr.n* in Kol. 7 zum Vergleich heran, dort aber ist es ein „Vollverb“ als Prädikat eines *šdm.f* (mit *gd* als Subjekt).

205 𐎓 206

Die Stelle ist zu zerstört, um sie zu übersetzen. Es kann sich jedoch nur um einen Einschub oder eine Überleitung handeln, wahrscheinlich im kausativen Sinn: „weil nämlich...“, bzw. „und so...“, denn das Folgende schließt sinngemäß direkt an das Vorhergehende an. Die grammatische Form dieser „Überleitung“ bedingt wohl den nun folgenden Infinitiv. Sinngemäß kann hier tatsächlich ein Verb des Erkennens (entsprechend Sethes *šbʔ*) gestanden haben.

wn.t.f m hntj ḥ.t nb m hntj rʔ nb...

er ist an der Spitze jedes Leibes und an der Spitze jedes Mundes...

Heißt: Denn er ist ja der Herr jedes Leibes und jedes Mundes...

Ptah ist „an der Spitze“ aller Leiber und Münder, wo sich die Herzen und Zungen befinden, daher kann er diesen ihre Vorherrschaft verleihen. Man möchte gern mit Junker das *.f* auf Herz und Zunge beziehen: Das Herz ist in jedem Leib und die Zunge in jedem Mund von allen Lebewesen. Es steht aber leider nur einmal *wn.t.f* da. Junker ging davon aus, daß der Kopist hier eine Schreibung in gespaltener Kolumne falsch verstanden hat und ergänzt ein zweites *wn.t.f*. Nun gibt es im DMT tatsächlich mehrere offensichtliche Abschreibefehler. In Kol. 55 hatte ein Schreiber ganz eindeutige Schwierigkeiten mit der gespaltenen Kolumne. Dennoch sollte man einen antiken Fehler grundsätzlich immer vorerst ausschließen, wenn nicht zwingende Gründe für ihn sprechen. Hier gibt es keinen Hinweis auf eine ursprüngliche gespaltene Kolumne, außer dem Geschmack des modernen Lesers, der „Herz und Zunge in allen Leibern und Mündern“ vorziehen würde. Die Stelle sollte gelesen werden, wie sie im Original steht. Auch so bereitet sie keine inhaltlichen Schwierigkeiten. Es geht hier noch immer um Ptah von Memphis, nicht um allgemeine biologische Beobachtungen. Die Vorherrschaft von Herz und Zunge beruht auf der Macht des Ptah und erstreckt sich (deshalb) auf alle Lebewesen.

...n ntr.w nb.w, rmt nb, ʿw.[t nb],

ḥfʔ nb, ʔ

ḥr kʔʔ.t, ḥr wḡ-mdw.

ḥ.t nb mrr.t.f.

aller Götter, jedes Menschen, jedes Kleinviehs
und jedes Wurms, des Lebendigen (überhaupt),
beim Planen und beim Befehlen.

Jede Sache, die er will,

Bezieht sich auf Herz und Zunge (die dies auf Veranlassung des Ptah tun).

„Er“ muß Ptah sein. Herz und Zunge planen und befehlen nach seinem Willen, und zwar seine eigenen und ebenso die aller Wesen, die ja durch seine Veranlassung Planungs- und Befehlsgewalt bekommen haben.

²⁰⁵ Die Zerstörung ist etwa zwei Quadrate groß, von denen der ergänzte Teil des *ʿw.t nb* etwa ein Quadrat füllt. Es bleibt also eine Lücke von einem Quadrat.

²⁰⁶ Wohl nicht *šbʔ* - „Lehre(n)“. Sethe (S. 55, Anm. 1) ergänzt die Lücke *ʔ[ḥ]ʔ*, wobei Reste von *ʔ*, *ḥ* und *ḥ* „auf den Abklatschen deutlich, auf dem Original infolge schlechter Beleuchtung nicht erkennbar“ sein sollen. Dies kann so nicht stimmen. Das angebliche *ḥr* liegt vollständig in einer tiefen Zerstörung (Mehlkanal). Was auch immer Sethes Mitarbeiter auf dem Abklatsch zu erkennen glaubten, an dieser Stelle konnte ganz sicher *kein* Zeichen Spuren hinterlassen. Auch das *b* scheint mir höchst zweifelhaft. Der untere Teil des fraglichen Zeichens ist als rechteckige Vertiefung erhalten. Wenn es ein *b* ist, dann bildet jetzt die Ferse die untere rechte Ecke dieses Rechtecks. Nach links hin ist es durch die darüber liegende Zerstörung ausgebrochen. Es könnte sich um jedes kleine, rechteckige Zeichen handeln (auf meiner Photographie sieht es wie ein *p* aus).

(Hier beginnt Kol. 12)

... $\frac{hpr\ m\ h\dot{s}tj}{hpr\ m\ n\acute{s}}$ $m\ t,j,t\ jtm$

... und die entstanden ist im Herzen, entstanden ist in der (durch die) Zunge als Abbild des Atum.

Ich beziehe $hpr\ m$ hier auf „jede Sache, die Ptah liebt“²⁰⁷ aus Kol. 11, und zwar aus folgenden Gründen:

Liest man den Text von links nach rechts, dann bildet diese Passage, Kol. 12 oben, *nach* der tabellenhaften Zusammenstellung der acht Erscheinungsformen des Ptah in Kol.n 13x-16, den Beginn eines neuen Textteils, eben der „Schöpfungsgeschichte“.

Als initiale Wendung ist die Stelle aber völlig rätselhaft.

$\frac{hpr\ m\ h\dot{s}tj}{hpr\ m\ n\acute{s}}$ muß sich auf etwas beziehen, hpr muß ein *Subjekt* (oder, als Partizip, ein

Bezugswort) haben. Die Übersetzung „es hat *etwas* Gestalt als Herz/Zunge als Sinnbild des Atum“ (Junker²⁰⁸) ist künstlich und aus der Not geboren. Ein solcher Gebrauch von hpr ist sonst nirgends belegt, dieses „etwas“ müßte auch im Ägyptischen irgendwie ausgedrückt werden.

Sethe (S. 50) läßt „in der Gestalt des Atum“ ein ungenanntes, abstraktes Etwas „entstehen“, das er als „ein Gedanke“ interpretiert. Der „Gedanke“ kann aber nicht so einfach zwischen den Zeichen herausgelesen werden. Er steht nicht im Original und kann auch nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden - vieles kann „Abbild des Atum“ sein; und auch Herz und Zunge bringen viele Dinge hervor, wie das DMT selbst betont. Und selbst *wenn* man den „Gedanken“ annehmen könnte, müßte er doch zumindest durch ein Pronomen im Satz vertreten sein, sonst bleibt dieser grammatisch unvollständig.

Sethe glaubt, daß $hpr\ m\ h\dot{s}tj$ an sich schon „Gedanke“ bedeutet. Dies funktioniert grammatisch nicht so, wie er es sich denkt. Zudem würde dann auch (wie Junker, S. 40 unten, richtig bemerkt) das $hpr\ m\ n\acute{s}$ sinnlos.

²⁰⁷ J. Quack hat mich auf den möglichen Einwand aufmerksam gemacht, daß mit Bezug auf feminines $h.t$ das Partizip $hpr.t$ lauten müßte, wie ja auch das korrekte $mrr.t$ in Kol. 11.

Es ist bekannt, daß $h.t$ auch als grammatischer Maskulin behandelt werden kann, daß also auf $h.t$ oft Adjektive ohne Feminin-*t* folgen. Die bekannten Stellen lassen sich aber nicht in eine „feminine“ und eine „maskuline“ Gruppe auseinanderdividieren, sondern es gibt durchaus Beispiele, wo ein und dasselbe $h.t$ sowohl feminine als auch maskuline Formen regiert:

- Sinuhe B 215:

$jw\ mj\ h.t\ \text{z}\ w\dot{h}m\ \acute{s}t$ Es ist eine schwer zu erzählende Sache

- Die *List der Isis* (Pap. Turin Pleyte&Rossi T. 132, Z. 9):

$dm.n\ wj\ h.t\ mrw^{\circ}$ Mich hat eine schmerzhafteste Sache gestochen

Die $h.t\ mrw$ wird im folgenden Text als feminin behandelt („ich kenne *sie* nicht“ etc.).

Der Genus von $h.t$ ist offenbar weitgehend unbestimmt (was ja zur semantischen Unbestimmtheit des Wortes paßt). Daß diese Tatsache eher unbekannt ist, liegt an der Quellenlage: $h.t$ ist nun einmal fast nie mit mehr als einem Attribut oder sonstigen Bezug belegt (wenn man einmal von dem allgegenwärtigen $h.t\ nb(t)\ nfr.t$ u. ä. absieht, aber gerade in dieser Formel ist die Femininendung des nb nie ausgeschrieben).

Zudem neigt auch das häufig gebrauchte Partizip $hpr.t\ m$ dazu, das t zu unterschlagen, z. B. in:

- Philae Mammisi (Berlin Photo 950), Titel der Hathor:

$bjk.t, smsw.t, hpr(t)\ m\ r, w^{\circ}.t\ m\ tp\ n\ jtm$ Falkengöttin, Älteste, entstanden aus Re, Einzige an der Stirn d. Atum.

Man beachte das korrekt ausgeschriebene t in $w^{\circ}.t$!

Die Belege lassen sich ohne weiteres vermehren (wenigstens seit dem NR).

Beide Gepflogenheiten wirken hier verstärkend zusammen.

Zudem hatte der Autor einen wirklichen Grund, das Feminin-*t* hier (graphisch) auszulassen: er wollte die ästhetische Wirkung der nebeneinanderstehenden Käfer und Vögel in Kol.n 11-12 nicht stören (vgl. S. 75u).

²⁰⁸ Götterl., S. 40.

Inhaltlich schließt Junker den Text an „Ptah den Großen, Herz und Zunge der Neunheit“ aus Kol. 13a an, wobei er den „Großen“ (wr) mit Atum gleichsetzt (S. 25f). Dies ist nun freilich ein wenig überzeugender Schluß. Selbstverständlich kann Atum als wr bezeichnet werden, aber das gilt auch für jeden anderen Gott.

In den von Sethe vorgestellten Belegen für *hpr m jb* - „es entstand im Herzen“ - im Sinne eines Gedankens oder einer Absicht - hat *hpr immer* ein grammatisches Subjekt, sie können also nicht zur Klärung unserer Stelle dienen:

In Deir el-Bahari (Urk. 6, 261) ist die geplante Handlung das Subjekt (der Infinitiv *jr.t*):
jsk hm rdj.n.ntr hpr m jb.w.sn jr.t rn.w.s mj kd jr.n.f jm m b3h
aber der Gott ließ entstehen in ihren Herzen, zu machen ihren Namen, wie er sie zuvor gemacht hatte (wörtl. der Gott gab, daß in ihren Herzen das Machen entstand).

Aus dem Buch von der Himmelskuh zitiert Sethe:

hpr n m h3tj.j wd.j sn n s3.k wsjr
*es kam mir in den Sinn, daß ich sie deinem Sohne Osiris überantwortete*²⁰⁹.

In dieser Lesung bleibt das *n* nach *hpr* ungeklärt.

Schaut man sich die Stelle nun aber im Original an (Grab Sethos' I)²¹⁰, so findet man tatsächlich ein *f* nach dem *n*, die Stelle lautet also:

hpr.n.f m h3tj.j wd.j sn...
Es kam in mein Herz, sie zu überantworten...

Grammatisches Subjekt ist *f* - „Es“.

Im Pap. Rylands 9, 3, 1 ist die Stelle des grammatisch notwendigen Subjekts durch das neutrale Pronomen *s* besetzt:

hpr.s n h3tj.w d bn-jw p3-dj-3s.t wft wn.w.t jw.f ʿnh.
Es entstand in ihren Herzen, daß Peteisis keine Stunde mehr machen solle, indem er lebt.

Man könnte auch (mit Eрман) auf den Gedanken kommen, das *hpr m* an die Formen des Ptah anzuschließen, die „aus Herz und Zunge entstehen“. Dies funktioniert aus mehreren Gründen nicht. Grammatisch: Wenn *hpr* als Partizip eine relativische Konstruktion einleitet, müßte das Bezugswort (die acht Erscheinungsformen) bereits in einen Hauptsatz eingebettet sein. Die einzige Möglichkeit, *hpr* hier grammatisch sinnvoll einzufügen, wäre ein an dieser Stelle völlig unmotiviertes Pseudopartizip.

Inhaltlich: Die acht Formen des Ptah müßten dann auch „Abbild des Atum“ sein, was sich nur mit viel Phantasie rechtfertigen ließe.

Formal: Das Layout des Textes (das vom Autor des DMT durchgängig sehr ernst genommen wird) zeigt deutlich, daß die Tabelle der Erscheinungsformen und der rechts davon stehende fortlaufende Text getrennte Abschnitte darstellen.

Ein „satzeinleitendes Hilfsverb“ *hpr.n*, wie Junker es z. B. in Kol. 11 (*hpr.n.s3hm...*) annimmt, hat hier bisher keiner vermutet, wohl wegen des fehlenden *n*. Aber auch abgesehen davon ist es nicht möglich. Diese Form ist ein Fachausdruck mit sehr beschränktem Verwendungsbereich²¹¹.

hpr m h3tj
hpr m ns muß also an ein *vorhergehendes* „logisches“ Subjekt angeschlossen werden.

Dies kann man nur am Ende von Kol. 11 suchen, denn links steht die Tabelle mit den Formen des Ptah. Was liegt näher als die gerade erwähnten „alle Dinge, die er will“? Diese werden ja ausdrücklich „geplant und befohlen“ und also ganz konkret durch Herz und Zunge verwirklicht (*hpr m...*).

²⁰⁹ Übersetzung Sethe.

²¹⁰ Etwa in: E. Hornung, H. Burton, The Tomb of Pharaoh Seti I, Zürich 1991, Photo 157, 3. Kol. v. 1, unten.

²¹¹ S. 118ff.

...*m tjt jtm*.

...als Abbild des Atum.

Nun sind also die Dinge, die nach dem Willen des Ptah durch Herz und Zunge entstehen, offenbar zugleich „Abbilder“ des Atum²¹².

Wenn man aber die Frage stellt:

„warum und inwiefern sind die aus Herz und Zunge hervorgegangenen ‚Dinge‘ dem Atum gleich zu setzen?“,

kommt man schnell in logische Schwierigkeiten.

- Bei Sethe *ist* Atum selbst der oben erwähnte schöpferische „Gedanke“ des Ptah, entsprungen aus dessen Herz und Zunge. Auch von der Grammatik abgesehen ist diese Interpretation sehr gewagt.

Ein so komplexes und ungewöhnliches Konzept wie *Atum als personifizierter Gedanke des Ptah* hätte auch im Original deutlicher ausgedrückt werden müssen. Es wird weder an dieser Stelle explizit gesagt, noch wird ein solches Motiv im übrigen Text auch nur angedeutet.

- Auch Junker sieht in *tjt* eine direkte Gleichsetzung, und auch seine Lesung funktioniert nur mit weitgehenden Voraussetzungen - und zwar seiner eigenen Interpretation des Atum als *wr*, die wiederum auf seiner *urmonotheistischen* Theorie basiert ²¹³.

„Atum“ wäre demnach nur der heliopolitanische Name des *wr*. In *pth wr* (Kol. 13 oben), eine der acht Formen des Ptah, sieht er diesen Allgott *wr*-Atum. So kann er sagen:

„Herz und Zunge sind Sinnbild des Atum“, das ist der „Große“. Dann aber ist Ptah der „Sehr Große“, weil „Herz und Zunge“ (= Atum) ihm gehören, weil sie für ihn das Mittel sind, durch das er seine Schöpfertätigkeit ausübt...

Wie auch immer man *pth wr* (Kol. 13a) und *wr ʿ pth* (Kol. 12) versteht, nichts läßt vermuten, daß es sich um Atum handeln könnte. Ohne Junkers weitreichende religiöse Theorie funktioniert seine Übersetzung nicht.

Man muß aber gar nicht davon ausgehen, daß hier jemand oder etwas mit Atum gleichgesetzt wird:

tjt - „Abbild“ kann, wie in den von Sethe aufgeführten Beispielen²¹⁴, *identifizierend* gebraucht werden - „NN in seiner Gestalt von XY“ - d. h. NN tritt als XY auf, er *wird zu* XY (grundsätzlich oder zeitweise)²¹⁵.

Doch in der Regel bezieht sich die geläufige Wendung

„*tjt* (Gott) NN“ - „Abbild des (Gottes) NN“

auf den König (seltener den Grabherrn) als „Abbild“ des Gottes. Dabei ist gerade *tjt jtm* recht häufig, er folgt an dritter Stelle auf die (zu erwartenden) „Favoriten“ Re und Amun.

Eine stichprobenartige Suche mit Hilfe des digitalisierten WB-Zettelarchivs ergab:

69 mal Re, 28 mal Amun (+Amun-Re), elfmal Atum, dreimal Horus, sowie jeweils einmal diverse andere Götter.

²¹² Erman übersetzte *tjt* noch als „Teil“ (was nicht möglich ist, Sethe S. 51 b). Ptah (den er in den zerstörten Kol.n 17-19 emendiert), wird also zu Herz und Zunge als (Körper)teile des Atum, die restliche „Schöpfung“ bewirkt Ptah *durch* Atum. Außer dem falsch aufgefaßten *tjt* muß man sich fragen, wie der Text so nahtlos, mitten im Satz, an einen weit entfernten Anfang (Kol. 17) anschließen kann (selbst wenn man annimmt, daß Ptah dort wirklich erwähnt war).

²¹³ Vgl. sein langes Kapitel „Der Große“ als Name des Allgottes, Götterl., S. 25 - 36. Er spricht dort zwar nicht explizit von Monotheismus, doch von einem frühen, allgemeinen „Allgott“. Seine bekannten Ansichten sind hier unverkennbar eingeflossen.

²¹⁴ Sethe S. 51 b.

²¹⁵ Daneben kann *tjt*, je nach Kontext, auch „Standbild“ oder „Schriftzeichen“ heißen, daher die WB-Übersetzung „Symbol“.

An solchen Stellen tritt der König oder Grabherr *nicht* als Atum auf.

Es wird vielmehr zu seinem Lob betont, daß er (in bestimmten Eigenschaften) *wie* Atum ist. Er ist „Abbild“, aber nicht im identifizierenden, sondern lediglich im vergleichenden Sinn. In solchen Fällen ist *m tjt* XY sinngemäß mit „in der Art von XY“ zu übersetzen - aufgrund dieser Stellen haben die Wörterbuchautoren auch „Art“ als Bedeutungsvariante von *tjt* angenommen.

Dies ist nun aber der häufigste und offenbar gewöhnliche Gebrauch der Phrase und so darf man den gleichen Inhalt wohl auch für das *m tjt jtm* im DMT annehmen.

Liest man von rechts nach links, dann sind es die Pläne und Aussprüche der Herzen und Zungen aller Wesen = die Dinge, die Ptah *liebt* (Ende von Kol. 11), die entstanden sind aus Herz und Zunge *m tjt* des Atum.

Auch ich habe lange versucht, eine sinnvolle Lesung zu finden, in denen diese „Dinge“ in irgendeiner Weise Atum „sind“²¹⁶ - vergeblich.

Rekapitulieren wir noch einmal, was es mit diesen „Dingen“, die Ptah liebt, auf sich hat:

Ptah, als Herr jedes Leibes und Mundes, verleiht Herz und Zunge die Macht über alle Glieder, beim Planen und Befehlen aller Dinge, die er liebt, die also durch Herz und Zunge entstehen, als etwas „in der Art (der Dinge) des Atum“.

Bei „Atum“ muß der Leser mit Sicherheit an die gerade gelesene Kol. 10 denken, wo Atums „biomorphe“ Schöpfung beschrieben und dabei vor allem das Auspeien betont wird. Dieses wird als Schöpfung „durch den Mund“ (Zähne und Lippen) mit Ptahs Welt-ordnendem Wort ausdrücklich verglichen.

Die durch Ptah aus Herz und Zunge aller Wesen entstandenen Dinge sind also tatsächlich etwas „nach Art des Atum“. Sie ähneln *seiner* Schöpfung insofern, als Ptah ebenfalls den Mund einsetzt.

Der Satz enthält freilich eine Ellipse, die aber gerade bei derartigen Vergleichen im Ägyptischen nicht selten ist, so wie in dem bekannten Beispiel bei Gardiner²¹⁷:

<i>śnd.f ht h3s.wt</i> Seine Furcht (vor ihm) durchmißt die Fremdländer,	<i>mj</i> wie	(die Furcht der)	<i>šhm.t rnpt jdω</i> Sachmet im Jahr der Seuche ²¹⁸ .
(„alle Dinge“ des Ptah) <i>hpr</i> die entstehen	<i>m tjt</i> „in der Art von“	(den Dingen des)	<i>jtm</i> Atum.

²¹⁶ Selbstverständlich habe ich die Gegenprobe gemacht und nach einer Lösung in retrograder Leserichtung gesucht. Ich konnte keine befriedigendere Lösung finden als die früheren Bearbeiter.

²¹⁷ Grammar, § 506, 4.

²¹⁸ Sinuhe B 44.

Abschnitt 9 (Kol. 12)

jw wr ʕ pth, ś[wd.n.f ntr].w kʕ.w.śn sk m $\frac{[hʕ]t j pn}{[n]ś pn}$.

Groß und gewaltig ist Pth, (da) er den Göttern ja ihre Kas zugewiesen hat mit diesem Herz dieser Zunge.

śk ist, wie das verwandte jś, eine Partikel mit vielfältiger Bedeutung. In Kol. 6 ist sie klar koordinierend: „Alle Dinge *und* alle Gottesworte“. In Kol. 12 koordiniert śk nicht inhaltlich zwei Gegenstände, sondern grammatisch zwei Satzglieder, wie es ja meist auch jś tut.

Der hier durch *jw* eingeleitete Satz wirkt im DMT merkwürdig fremd. „Dieser dogmatische, pathetisch klingende Satz fällt aus dem Rahmen des übrigen, ganz sachlich gefaßten Berichtes heraus“, schreibt Sethe²¹⁹, und tatsächlich ist dies der Eindruck, den die Stelle vermittelt: pathetisch und steif.

wr ʕ pth kann nicht zum Satztyp *nfr św* gehören, der *niemals* mit *jw* eingeleitet wird. Demnach handelt es sich um ein *śdm.f* der Adjektivverben²²⁰, und zwar in der Konstruktion *jw śdm.f*. Ein neuägyptischer Circumstantial Satz *, „... jedes Ding, das entstand aus Herz und Zunge, in der Art der Dinge des Atum, *indem* Pth groß und mächtig ist...“ wäre aus grammatischer Sicht eine Erklärung, ist aber inhaltlich kaum zu vertreten.

Die genaue Funktion des Hilfsverbs(?) *jw* war unter den Grammatikern schon immer umstritten. Es war aber in allen Theorien klar, daß es, abgesehen von seiner syntaktischen Funktion (Tempus?), immer ein semantisches Element der *Topikalisierung* mit einbringt, der definitiven Aussage „so ist es“. So Gardiner:

§ 117 (für Adverbialsätze): The verb *jw* states facts as such, declares this or that to be the case. I. With nominal subject it serves to introduce some statement, often a description, of outstanding interest ... Only rarely does it happen that such sentences have the value of English subordinate clauses; they have such a value, for example, when a strong contrast is expressed ...

§ 461 (für *śdm.f*): But more probably *jw*, as thus employed, should be regarded as an impersonal statement 'it is', i. e. 'the situation is' ... The form *jw śdm.f* is particularly frequent in generalizations ...

Marc Collier beschreibt in *Circumstantially adverbial*²²¹ das *jw* genau so, wie ich es hier verstehe: Als topikalisierenden Konverter, der dem Hauptsatz vorangestellt wird, ohne ihn in seinem internen syntaktischen Gefüge zu beeinflussen.

Auch im Schenkelschen System ist *jw* eine „Verstärkungspartikel“. Vgl. dazu M. El-Hamrawi²²²: „d. h. durch das *jw* wird eine Betonung der Verbalhandlung ausgedrückt“.

Ich persönlich halte die topikalisierende Funktion des *jw* (vor *śdm.f*) für die ursprüngliche.

Demnach hätte *jw* hier eine dezidiert topikalisierende Funktion: Es betont den folgenden Satz als allgemeingültig, besonders wichtig und formal „hochstehend“. Was hier verkündet wird, ist tatsächlich ein „Dogma“²²³.

²¹⁹ Sethe, S. 51 c.

²²⁰ Das *śdm.f* des Adjektivverbs wird hauptsächlich in Konstruktionen gebraucht, die sich mit dem einfachen Adjektiv nicht bilden lassen, z. B. optativ „möge er groß sein“ oder subjunktiv „daß/damit er groß sei“ (Gardiner, § 143). So kann der Eindruck entstehen, das *śdm.f* des Adjektivverbs sei grundsätzlich modal. Hier wird es jedoch für topikalisierendes *jw śdm.f* verwendet, das mit einem Adjektivsatz (*nfr-św*) ebenfalls nicht möglich wäre.

²²¹ In: S. Quirke, Middle Kingdom Studies, Surrey 1991, S. 21.

²²² Die vorderen Erweiterungen des Satzkerne im Mittelägyptischen, Wiesbaden 2003, S. 21.

²²³ Natürlich wäre es übertrieben, „Dogma“ als allgemeingültige Bedeutung der Partikel *jw* zu bezeichnen. Nicht jede topikalisierte Aussage ist ein Dogma. Doch im gegebenen Kontext wird der Satz hier offenbar als religiöse

Dies hat einen Grund. Die fortlaufend narrativ erzählte „Schöpfungsgeschichte“ endet hier. Es folgen die acht Formen des Ptah, die deutlich einen neuen Abschnitt darstellen, nämlich einen in die Prosa eingefügten lyrischen Text²²⁴. Als Fazit des bisherigen Geschehens werden nun noch einmal die grundsätzlichen Taten des Gottes *zusammengefaßt*.

Einen solchen Satz, der noch dazu durch das *jw* auch formal als grundlegende Wahrheit gekennzeichnet ist, erwartet man *am Ende oder am Anfang* eines Textes. In der Leserichtung von rechts nach links steht er am Ende. In der anderen Richtung müßte er am Anfang stehen, doch das tut er nicht: Davor käme dann noch die Stelle *hpr m h3tj/ns m tjt jtm*.

Was ist nun die Aussage dieses offenbar so wichtigen Satzes, die die Essenz der „Schöpfungsgeschichte“ in zwei Worte fassen soll?

Im Text werden die Götter „geboren“, die Welt eingerichtet, die Menschen „entstehen“ zwar nicht explizit, doch erst Ptahs Werke geben ihnen die Möglichkeit zu leben, bis hin zu den Körperfunktionen.

In europäischen Augen würden erst diese Dinge den Text zum wirklichen „Schöpfungstext“ machen. Doch all dies wird nur am Rande erwähnt, ist „Nebenprodukt“ der von Ptah eingerichteten Kulte. Seine ureigene Aufgabe ist das Erschaffen von Götterbildern und daraus ergibt sich erst die geordnete Welt.

Im Folgenden kommt die *Einrichtung der Welt* dann aber doch auch ausführlich zur Sprache: die Kas wurden den Göttern zugewiesen *durch dieses Herz und diese Zunge*. Herz und Zunge sind das zweite große Hauptthema des Textes (das freilich vom ersten, den Kultbildern/Kas, nicht zu trennen ist). Sie wirken nicht bei der ursprünglichen Herstellung der Kultbilder, sondern in den *Kultanleitungen* („Gottesworten“), die Ptah diktiert, und durch die er das Leben auf Erden ordnet, und dann auch in jedem Lebewesen (so daß Ptah und sein Weltplan durch Herz und Zunge aller Wesen wirkt).

Der Schluß der „Schöpfungsgeschichte“ lautet also im Zusammenhang:

*Durch Ptah (aber) entstand die Macht von Herz und Zunge über [alle] Glied[er],
(denn) ER ist an der Spitze jedes Leibes und an der Spitze jedes Mundes aller Götter,
jedes Menschen, jedes Kleinvihs und jedes Wurms, des Lebendigen (überhaupt),
beim Planen und Befehlen jeder Sache, die er will,
und die entsteht im Herzen und entsteht in der (durch die) Zunge,
so wie (die Sachen des) Atum.
Groß und gewaltig ist Ptah! -
(da) er den Göttern ja ihre Kas zugewiesen hat mit diesem Herz und dieser Zunge.*

Danach kommt im unteren Teil von Kol. 12 ein größerer unbeschriebener Raum, ein weiterer Hinweis auf die ursprüngliche Schreibrichtung von rechts nach links.

Wahrheit von grundlegender Bedeutung gekennzeichnet.

²²⁴ Zum Lyrikbegriff vgl. S. 84.

Die acht Erscheinungsformen des Ptah (Kol.n 13 - 16)

Nach Abschluß der Weltordnung ist in den narrativ fortlaufenden Text ein Abschnitt in anderer, mehr gebundener Form eingebracht: Eine Liste von Götternamen, die in synkretistischer Manier mit Ptah gebildet sind, offenbar mit der Intention einer „hymnischen“²²⁵ Anrufung, um den Gott für sein vollbrachtes Werk zu rühmen. Der Ägypter liebt es, in seine Prosa lyrische Texte einzubetten, wo die Handlung es erlaubt. Die bekanntesten Beispiele sind wohl das Heimweggedicht und die Königseulogie im Sinuhe. Dies ist ein „literarischer“ Text, doch auch in religiösen narrativen Texten wie dem Buch von der Himmelskuh und dem Nutbuch findet man solche „eingebettete“ Lyrik. NB! Den Begriff **Lyrik** verstehe ich hier und überall nicht im umgangssprachlichen Sinn als Synonym zu „Poesie“, sondern durchaus klassisch als Gegensatz von *Prosa*, also als Überbegriff für jede gebundene, auch äußerlich absichtsvoll durchkomponierte und von der gesprochenen Sprache unterschiedene Textform. Gemäß dieser Definition subsumiere ich (hierin freilich nicht ganz „klassisch“) darunter auch dramatische Texte.

Die Überschrift

Eine Überschrift in einer kurzen, waagerechten Zeile (Nr. 13X alt 48) macht deutlich, daß die darunter aufgelisteten Wesenheiten in irgendeiner Weise Erscheinungsformen des Ptah sein sollen. Die genaue Bedeutung ist allerdings problematisch:

17	13X (48)			12
	16	15	14	13

𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏

Also von rechts nach links: *pth m r ω hpr ntr.ω* ≈ Ptah in der Gestalt der Götter
 von links nach rechts: *ntr.ω hpr.ω m hpt* ≈ Die Götter, die aus Ptah entstehen

In der ersten Variante stört das *r ω* bzw. die „verdrehte“ Schreibung des *hprω*.

In der zweiten Variante stört das *hpt* bzw. die „verdrehte“ Schreibung des Ptah²²⁶.

Breasted entschied sich für die *erste* Möglichkeit:

„In l. 48 we have a title, probably to be read: 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏“ (Breasted, S. 44).

Die späteren Bearbeiter (Erman bis Junker) sind auf diese Möglichkeit nicht einmal mehr eingegangen und haben ohne weitere Erklärung von links nach rechts gelesen und übersetzt:

Die Götter, die aus Ptah entstanden / in Ptah Gestalt (gewonnen) haben.

Sie haben nicht beachtet, daß waagerechte Zeilen selbst in retrograden Kontexten nicht retrograd sein müssen. Zeilen sind, wie Kolumnen, „Textfelder“, und in retrograden Texten folgen stets nur die Kolumnen in umgekehrter Richtung aufeinander, während die Worte *innerhalb* der Kol.n in „normaler“ Orthographie geschrieben sind. Auch im DMT hat selbstverständlich kein Vertreter der retrograden Lesung versucht, Worte *innerhalb* einer Kolumne von links nach rechts zu lesen. Es gibt keine waagerecht geschriebenen retrograden Texte. Wenn innerhalb von retrograden Kompositionen einzelne waagerechte Zeilen vorkommen, gibt es **zwei mögliche Schreibweisen**, wie sich insbesondere in TB und CT leicht nachvollziehen läßt:

1. Die waagerechte Zeile wird **retrograd** geschrieben. Wenn der Haupttext von links nach rechts geordnet ist, dann ist auch die Zeile von links nach rechts zu lesen. Die Orthographie der einzelnen Wörter läuft dabei (anders als in den Kolumnen) „normal“ entsprechend der Schriftrichtung ebenfalls von links nach rechts. Jedes einzelne Zeichen ist dagegen „umgedreht“, blickt also nach rechts. Diese Regel wird meist bei *Spruchtiteln* angewandt, so etwa in:

TB Naville (Tafelband) 8, 9, 60, 61, 62, 99, 100 Pb, 144 Ax, 146, 152, 154, 161, 169, 170, 173 und die Komposition Nav. T. CLII.

²²⁵ Keine Hymne im engeren Sinn, wie sie J. Assmann in ÄHG definiert hat - dafür fehlen wichtige formale Merkmale.

²²⁶ Es handelt sich hier *nicht* um einen „reversen Gottesnamen“, wie sie H. G. Fischer in *Orientation of Hieroglyphs* (Eg St 2, 1977, § 33a) beschreibt. Erstens sind diese immer offensichtlich auf eine Darstellung hin orientiert (was im DMT nicht der Fall ist). Zweitens wäre dann *nur* der Gottesname „revers“. Die anderen Zeichen (die *ntr.ω*-Fahnen und das *ω*-Küken) müßten ganz nach den normalen Regeln nach links blicken.

2. Die waagerechte Zeile wird „**prograd**“ geschrieben. Wenn der Haupttext von links nach rechts geordnet ist, dann ist die Zeile umgekehrt von rechts nach links zu lesen. Dadurch sind dann die Hieroglyphen wie beim retrograden Haupttext orientiert.

Diese Form wird meist in Bild- oder Szenenüberschriften verwendet. Dazu gehören naturgemäß auch Namen und Titel des Grabherrn, die freilich eher „akzidentiell“ sind und nicht zum Kern der Überlieferung gehören (wodurch sie aber eigentlich noch nicht von orthographischen Regeln ausgenommen sind). Es erübrigt sich, hierfür Belege zu nennen, fast jede TB-Handschrift bietet zahlreiche Stellen. Diese „Regel“ gilt aber auch für TB-immanente Beischriften, die durchaus zum Kern der Überlieferung gehören. Dies können (ähnlich wie beim Grabherrn) schlichte Namensbeischriften sein, dann freilich von jenseitigen Entitäten (dies ist sehr häufig), auch von Gegenständen und Orten (wie den „Hügeln“ in TB 149).

In Spruch 144 (Nav. Ax) sind die Namen der Torwächter nicht bei den Figuren, sondern über der Szene in einem eigenen Textfeld geschrieben (die mittlere Textzeile), dennoch sind sie nicht retrograd. Die Namen der Tore in einem ähnlichen Textfeld (oberste Textzeile) sind dagegen, wie der Haupttext, retrograd.

In TB 146 (Nav. Tafel CLXIII+IV) sind die „*gd-mdw hft spr r sbj.t nw.t XX*“ - Formeln, die über den Vignetten in einer eigenen Zeile stehen, nicht retrograd. Dies sind „Szenenbeischriften“, da sie jeweils zu einem Bild gehören, aber doch etwas anderes als die bloßen Namensbeischriften. Sie sind inhaltlich zentraler Teil des Spruches. Daneben steht in derselben Zeile ein retrograder Vermerk. Die Sonnenlitanei auf dem Leichentuch Thutmosis' III.²²⁷ ist retrograd geschrieben, die ganze Einleitung steht als „Titel“ in einer langen waagerechten retrograden Zeile darüber.

In TB 110 (Nav. Aa) ist der Text in retrograden Kolumnen geschrieben, die große „Karte“ des Opfergefildes ist jedoch (waagrecht und) prograd beschriftet. Dies gilt nicht nur für die erklärenden Beischriften der einzelnen Gegenstände, sondern auch für die lange Textzeile im dritten Register. Die rechts von der „Karte“ stehende Szene hat einen Text in prograden Kolumnen!

In TB 141 (Nav. Cc) ist die senkrechte Einleitung retrograd, die Titel der Opferempfänger in der „Tabelle“ (die den Großteil des Spruches ausmachen) dagegen waagrecht und *nicht retrograd*. Auch im *Dramatischen Ramesseumpapyrus* sind die Bildlegenden nicht retrograd.

Diese beiden Möglichkeiten für die Behandlung waagerechter Zeilen innerhalb retrograder Kompositionen sind offenbar *optional*. Es gibt ein gewisses Schema - eben die retrograden Spruchtitel vs. die „prograd“ geschriebenen Beischriften - aber dieses Schema ist nicht starr und wird häufig durchbrochen. So ist die retrograde Zeile TB 1 Naville Cd, Tafel III eine eindeutige Bildbeischrift zum Sargschlitten (*hrw krs, 'k m-ht pr*), während die prograden Göttertitel in TB 141 zu keinem Bild gehören (ganz abgesehen davon, daß nicht jede waagerechte Zeile ein Titel oder eine Beischrift sein muß).

Für die Zeile 13x im DMT heißt dies:

- Wenn das DMT im ganzen retrograd aufgebaut ist, dann kann die Zeile nach den obigen Regeln entweder retrograd sein oder auch nicht. Man könnte sie als Titel der Namensliste definieren, wenn auch nicht um einen Spruchtitel im strengen Sinn (der immer mit *r' n, dm' n* o. ä. eingeleitet ist). Man könnte die Namensliste mit ihrem tabellenartigen Aufbau und ihren Vignetten auch mit einer Komposition wie z. B. TB 110 vergleichen, dann wäre Zeile 13x eine „Beischrift“, aber auch wieder keine Bildbeischrift im strengen Sinn. Der „Titel“ scheint etwas wahrscheinlicher, aber zwingend ist dies nicht. Man bleibt also an „interne“ Kriterien der Zeile verwiesen, ob nun inhaltlich, formal oder durch Parallelen.
- Wenn das DMT *nicht* retrograd aufgebaut ist, dann ist es Zeile 13x natürlich auch nicht. Umgekehrt wäre es ein starker Hinweis auch für den Gesamttext, wenn Zeile 13x retrograd wäre.

Es gibt also keine übergeordneten Regeln, die für 13x eine bestimmte Leserichtung verlangen, und wir müssen im Folgenden auf die „internen“ Indizien in dieser Zeile zurückgreifen.

²²⁷ A. Piankoff, *The Litany of Re*, New York 1964, T. 1.

Der Inhalt

J. H. Breasted, der „Entdecker“ der retrograden Leserichtung, wußte dies offenbar noch und zog es vor, die Zeile 13x *nicht* retrograd zu lesen. Man darf annehmen, daß er dafür gewichtige Gründe hatte. Ich möchte mich Breasted anschließen - nicht der Leserichtung wegen, sondern weil inhaltlich „Ptah in der Form der Götter“ sicher den „Göttern, die sich in Ptah verkörpern“ vorzuziehen ist. In der Liste stehen eindeutig *Formen des Ptah*, nicht verschiedene Götter in Ptahform (oder solche, die aus Ptah entstanden sind).

Die aufgezählten Götter tragen alle den Namen „Ptah-NN“ (*pth- η ω* etc.). In zusammengesetzten Gottesnamen ist stets der *erste* Gott der eigentlich „gemeinte“. Amun-Re ist eine Form des Amun. Er kommt aus dem Umfeld des thebanischen Amunkultes und wird erst spät auch in den eigentlichen Sonnenkult integriert. Ptah-Tatenen ist eine Form des Ptah, der hier Aspekte des alten Erdgottes übernimmt - nicht umgekehrt. Der Name wird im Kult des Ptah verwendet. Re-Harachte wird wie eine Form des Re behandelt²²⁸: „Amun-Re bleibt im Kern seines Wesens Amun, Sobek-Re Sobek u.s.f.“ (Bonnet, S. 240). Genau genommen beschreibt nach Bonnet der erste Name die kultisch-lokale (Amun), der zweite die kosmisch-generelle Form (Re), also: Re gewinnt in Amun eine kultisch zugängliche, in Theben ansässige Form. Die synkretistischen Götternamen sind aus ihrem Kontext zu verstehen, religiösen Texten, die praktisch immer in bestimmten Ortskulten beheimatet sind. Die Texte sind Kulttexte und der *angesprochene* Gott ist der lokale Ortsgott. Amun-Re kommt aus Theben, dort ist Amun die „lokale Form“, damit auch der wichtigste Gott und der im Kult „gemeinte“. Der zweite Name gibt dem Gott eine überlokale Machtdimension. Ob diese in jedem Fall „kosmisch“ zu nennen ist, wäre zu fragen. Für Amun-Re, Hathor-Tefnut, Ptah-Tatenen oder *pth- η ω - ω* etc. trifft dies eindeutig zu. Bei (z. B.) Osiris-Chontamenti oder Horus-Upuaut liegt der Fall nicht ganz so klar. D. Kurth geht in *Den Himmel stützen* (Brüssel 1975, S. 101) weit über seine hauptsächlichen Vorbilder Bonnet und Hornung hinaus, wenn er den zweiten Namen als „Determinativ“ des erstgenannten, „gemeinten“ Gottes begreift: Amun-Re ist Amun in der Rolle des Re. Die „allgemeine“ Zuständigkeit des Amun als Ortsgott wird durch den Zusatz „Re“ auf eine einzige Zuständigkeit eingegrenzt: Seine Rolle als Sonnengott. Dieser Blickwinkel zeigt den Kern der Sache sehr treffend (wenn auch überspitzt - der zweitgenannte Gott trägt nicht nur gewisse Eigenschaften, sondern auch wesenhafte Identität bei).

Somit sind die Gottheiten Ptah-Nun, Ptah-Naunet etc. Erscheinungsformen des *Ptah* selbst in Gestalt diverser Götter, und *nicht* diverse Götter in der Form des Ptah.

Zudem ist *hpr. ω* der völlig normale ägyptische Ausdruck für die verschiedenen „Erscheinungsformen“ eines Gottes (etwa des Sonnengottes in den Tageszeitenliedern).

- Die „verdrehten“ Wörter

Von rechts nach links gelesen steht *rw-hpr* statt des zu erwartenden *hpr. ω* .

Folgt man der retrograden Lesung, dann bleibt dagegen das Problem des „verdrehten“ *pth* → *hpt*.

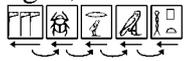
Eine Erklärung wurde nie gegeben, doch ist implizit wohl Folgendes gemeint:

Der Autor (oder ein Kopist) wollte die Zeile „konsequent retrograd“ schreiben. Daher löste er den Text in *Quadrate* auf - in der Art von kleinen „Kolumnen“:  .

Wie die „großen“ retrograden Kolumnen würden diese Quadrate *intern* ganz „normal“ von rechts nach links (mit rechtsblickenden Zeichen) geschrieben, aber in ihrer *Reihenfolge* von links nach rechts angeordnet:  . *hpr. ω* zerfällt dabei in zwei Quadrate (*hpr* und *rw*), die von links nach rechts aufeinander folgen, während *pth* nur ein Quadrat füllt, und daher in seiner ursprünglichen Orthographie von rechts nach links stehen blieb. Auch heutige Leser (sofern sie das Problem *hpt* überhaupt hinterfragen) neigen offenbar zu dieser Erklärung²²⁹.

²²⁸ Vgl. dazu auch S. Schott, Mythe und Mythenbildung, in: UGÄÄ 15, 1964, S. 14.

²²⁹ So A. Loprieno und B. Engelmann-v. Carnap im persönlichen Gespräch. NB! Beide verstanden dies nur als *Vorschlag*, wie man diese Lesung überhaupt erklären *könnte*. Grabinschriften vermitteln manchmal diesen Eindruck,

Die Theorie ist reizvoll, hat aber leider keine Grundlagen. Es gab, wie oben beschrieben, ein etabliertes System für waagerechte Zeilen innerhalb von retrograden Texten und keinen Grund, nicht auch hier eine der beiden üblichen Methoden anzuwenden. Ganz sicher wurde das gängige System nicht als „inkonsequent“ empfunden. Und selbst wenn der Schreiber hier ein neues Konzept hätte entwickeln wollen, wäre er wohl nicht so weit gegangen, einen Text in Quadrate zu gliedern und dabei einzelne Wörter zu zerteilen. Die Anordnung  wirkt doch recht abenteuerlich.

Auch haben ägyptische Schreiber nie die Textquadrate als eigenständige Textbausteine verwendet. Hieroglyphische Schreibungen wurden so regelmäßig und raumfüllend wie möglich angeordnet. Dadurch ergaben sich die „Quadrate“, aber ebenso oft „Halbquadrate“, wie die gegebenen Zeichenformate (breit, schmal, hoch, flach) es eben vorgaben, und ohne daß die „Vollquadrate“ bevorzugt oder gar forciert worden wären²³⁰.

Somit wäre *hpt* in der Leserichtung $l \rightarrow r$ ein echter „Fehler“.

In der Richtung $r \rightarrow l$ gibt es dem gegenüber das *rw-hpr*, für das sich ebenfalls keine „richtige“ Lesung finden läßt.

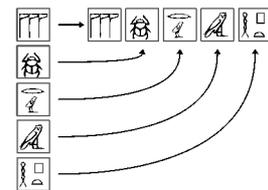
Solche „Verdrehungen“ entstehen in der Regel, wenn die Schrift umgestellt wird, meist bei einer Änderung von vertikaler zu horizontaler Schreibweise oder umgekehrt²³¹.

Wenn die Zeile 13x im „Urtext“ vertikal geschrieben wäre, könnte man das *hpt* erklären, wie hier dargestellt:

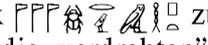
In diesem Fall wäre also die Lesung *ntr.w hpr.w m pth*, von links nach rechts, korrekt.

Nun bezieht sich aber Z. 13x ganz eindeutig als Überschrift auf den gesamten Block darunter. Es ist daher eher unwahrscheinlich, daß sie einmal senkrecht geschrieben war - eine „Überschrift“ als

Rubrum *innerhalb* der Kolumne hätte das sicher im Original vorgegebene durchkomponierte in acht Textfelder und einen Titel doch empfindlich gestört²³². Es dürfte sich also eher um eine Umstrukturierung im Rahmen der waagerechten Zeile handeln.



Für *pth* → *hpt* ist dies kaum zu erwarten.  ist die „kanonische“ Schreibung für den Namen des Ptah, von der nur äußerst selten abgewichen wird (höchstens wird einmal ein Determinativ angefügt). Es gibt keine Schreibung im „Urtext“, die logisch zu  hätte führen können.

Dagegen ist die übliche Schreibweise für *hpr.w* - „Gestalten“ ,  o. ä., mit dem phonetischen Komplement *r* unter dem *hpr* (WB III 265), insbesondere im Hieratischen²³³. Das *ω* ist häufig eng am *hpr* geschrieben, so daß die Zeichen optisch eine Gruppe bilden (wenn auch keine Ligatur), wenn nicht gar  wie etwa in Pap. d’Orbiney 13, 6. Auch in Kursivhieroglyphen ist  üblich, vgl. z. B. Lepsius TB 17 (T. 8) - hier, wie im DMT, die waagerechte Überschrift zu einem Textblock in senkrechten Kolumnen. Das Vorbild des DMT war auf Papyrus geschrieben, und daher sicher in Hieratisch oder Kursiv. Wenn nun der Kopist Zeile 13x in „schönen“ hieroglyphischen Quadraten schreiben wollte, mußte er die Gruppe ,  o. ä. zu  auflösen. Wenn alle anderen Zeichen unverändert blieben und er von links nach rechts arbeitete (vgl. S. 32ff) kam so die Zeile 13x  zustande. Diese Rekonstruktion bietet immerhin eine mögliche Erklärung für die „verdrehten“ Schreibungen in 13x.

doch dort handelt es sich um senkrechte Kolumnen, die nur durch das Bildfeld darunter sehr kurz geraten sind. Die von Loprieno zitierte Stelle CT III 396g B₂Bo: *tm mwt m-ωhm* ist kein Gegenbeispiel. Das *m* rechts vom  ist phonetisches Komplement zu diesem. Die Präposition *m* ist zu *m(ω)t* verlesen (daher erscheint *m(ω)t* doppelt). Dies beweist eindeutig die Schreibung in B₅C.

²³⁰ Natürlich ist der Gebrauch von Quadraten und Halbquadraten komplexer. Die ägyptische „Kalligraphie“ ist ein (leider vernachlässigtes) Spezialgebiet für sich. Dies ändert nichts an der hier vorgestellten Argumentation.

²³¹ Vgl. G. Lapp, Die Opferformel des Alten Reiches, in: SDAIK 21, 1986, v. a. S. 21 ff (s. dort auch für Literatur).

²³² Ganz ausgeschlossen ist ein Rubrum freilich nicht. Vgl. dazu auch S. 92, Anm. 243.

²³³ Freilich gibt es auch hier Ausnahmen, so schreibt z. B. das Apophisbuch durchgehend .

Zum *hpr.w m* bzw. *m hprw* ²³⁴

Von links nach rechts ergibt Zeile 13x: „*ntr.w hpr.w m pth*“ ²³⁵.

„*hpr m*“ heißt „werden zu, entstehen aus, (sich) verwandeln in“, und so würde jeder ägyptische Leser die Stelle auffassen: „Die Götter, die aus/durch Ptah entstehen (entstanden sind)“ (und etwa so sind wohl auch die „Parallelen“ bei Blackman/Fairman zu verstehen, s. u.). Die „Götter, die aus/durch Ptah entstehen“ wären nicht Formen bzw. synkretistische Verschmelzungen von diesem selbst wie im DMT - „Ptah-NN“ - sondern eigenständige Persönlichkeiten. Nach *hpr m* hätte der ägyptische Leser ein Götterkollegium erwartet, das „durch Ptah entstanden“ ist (aber nicht mit ihm identisch), und zwar wahrscheinlich die Achtheit von Hermopolis. *Dies* sind die Götter, die tatsächlich bekanntermaßen aus Ptah hervorgehen.

²³⁴ H. Buchberger hat in *Transformation und Transformat* die Form *hpr-m* ausführlich behandelt, und zwar ausgehend von DMT 13x.

Er unterscheidet vier Bedeutungen für *hpr-m*:

- 1. „sich in X verwandeln“ (Buchberger: „transformieren“);
- 2. „aus X entstehen“;
- 3. „(räumlich) in X entstehen“;
- 4. „nach X gelangen“,

und sucht Kriterien, um Zeile 13x eine dieser Bedeutungen zuzuweisen. Die nichtretrograde Lesung *pth m hprw ntr.w* mit ihren Übersetzungsmöglichkeiten kommt ihm naturgemäß nicht in den Sinn. Seine Untersuchung beachtet somit (unabhängig vom Ergebnis) nicht alle möglichen Lösungen und ist als unvollständig zu werten. Dennoch soll sie nicht unbesehen verworfen, sondern hier kurz beleuchtet werden.

Buchberger baut seine Analyse wie folgt auf:

- Syntaktische Merkmale:

Wenn *hpr* eine *Transformation* beschreibt, folgt zwingend *m*+Objekt. Das Subjekt kann sich nur *in etwas* oder *aus etwas* verwandeln. Wenn *kein m* folgt, dann meint *hpr* also *nie* eine Transformation, sondern immer einfach „werden, entstehen“ (Buchberger nennt noch mögliche Ausnahmen).

Dazu: dieses „Gesetz“ gibt für Zeile 13x/48 nichts her: Dort steht das *m*, also wäre sowohl „Transformation“ (1. u. 2. Bedeutung) möglich, als auch „Nicht-Transformation“, d. h. die 3. u. 4. Bedeutung (dabei standen letztere für die Zeile 13x nie zur Debatte, auch nicht bei Buchberger). Buchberger hält *hpr* - „transformieren“ und *hpr* ungleich „transformieren“ für zwei getrennte Lexeme. Die Divergenz liegt aber in der Bedeutungsbreite der Präposition *m* begründet.

- Semantische Merkmale:

Im Folgenden zeigt Buchberger wortreich und scharfsinnig auf etwas über einer Seite (221f), daß das *hpr-m* in Zeile 13x offenbar zur Bedeutung 1 oder 2 gehören muß, da Ptah nicht zur „semantischen Klasse [Lokalität]“ gehört, sondern eine [Person] ist. Die Götter entstehen also *nicht* „räumlich in Ptah“ - eine wahrhaft überraschende Erkenntnis. Um nun also zwischen Bedeutung 1 u. 2 zu entscheiden, „wird sich die Suche auf zusätzliche Differenzierungsmerkmale konzentrieren müssen“.

Das „Differenzierungsmerkmal“ der Bedeutungen 1 und 2 ist ganz klar die *Direktionalität*:

in 1 transformiert A → B,

in 2 transformiert A ← B,

demnach spielen „solche Präsuppositionen..., wie sie in der [DIREKTIONALITÄT] der Relation angelegt sind“ nicht nur „eine Rolle“ (Buchberger), sondern sie, und *nur* sie, sind der konstitutive Unterschied zwischen Bedeutung 1 und 2.

Doch auch dieser Ansatz hilft nicht weiter. Am Ende muß Buchberger zugeben (S. 223):

„Erst die Kenntnis des theologischen Kontextes (hier: die 'transformierte Kosmogonie' der Ramessidenzeit) erlaubt es beispielsweise, bei (3./13) [= Zeile 13x/48] Deutung b) den Vorzug zu geben“.

Mit anderen Worten: Er wählt eine Lesung, weil er die „richtige“ Übersetzung von vorn herein zu kennen glaubt.

Es folgen noch „**Zusatzbemerkungen**“, die aber mit dem DMT nichts mehr zu tun haben, mit Ausnahme der ersten: „Mir ist bislang nur eine Textstelle bekannt geworden, an der beide Bedeutungen (*hpr-m1* und *hpr-m2*) in einem Satz vorkommen ... DMTh 54 ... 'Daß (sich) Horus in sich transformiert hat, ist aus Ptah. Daß (sich) Thot in sich transformiert aus, (ist aus Ptah)' ". Diese „Bemerkung“ bestätigt, daß die groteske Phrase „Daß sich Horus in sich transformiert hat“ ein Hapax ist - ein weiteres Argument gegen diese Übersetzung.

Buchbergers Untersuchung bringt also für die Übersetzung(srichtung) von Zeile 13x/48 keine neuen Erkenntnisse.

Zu *hpr-n*-Nomen vgl. auch S. 76.

²³⁵ Über die „verdrehte“ Orthographie von *pth* bzw. *hpr.w* sehe ich hier hinweg (dazu S. 86f).

Die acht Formen des Ptah in der Tabelle 13-16, die auch die Namen *Nun* und *Naunet*²³⁶ umfassen, sind sicherlich eine beabsichtigte Anspielung auf die Achtheit, es handelt sich aber (bis auf die beiden genannten) um andere Götter - selbst wenn man davon absähe, daß sie alle ausdrücklich als *Erscheinungsformen des Ptah* gekennzeichnet sind. Sie heißen Ptah *ωr*, Ptah-Nun etc. (vgl. S. 86 unter Inhalt). Es sind keine eigenständigen Gottheiten, die etwa irgendwann aus/durch Ptah entstanden sind.

Daher haben die früheren Bearbeiter lieber übersetzt: „*die Götter, die in Ptah Gestalt haben*“.

Dies wäre zwar vielleicht grammatisch möglich, aber so hätte ein „native speaker“ den Satz nicht gelesen. Die synkretistische Verbindung von Göttern wird normalerweise nicht als Prozeß beschrieben. In den seltenen Fällen, wo die „Einwohnung“ eines Gottes in einem anderen (Re in Osiris und vice versa) verbal ausgedrückt werden soll, wird normalerweise „*hṭp m*“ - „sich niederlassen in“ verwendet, während *hpr m* eben eindeutig die oben genannten Begriffe „werden zu“ bzw. „entstehen aus“ umschreibt, wenn z. B. die Neunheit aus Atum oder die Achtheit aus Ptah hervorgeht.

Die vorgeschlagene Lesung hprw m ist also im gegebenen Kontext sehr problematisch.

Dagegen ist „NN *m hprw* (n) XY“ = „NN in Gestalt/Erscheinungsform von XY“ sehr gut belegt, gerade auch von Göttern, so z. B.:

- Dendera (Mariette III 44r):
r m hprw.f n nṯr ʿ3 - Re in seiner Erscheinungsform als „Großer Gott“.
- Mammisi Edfu (Chassinat 112):
jw.f m hprw n jnhr - Er ist in Gestalt des Anhor
- LD IV 88a (Esna):
jtn m hprw.f n sr - Die Sonnenscheibe in ihrer Widdergestalt.
- TB 15 (Nav.: 15 B III, nach Ba²³⁷):
dω3.sn hrw-3h.tj m hprw.f n jtmw - Sie beten Harachte an ... in seiner Gestalt des Atum.
- Apophisbuch 28, 23:
hpr.kwj m hprw n hpr j - Ich bin entstanden in Gestalt des Chepri.
- Hymne Hibis (Davies T. 31, Zeile 2-3):
psd nb nś.wt t3.wj m hpr.ω.f jmj.ω śp.ω
- Der Herr-der-Throne-der-beiden-Länder (Amun-Re) strahlt in seinen Gestalten, die in den Gauen sind.

Die Belege lassen sich beliebig vermehren.

²³⁶ Die ebenfalls genannte Niut, die in manchen Listen zur Achtheit gezählt wird, ist im DMT *keine* der „Erscheinungsformen“ des Ptah, d. h. es gibt keinen „Ptah-Niut“. Ihr Name steht vielmehr als Ergänzung *unter* einer (zerstörten) Ptahform.

²³⁷ Dazu auch: Assmann, Liturgische Lieder, S. 42f.

- Parallelen?

Gibt es Parallelen zu Zeile 13x, die vielleicht zusätzliche Hinweise geben?

Für die retrograde Lesung *ntr.w hpr.w m pth* (die ja zu ihrer Zeit die einzig bekannte war) haben A. Blackman und H. Fairman einige Parallelen gesammelt²³⁸. Eine „echte“, direkte Parallele *ntr.w hpr.w m pth* in diesem Wortlaut gibt es darunter *nicht*, (ebenso wenig wie es *pth m hprw ntr.w* gibt). Die Stellen sollen daher einzeln auf ihre Stichhaltigkeit als Parallelen geprüft werden:

- Pap. Berlin 3048, 10, 9 (ÄHG 143):

jnd hr.k pth, jnd hr ntr.w hpr.w m hf.w.k

Hier handelt es sich nicht um Götter, die „in Ptah Gestalt haben“ oder sich synkretistisch mit Ptah verbinden, sondern, wenn überhaupt, die „in *seinem Leib* Gestalt haben“, also aussehen wie er (was wenig Sinn ergibt). Viel plausibler ist doch die Lesung

„Heil dir, Ptah, heil den Göttern, die aus deinem Leib *entstanden sind*“.

Dies ist die normale Bedeutung von *hpr m*, die auch ein ägyptischer Leser auf den ersten Blick so verstehen würde. Die Götter, die „aus dem Leib des Ptah entstanden“ sind, sind die *p3wtj.w*, die „*Urzeitlichen*“, wie sie auch direkt danach genannt werden. Ptah ist als Erzeuger der *p3wtj.w* gut belegt (Amun&8, S. 58 etc.), ohne daß sie sich sonst jemals „in ihm verkörpern“.

Die Stelle erfordert übrigens wohl noch mehr Forschungsarbeit, denn sie bildet eine Art chiasmischer Parallele zu einer früheren Stelle im gleichen Text:

4, 4: *[jnd hr.k] hft p3wtj.w.k [jr.n.k m-hft]
hpr.n.k m hf.w ntr*



Um dieses Phänomen angemessen zu

10, 9 *ntr.w hpr.w m hf.w.k
[wr.tw] hft p3wtj.w.k*

untersuchen, müßte man freilich die Gesamtkomposition von Grund auf neu analysieren.

- Die Stelle in Dendera III, 159, 7:

ntr.w wr.w, ms.w jtm, hpr jm.f

ist wohl klar als „Die großen Götter, die Kinder des Atum, die aus ihm entstanden“ zu lesen. Hier spielt Atum seine ureigenste Rolle als Urvater im heliopolitanischen System.

Götter, die aus Re bzw. Atum entstanden sind (*hpr m*) sind übrigens - wie ja zu erwarten - auch sonst keine Seltenheit. Zunächst ist dies einfach die Neunheit, aber auch andere Götter „entstehen“ aus dem Schöpfer- und Sonnengott. Vgl. hierzu z. B. Assmann, Liturgische Lieder S. 100f. Sogar die Verklärten können im Amduat so beschrieben werden.

- Dendera III 73, 4:

hpr hpr nb jm.f - aus dem jedes Geschöpf entstand

ist ein völlig geläufiges Epitheton von Schöpfergöttern, z. B. in Esna für (den explizit handwerklichen) Chnum hundertfach belegt. Eine „Verkörperung“ ist damit nicht impliziert.

- Dendera I 85, 7 scheint dagegen die engste Parallele zu Zeile 13x im DMT zu sein.

ntr.w hpr.w m r könnte, für sich genommen, durchaus als „Die Götter, die sich in Re verkörpern“ verstanden werden. Im Kontext ergibt sich ein ganz anderes Bild. Dort steht:

▨ *nb. dw3 n.t, nb.t jtr.tj ntr.w* - ▨ ...alle. Preis dir, Herrin der Tempel der Götter!

jtr.tj steht hier, wie in ptol. Zeit häufig, für die Gesamtheit der äg. Tempel.

nb.t ist wie *nb* - „alle“ mit Pluralstrichen geschrieben, doch dies kann nicht auf *dw3 n.t* folgen, während „Herrin von XX“ ein ganz normaler Anschluß ist. Als „spielende“ Schreibung ist dies durchaus möglich.

²³⁸ Miscellanea gregoriana, Vatikan 1941, S. 427f. Für den Hinweis danke ich J. Quack. Dazu ist noch zu bemerken, daß der Ausgangspunkt von Blackman u. Fairman ihr *Text G1* ist, der insgesamt „memphitisches“ Gedankengut zeige, weil die Zähne des *Horus* als „seine Neunheit“ bezeichnet werden. Dies geschieht bei *G1* jedoch im Rahmen einer allgemeinen Gliedervergottung, hat also mit der schöpfungstheologischen Rolle der Zähne des Ptah bzw. Atum im DMT Kol. 10 nichts zu tun. Auch grammatisch und lexikalisch ist gerade diese Stelle *nicht* parallel.

hpr m jr.t r^c - entstanden aus (oder verkörpert in) dem Auge des Re.
Dies Epitheton meint Hathor als Sonnenaugen. Da Re in „*jr.t r^c*“ ehrend vorangestellt wurde, haben Blackman/Fairman das *r^c* hier als Gottesnamen gelesen und das *jr.t* nicht beachtet²³⁹.

nb.t njw.t jwn.t wr.t - Große Stadtherrin von Dendera
ist ebenfalls für Hathor völlig normal. Es handelt sich also um eine Reihe von gut kanonischen, ehrenden Anrufen an Hathor im Rahmen einer Hymne.

Ansonsten müßte man lesen²⁴⁰:

dw³ n.t nb.w jtr.tj die Herren der beiden Kapellenreihen huldigen dir²⁴¹

ntr.w hpr.w m r^c - (nämlich) die Götter, die $\frac{\text{aus Re entstanden}}{\text{bzw. sich in Re verkörpern}}$ -

jr.t \approx *nb.t njw.t jwn.t wr.t* Auge des [Re]²⁴², große Stadtherrin von Dendera

Doch wer sollen die Götter sein, die sich hier „in Re verkörpern“? Ein so komplexes und seltenes theologisches Konzept²⁴³ kann man nicht ohne Grund und Bezug irgendwo einfügen, vor allem nicht im Kontext einer grosso modo ganz „normalen“ Hymne an Hathor unter ihren geläufigen Titeln. Eine solche Wendung paßt hier einfach nicht. Wenn man die Lesung *ntr.w hpr.w m r^c* bevorzugt, bleibt doch die Übersetzung „die Götter, die aus Re *entstanden sind*“ viel wahrscheinlicher als irgendwelche „Götter, die sich in Re verkörpern“: Es handelt sich einfach um die *Neunheit*, ein gängiges Motiv. Die acht Götter im DMT sind aber eindeutig „Formen“ des Ptah.

Dagegen ist Hathor *in Gestalt des Sonnenauges* eine geläufige Vorstellung. „Herrin der Tempel der Götter“ ist kein üblicher, aber ein plausibler Titel: sie steht über allen Göttern. Auch ist ein Objektschluß mit *n* für verbales *dw³* ziemlich selten, jedoch die Regel für die gerade in solchen Texten sehr häufige Formel *dw³ n.k/t* - „Preis sei Dir“.

Es gibt (ebenso wie für *ntr.w hpr.w m pth*) *keine* direkte wörtliche Parallele für „*pth m hprw ntr.w*“.

Die auf S. 89 aufgeführten Belege für „(Gott) NN *m hprw (n)* [Göttername/bezeichnung]“ zeigen aber jedenfalls, daß die Form in diesem weiteren Sinn ein verbreiteter Topos ist und daher auch die Variante *pth m hprw ntr.w* im Bereich des Möglichen - und auch durchaus Wahrscheinlichen - liegt.

Die in Form und Funktion sehr ähnlichen Litaneien für *Sokar* und *Re* (Sonnenlitanei) wenden sich ausdrücklich an den Gott „in allen seinen Formen“:

- Abydos (Mariette I 48a): *skr m hpr.w.f nb* - Sokar in allen seinen Formen.

- Sonnenlitanei (Piankoff S. 29, T. 9): *m 74.f n hpr.w* - ... in deinen 74 Erscheinungsformen.

Die Texte der „12 Gestalten“ des Re im Sonnenlauf sind ebenfalls ein natürlicher Ort, einen Gott „in seinen diversen Gestalten“ anzurufen (vgl. dazu Assmann, Liturgische Lieder, S. 42ff), z. B.:

- Pap. Demot. Louvre 3452 (Legrain 1890, Livre des transformations):

r³ m hpr²⁴⁴ nb jw mr.f n mn n ntr nb - Re in jeder Form, die er liebt, in der Art jedes Gottes

Hier werden die „Formen“ (*hpr.w*) des Re ausdrücklich als die von Göttern bezeichnet - genau wie es etwas prägnanter das DMT (in meiner Lesung) ausdrückt.

²³⁹ *jr.t r^c* wird in der Regel ohne „ehrende Voranstellung“ geschrieben, es gibt jedoch genügend „Ausnahmen“, so z. B.:

BM 147 (Stele d. Ta-Imhotep): *jst.wrt, mw.t ntr, jr.t r^c, nb.t pt* Edfou I 62: *mj n.t b^ck, rwd m jr.t r^c;*

Edfou I 339: *jr.t r^c jm m hwt.hrw wr.t*

Edfou I 432: *jr.t r^c, hnw.t t³.wj, hk³.t m nsrsr;*

und besonders in der Konstruktion „*jr.t r^c hrj-jb bhdt*“ - „Sonnenaugen inmitten von Edfu“:

Edfou I 81: *jr.t r^c hrj-jb bhdt, nb(t) pt, hnw.t ntr.w;* Edfou I 82: *jr.t r^c hrj-jb bhdt, ³hs.w jm ntr.w ntr.wt*

Edfou I 85: *jr.t r^c hrj-jb bhdt, ntr.t šps.t, mw.t ntr;* Edfou I 87: *jr.t r^c hrj-jb bhdt, jr.t n r^c w³d^cbw*

²⁴⁰ Auf diese Möglichkeit hat mich J. Quack hingewiesen.

²⁴¹ Oder *dwj n.k* - „rufen dir zu“? Die Präposition *n* wäre damit plausibler, und die Orthographie dieser Verben geht in der Spätzeit durcheinander. Allerdings wäre *dwj* hier - verglichen mit *dw³* - sehr ungewöhnlich.

²⁴² Das zweite *r^c* wäre dann in der kleinen Zerstörung unter dem Auge zu ergänzen.

²⁴³ Re „verkörpert“ sich häufig *m hpr.w*, vor allem in den Phasen des Sonnenlaufs, doch daß sich andere Götter *in ihm* verkörpern wäre zumindest ungewöhnlich.

²⁴⁴ Geschrieben wie *hbr* = „Freund“, sogar mit dem Det. - diese Schreibvariante kommt demotisch auch sonst vor.

Nach diesen Erwägungen handelt es sich also nicht um „Die Götter“, die in Ptah „entstehen“, sondern mit Breasted um:

pth m hpr.w ntr.w - Ptah in den Erscheinungsformen der (folgenden) Götter²⁴⁵.

Unter dieser Überschrift sind in zwei Reihen von vier Feldern tabellenartig die acht Erscheinungsformen des Ptah angeordnet. Jedes Feld ist eine „Halbkolumne“, wobei wohl erst die oberen, dann die unteren Felder zu lesen sind. Jedes Feld wird in der Mitte gegliedert durch eine ca. 2,5 Quadrate hohe Darstellung des Ptah im Schrein, gleichzeitig eingeschobene Vignette und übergroßes Determinativ. Darüber steht jeweils der Name „Ptah-NN“, darunter ein kurzes Epitheton.

Die Götterliste

Oben:

← Leserichtung (?) →

Kol. 16 a:	Kol. 15 a:	Kol. 14 a:	Kol. 13 a:
<i>pth hr š.t wr.t</i>  gjjjpp	<i>pth nnw</i>  jt jtm	<i>pth nnw.t</i>  mw.t mš.t jtm	<i>pth wr</i>  hštj/nš pw n h.t ²⁴⁶ [nb.t]
Ptah auf d. großen Thron (Bild) 	Ptah-Nun (Bild) der Vater des Atum 	Ptah-Naunet (Bild) die Mutter, die Atum gebiert 	Ptah, der Große (Bild) Herz und Zunge [aller] Dinge 

Unten:

Kol. 16 b:	Kol. 15 b:	Kol. 14 b:	Kol. 13 b:
   nb  (?) t [flaches Zeichen] š.t ²⁴⁹  nb. m[š] ntr.w.	  nj.t ²⁵⁰ mš ntr.w	<i>p[th] nb</i> ²⁴⁷  (geringe Reste) 	<i>[pt]h</i> ²⁴⁸   [nfr-t]m ²⁵¹ r šr.t r ^c r ^c -nb.
[(Bild)]  Herr(?)  groß  alle(?). Der die Götter gebiert.	[(Bild)]  vielleicht d. Göttin Niut. Der/Die die Götter gebiert.	P[tah]  Herr  (Bild) 	[Pt]ah  (Bild) [Nefert]em, an der Nase des Re jeden Tag.

²⁴⁵ J. Assmann ist davon nicht überzeugt: „Ich halte nach wie vor die Lesung *ntr.w hpr.w m Pth* für plausibler und den Doppelsinn 'aus P. entstanden / zu P. geworden' für gewollt". An sich ist diese Idee, inkl. Doppelsinn, ja durchaus plausibel und fügt sich auch in meine Lesung der memphitischen „Theologie“: die Götter hätten *hpr.w* (Leiber, Kultbilder) durch Ptah. Im Rahmen der Leserichtung r→l müßte man dann annehmen, daß eine ursprünglich senkrechte Überschrift (Rubrum, vgl. dazu S. 87) vom Kopisten (l→r) in eine waagerechte Zeile überführt wurde. Warum diese Lesung mir insgesamt dennoch unwahrscheinlich erscheint, habe ich oben wohl genügend deutlich gemacht.

²⁴⁶  bisher *psd.t* gelesen, doch „Herz u. Zunge der 9heit“ kommen im DMT nicht vor, erst recht nicht als Form des Ptah. Dagegen wirkt Ptah in Kol. 11 (S. 76f) in *H. u. Z. aller Wesen*. *ht* schließt auch Lebewesen mit ein (vgl. S. 53).

²⁴⁷ *p* und *nb* wurden bisher nicht erkannt. Sie sind jeweils etwa zur Hälfte zerstört, aber noch gut zu erkennen.

²⁴⁸ Das *h* wurde von den früheren Bearbeitern nicht erkannt, ist aber noch vollständig vorhanden.

²⁴⁹ Das *t* fraglich, das *š* ziemlich sicher.

²⁵⁰  - so gut wie nicht zu erkennen, Ergänzung durch Sethe S. 46. Das  wohl eher .

²⁵¹ Nach Sethe, S. 46, Anm. 6  „in deutlichen Spuren erhalten“, in Wirklichkeit nur aus dem Kontext zu erschließen. Graphisch sehr fraglich: Erhalten ist der linke (gerade) Teil der Kufen u. die beiden hinteren Holme, von denen einer jedoch deutlich *schräg* steht, anders als in allen anderen Schreibungen des Zeichens (ob durch die Beschädigung?).

Der strenge Aufbau ist offensichtlich planvoll angelegt und sicher von Bedeutung - vor allem, wenn man sich das insgesamt aufwendige „Layout“ des DMT vor Augen hält. Zunächst wird auf den ersten Blick die Achtzahl augenfällig betont: Die dargestellten Götter bilden eine *Achttheit*. Die erhaltenen Namen (Nun, Naunet, Ptah-*ḥrj ṣ.t wr.t* und Nefertem) lassen sich leicht und natürlich mit Ptah verbinden:

- Ptah-Nun ist eine häufige synkretistische Verbindung. Es ist unnötig, eine weitläufige, schwer zu belegende Brücke über Tatenen zu schlagen (so Götterl, S. 21f). *pth-nnw* und *pth-nnw-wr* sind gut belegt (*pth-nnw-wr* ist häufiger). M. Sandman-Holmberg hat Ptah-Nun ausführlich und durchaus befriedigend untersucht²⁵². Weitere Belege lassen sich leicht finden²⁵³.
- Ptah-Naunet kommt sonst nicht vor, wie überhaupt zweigeschlechtliche synkretistische Verbindungen äußerst selten sind. Ein großes Problem ist das an dieser Stelle nicht. So wie die anderen weiblichen Mitglieder der hermopolitanischen Achttheit, Kekut, Hehut und Amaunet, wird Naunet, wo sie als Partnerin des Nun auftritt, als bloße Femininbildung und daher als wesensgleich mit ihrem männlichen Pendant betrachtet (obwohl gerade sie ursprünglich als „Gegenhimmel“ ja durchaus eigene Züge aufweist). Wenn Ptah Nun ist, dann ist er implizit auch Naunet. Doch auch wenn sich diese Form rechtfertigen läßt, muß sie deshalb nicht zwingend verwendet werden. Es ist auf jeden Fall zu fragen, warum der Autor das doch ungewöhnliche Ptah-Naunet gerade hier eingefügt hat. Die Anspielung auf die hermopolitanische Lehre ist unübersehbar. In Hermopolis ist Nun nicht nur Personifikation des an sich unpersönlichen Urwassers, in dem Atum „aus sich selbst“ entsteht, sondern (zusammen mit den anderen Urgöttern) Atums wirklicher, genealogischer Vater. Dies war für den Autor der Stelle im DMT offensichtlich wichtig, denn Nun und Naunet werden explizit als Vater und Mutter des Atum beschrieben. Auch Ptah spielt in der hermopolitanischen Theologie eine wichtige, wenn auch nicht ganz klar definierte Rolle, meist als „Schöpfer“ der sonst eigentlich ungeschaffenen Achttheit.
- *ḥrj ṣ.t wr.t* ist ein gängiges Epitheton des Ptah. *ṣ.t wr.t* - der „große Thron“ ist eine allgemeine Umschreibung für „Tempel“ und wird für verschiedene Götter und deren „Sitze“ gebraucht (WB IV 7, 8 - 15, vgl. auch S. 40). Es kann daneben auch für die königliche Residenz stehen. Ptah - „Der auf dem großen Thron“ ist der Herr von Memphis, der archetypischen Residenzstadt, und gleichzeitig seines Tempels ebendort, dessen Bedeutung den Titel *ṣ.t wr.t* sicher rechtfertigt. Jedenfalls wird Ptah bei weitem häufiger als andere Götter *ḥrj ṣ.t wr.t* genannt²⁵⁴. Inhaltlich entspricht es etwa „Ptah von Memphis“ bzw. dem häufigsten Epitheton dieses Gottes „südlich seiner Mauer“. Die Bedeutung von Memphis ist ein zentrales Anliegen des DMT.

²⁵² Sandman, S. 115 - 120 (S. 115f bezieht sich auf das DMT, „external evidence“ erst ab S. 116 / Mitte).

²⁵³ Edfu (Edfou I, 99):

dd mw jn pth . . . nnw wr ḥpr m sp tpj

Worte zu sprechen durch Ptah ... der große Nun am Uranfang.

Ibid, S. 498:

König opfert vor Ptah (dort auch Nun genannt, Sandman S.118). Beischrift zum Kg:

ḥrw mꜣ-ḥrw . . . štp nnw m ḥ.t jb.f

Horus, gerechtfertigt ... der Nun befriedigt nach seinem Wunsch.

LD III, 254 c:

pth-nnw-wr, ntf nṯr.w nbw. Ptah-Nun-der-Große, er ist alle Götter (!).

Das *ntf* ist fast sicher ein Lesefehler aus *jt* („Vater aller Götter“), dennoch ist bemerkenswert, daß der Abschreiber die Lesung für möglich hielt.

Philae Pylon II Ostturm:
(Berlin Photo 284)

dd-mdw jn pth ršj-jnb.f . . . nnw-wr, jt nṯr.w.

Worte zu sprechen durch Ptah-südl.-seiner-Mauer ... der große Nun, Vater der Götter.

Dakke (Roeder T. 91):

dd-mdw jn pth-nnw, jt nṯr.w, dj ḥnh.

Worte zu sprechen durch Ptah-Nun, Vater der Götter, der Leben gibt.

Ombos (Morgan, T. 22):

dd-mdw jn pth-t3-ṯnn-nnw-wr, jt nṯr.w

Worte zu sprechen durch Ptah-Tatenen-Nun-der-Große, Vater der Götter.

Pap. Harris I 48, 9:

pth-nnw-wr, jt-nṯr.w jw.w šdf3w m k3w.w

Ptah-Nun-der-Große, der Vater der Götter, indem sie gespeist sind mit *k3w*-Speisen.

²⁵⁴ So etwa in: TB 183; Pap. Harris I 44, 3, etc. Das digitalisierte Zettelarchiv des WB hat ca. 50 Belege - damit übertrifft Ptah andere Götter mit diesem Epitheton (Amun, Horus, Hathor, Sobek...) um ein Vielfaches.

- Nefertem ist ebenfalls auf sehr eindeutige Weise mit Ptah verbunden: Er ist in der memphitischen Triade der Sohn von Ptah und Sachmet. Freilich ist er keine „Erscheinungsform“ des Ptah, sondern konnte nur in der „Erklärung“ an einen solchen Namen „angehängt“ werden. Die Stelle ist wahrscheinlich zu ergänzen:

pth-NN  [jt nfr-t]m r šr.t r' r'-nb.

Ptah-NN (B.) [der Vater des Nefert]em, an der Nase des Re, täglich.

Nefertem wird hier aus einem bestimmten Grund genannt:

Er ist auch *nb k3.w* - der „Herr der Kas“²⁵⁵. Ptah schafft im DMT die Kas der Götter und wird hier als Erzeuger des *nb k3.w* herausgestellt.

Neben diesen eindeutig einzuordnenden Namen gibt es noch *pth-wr* (an erster Stelle) und die drei weitgehend zerstörten Felder 15 / 14 / 13 b.

- *pth wr* - „Ptah, der Große“ ist *kein* typisches Epitheton dieses Gottes, doch ist *wr* von so allgemeiner Bedeutung, daß es von jedem Gott gesagt werden kann, ohne inhaltliche oder formale Probleme zu bereiten. Vielleicht dient *pth wr* nur als „Träger“ der Erklärung „Herz und Zunge der Dinge“: Im Fall von Nun und Naunet paßt die Erklärung („Vater / Mutter des Atum“) zum Namen und dasselbe darf man wohl auch für die zerstörten Teile der Liste erwarten. „Herz und Zunge der Dinge“ ließ sich dagegen keinem der gängigen Namen des Ptah zuordnen. Es bezieht sich auf die direkt vorangehende (bzw. folgende) „Schöpfungsgeschichte“. Möglicherweise dient dieser allgemeine Ehrentitel auch als Einleitung²⁵⁶:

Ptah, der Große: (Er ist) Ptah-Nun und Ptah-Naunet, Ptah-ħrj-š.t-wr.t etc.

Neben „groß“ bzw. allgemein „bedeutend“ kann *wr* aber auch spezifisch „alt“ bedeuten. Dann wäre *pth wr* der „ältere Ptah“ (analog zu *ħrw-wr*), d. h. wohl der hermopolitanische „Vater der Achtheit“ (die ja bei den „acht Formen“ sicher subtextuell mitgedacht ist).

- In Kol. 15 b ist nichts Spezifisches mehr erhalten. Die erhaltene untere Hälfte ist leer gelassen. Anscheinend folgte in diesem Fall auf die Vignette keine „Erklärung“. Wenn überhaupt hätten im zerstörten Bereich noch höchstens zwei Quadrate Platz gehabt (und auch das nur, wenn man annimmt, daß die Unterkante des Mehlkanals zufällig genau mit dem Ende der Schrift abschloß).
- Von den beiden letzten Namen ist nur das Ende der „Erklärung“ erhalten. Darüber sind noch einige Reste zu erkennen, doch nicht genug für eine brauchbare Ergänzung. Beide schließen mit *mš ntr.w* - „Der die Götter gebiert“ (gemeint ist vielleicht das Herstellen der Götterbilder, vgl. S. 48f).
- Das  in Kol. 15 b sieht ganz wie eine Schreibung von *nj* - „Abwehren“ aus²⁵⁷. Ein Götterpaar *njw* und *njt* - „Abwehler und Abwehlerin“ gehört nun auch zur hermopolitanischen Achtheit, wo sie in vielen Quellen Amun und Amaunet ersetzen²⁵⁸. Sethe hat schon angedeutet, daß die *njt* im DMT vielleicht mit dieser Göttin identisch sein könnte (zwar nicht in den „Dramatischen Texten“, aber in „Amun und die acht Urgötter“)²⁵⁹. Der zerstörte letzte Name, der ebenfalls „die Götter gebiert“, könnte dann *njw* sein. Eine direkte Parallele zu Nun und Naunet liegt allerdings nicht vor - *njt* (und *njw*?) sind selbst *keine* „Formen“ des Ptah, sondern nur unten in der „Erklärung“ erwähnt.

²⁵⁵ - Götterliste im Nauridekret.

- Mariette, Abydos I, Tafel 38a, ibid T. 39b₂, ibid T. 41c.

- Medinet Habu, 1. Pylon, Nelson Pl. 244 F 7.

- Louvre A 64 (Statue d. *mrj-jwnw*, ramessidisch, in: P. Pierret, Recueil d'inscriptions inédites... , Paris 1878, S. 59 (diese ungewöhnliche Statue ist später leider nur noch in Photographien von vorne veröffentlicht worden).

²⁵⁶ Dies funktioniert freilich nur von rechts nach links, in der anderen Richtung steht *pth wr* nicht am Anfang.

²⁵⁷ WB II 201 4- 5, das Beispiel auf der rechten Seite ist genauso geschrieben.

²⁵⁸ Amun & 8, § 132 - 139.

²⁵⁹ Amun & 8, § 78.

Die einzelnen „Erscheinungsformen“ sind also gut und zwanglos zu erklären. Als nächstes sollen die Liste in ihrer Gesamtheit und ihre Bedeutung im Kontext des DMT untersucht werden.

Listen mit den verschiedenen „Erscheinungsformen“ eines bestimmten Gottes sind sonst eher selten, jedenfalls wenn man sie im globalen Rahmen der ägyptischen Hymnik betrachtet. Sie zählen zu den „Litaneien“²⁶⁰. Diese Gattung reiht strophisch eine Reihe von sich entsprechenden Elementen aneinander. Dabei bilden Listen von Götternamen nur einen kleinen Teil der „Litaneien“.

Von den Namenslisten sind hier nur solche interessant, die einen Gott eben gerade durch die *Anrufung aller seiner Namen bzw. Erscheinungsformen ehren*, die also mit der Wirkmacht des Namens arbeiten.

Es entfallen etwa solche Listen, die *verschiedene* Götter aufzählen. Hier geht es darum, alle Götter (einer Gruppe, eines Ortes, des Landes etc.) zu berücksichtigen, die Namen bzw. Formen eines Gottes haben damit nichts zu tun. Dies gilt z. B. für Pyr. 1522b, wo die Mitglieder der Neunheit und dann „alle Götter“ aufgezählt werden (jeweils mit *htp* - „zufrieden ist NN“) oder Mariette, Abydos I, T. 43ff (geographische Götterliste) und die Räucherung für „alle Götter“ im Mundöffnungsritual (Otto Szene 59c), die aber allesamt in der Literatur schon ohne Unterscheidung mit den sog. „*wdn*-Litaneien“ (siehe unten) zitiert worden sind.

Dagegen müssen „große“ Namenslisten, die die Namen und Formen einer ganzen Reihe von Gottheiten aufzählen, (8 x Osiris, 6 x Ptah usw.), mitgezählt werden, da sie eben die Wirkmacht des Namens anerkennen.

Es entfallen auch Kompositionen wie die „Morgenlieder“, wo die eigentliche ehrende Anrufung in der besonderen Grußformel besteht und die verschiedenen Epitheta nur die Strophen variieren.

Hymnen mit der „Namensformel“ enthalten keine Zusammenstellung gängiger Epitheta einer Gottheit. Vielmehr werden Wünsche und Ätiologien wortspielartig mit Namen verknüpft, die nur zu diesem Zweck ausgesucht und zum Teil offensichtlich neu erfunden werden.

Die vier Formen des Chnum tauchen zuweilen in Hymnen als „Listen“ auf²⁶¹, die jedoch in ihrer elaborierten Ausdeutung (Götter-Bas, Kultorte, Widderköpfe) eindeutig eine Sonderentwicklung darstellen.

Beim Tageszeitenlied sind die „Formen“ des Re seine verschiedenen Altersphasen auf seiner Himmelsbahn. Die Aufzählung der Namen trägt hier ihren Wert nicht in sich selbst, sondern beschreibt *Zeit* und *Bewegung*.

Es bleibt eine Anzahl von Litaneien, wo das Nennen aller Namen tatsächlich selbst den Kern der Anrufung darstellt. An solchen „echten“ Listen sind zu nennen:

- Die Sonnenlitanei
- TB 142 (an Osiris)
- Die Sokar-Litanei
- Die Litaneien von Esna²⁶² (sieben Texte²⁶³ an die sieben Hauptgottheiten)

Dazu kommen noch etliche vereinzelt stehende Beispiele.

²⁶⁰ Vgl. Jan Assmann in: LÄ II, Kol. 1062ff, sub: Litanei; S. Schott, Eine ägyptische Bezeichnung für Litaneien, in: FS Grapow, Berlin 1955, S. 289ff; J. Quack, Ein neuer funererer Text, in: ZÄS 127, S. 74ff.

²⁶¹ Z. B. Esna 17, 46 ff (S. Sauneron, Le temple d'Esna II, Kairo 1963, S. 46):

<i>hnm-šfj-ḥz.t, dmd m ntr 4, -nhbt-w.t</i>	Chnum, widderköpfiger, zusammengefügt aus 4 Göttern, (mit) 1 Hals,
<i>b3-m-4-n-ḥrw-ḥr, b3-w 4 ḥnh.w, ḥr.tw sn</i>	Viergesichtswidder, die 4 lebenden Götter, man nennt sie:
<i>nb njwt-ḥz.t m b3 n[r']</i>	Herr der 1. Stadt (=Elephantine) als <i>B3</i> (Widder/Seele) des Re,
<i>b3 n šw m nb jwnj.t</i>	<i>B3</i> des Schu als Herr von Esna,
<i>b3 n wsjr m nb š3-šhtp</i>	<i>B3</i> des Osiris als Herr von Schasehotep,
<i>b3 n ?? m nb? wr.t</i>	??
<i>b3 n dj, ḥntj ḥr-wr.</i>	<i>B3</i> des „Fünfgottes“ (Geb), Erster von Antinoë ...

²⁶² S. Sauneron, Esna VIII, Kairo 1982.

²⁶³ Wenn man mit Sauneron (sicher richtig) die Texte 225+232, 234+241, 242+323 und 217+208 jeweils zusammenzieht.

Für derartige Litaneien wird nach einem Artikel von S. Schott²⁶⁴ der ägyptische Name *wdn.w* angenommen (*von *wdn* - „Opfer“ → „zum Opfer rezitieren“ → „Opferlitanei“), da einige davon mit einer festen Formel eingeleitet werden:

wdnw machen für (Gott) NN in all seinen Namen, an all seinen Stätten,
an jedem Ort, wo sein Ka (zu sein) wünscht.

Dies zeigt aber lediglich, daß hier eine Ritualtradition vorliegt, daß also *wdn*-Opfer gern an alle Erscheinungsformen der Gottheit gerichtet und diese dabei auch angerufen wurden.

Das impliziert nicht, daß das Wort *wdn* hier die Anrufung bezeichnet. Die Übersetzung:

Ein Opfer bereiten für (Gott) NN unter allen seinen Namen...

ist ebenso plausibel und erfordert nicht die Annahme eines zusätzlichen Lexems.

Für das DMT ist dies natürlich unerheblich. Da hier aber - zum besseren Verständnis der acht Formen des Ptah im DMT im Rahmen einer Textgattung - die „Litaneien mit der Namensliste“ möglichst vollständig gesammelt werden sollen, bietet es sich an, dabei auch die *wdn*-Problematik in den Blick zu nehmen. Von den hunderten von Belegen des Wortes *wdn* steht nur eine Handvoll (nämlich die unten aufgelisteten) in Zusammenhang mit einer Litanei, die übrigen bezeichnen ganz klar Opfer und oft läßt der Kontext erkennen, daß es sich um materielle Opfergaben handelt. Umgekehrt kommt *wdn* nur in der Einleitung von etwa der Hälfte aller Litaneien vor.

In einer Litanei im Ramesseum²⁶⁵ lautet die Überschrift:

wdn n r-hrw-3h.tj - Dem Re-Harachte opfern,
n jtn.f, n dt.f, n psdt.f - seiner Sonnenscheibe, seinem Leib, seiner Neunheit,
phr.f n njswt <Ramses II.> - (daß) er sich zuwendet dem König <Ramses II.>
sdm.f dw3.f m hw.t.f - Er (Ptah) hört, wie er (der König) in seinem Tempel betet.

Die Rezitation der Litanei durch den König wird mit *dw3* bezeichnet, dem normalen Ausdruck für Hymnen. Das *wdn* am Anfang meint offenbar demgegenüber die Opferhandlung, denn jeder Name dieser Litanei ist eingeleitet mit:

wdn n NN - Opfern für Re, opfern für Atum, opfern für Chepri etc.

Dies heißt ja wohl nicht „Eine Litanei für Re, eine Litanei für Atum, eine Litanei für Chepri...“, die Litanei wird erst durch den Gesamttext gebildet. Hier sind also wirkliche Opfergaben gemeint und auf diese bezieht sich auch die Einleitung: Dem Re-Harachte wird geopfert als X, als Y und als Z.

Die benachbarte Ptah-Litanei hat die gleiche Form, nur die Überschrift ist einfacher gehalten.

Eine Litanei an Amun-Re hat ebenfalls *wdn n jmn-r* XX vor jeder Form. In der Überschrift steht die volle *wdn*-Formel, doch *nicht* mit *wdn*, sondern mit *sntr*!

jr. sntr n jmn-r njswt ntr.w m rn.w.f nb.w

Eine Räucherung machen für Amun-Re, den Götterkönig, in allen seinen Namen

Mir sind die folgenden „Litaneien mit der Namensliste“ bekannt.

Diese Sammlung dürfte naturgemäß nicht ganz vollständig sein, doch ich denke, daß sie zumindest einen repräsentativen Querschnitt zeigt:

Stelle	Empfänger	<i>wdn</i> -Formel?	Veröffentlichung
Pyr. 910f	Die beiden Kronen (Kennen d. Namen)	nein	siehe Pyr.
Grab d. Huy	Dieser Text ist keine Litanei! ²⁶⁶	←	Urk. 4, 2066, 2-11
Sonnenlitanei	Re	nein	Piankoff, Litany of Re, NY 1964 ²⁶⁷

²⁶⁴ S. Schott, Eine ägyptische Bezeichnung für Litaneien, in: FS Grapow, Berlin 1955, S. 289ff.

²⁶⁵ Kitchen, Ramesside Inscriptions II, S. 657 (Re), 659 (Ptah) und 623 (Amun-Re - bei Kitchen „Min-Amun“, so aber *nicht* im Text, ob wegen Darstellung 𓂏 ? Diese paßt aber auch für den in der Überschrift genannten Amunrasonthier).

²⁶⁶ Aber von Quack a. a. O., S. 85, Anm. 45 als solche erwähnt.

²⁶⁷ Auch: R. Hornung, Das Buch der Anbetung des Re im Westen, AeH 2 - 3.

Pap. Brooklyn 47.218.50, III, 20 ff	Sehr viele Götter, jeweils unter mehreren Namen, auch Ptah u. Sachmet .	<i>wdn kommt vor</i> , keine Formel ²⁶⁸	J.-C.Goyon, BdE 52, S. 63ff, Confirmation...
Pap. Turin 1877	Teil 1: 7xOsiris, 2xHorus, Isis, Anubis Teil 2: Osiris NN (Könige) u. Ehefrauen Teil 3a: ≈TB 142 Teil 3b: Osiris im Himmel etc.	nein (ob zerstört?)	Pleyte-Rossi T. XI-XIII = S. 22-24
TT 55	Text 1: Re-Atum-Chepri, dessen Auge, Phallus etc. Text 2: Amun etc.	<i>ja?</i>	N. d. G. Davies, The Tomb of the Vizier Ramosse, London 1941
Litaneien im Ritual für Amenophis I. Pap. BM 10689 (= Chester Beatty 9).	rt. 7,5: Spruch zum Anzünden der Kerze. Mit Götterliste, rt. 8,3: Götterliste. In Überschrift: „opfern“. vs. B 1,6 - B 11,3 ²⁶⁹ : „Der Name gedeiht“ Diverse Götter, jeweils mit mehreren Namen ²⁷⁰ . Auch Ptah u. Sachmet .	nein	Gardiner, Hieratic Papyri in the BM, 3 rd Series, Bd. 1, London 1935, S. 90ff
Luxortempel	Amun-Re	Formel <i>ohne wdn!</i> (vgl. oben S. 96)	Kitchen, Ramesside Inscriptions II, S. 623
Ramesseum	18 x <i>Re</i> + 20 weitere Götter	ja und <i>wdn</i> vor jedem Namen (vgl. oben S. 96)	Kitchen, Ramesside Inscriptions II 657
Ramesseum	Ptah	ja und <i>wdn</i> vor jedem Namen	Kitchen, Ramesside Inscriptions II 659
Pap. Louvre 3176 Pap. des <i>nš-bš-nb-ḡd</i> I?	Ptah u. Ptah-Sokar Teil einer längeren Kultanleitung zum Sokarfest	<i>ja</i>	P. Barguet, Le Papyrus N. 3176 (S), in: BdE 37, Die Litanei S. 10ff ²⁷¹
Papyrus des <i>nš-bš-nb-ḡd</i> II	Sokar , Ritual zum Herausbringen der Prozessionsstatue, Namen jeweils mit <i>j</i> - „Oh“ eingeleitet ²⁷²	nein	G. Burkard, <i>ibid.</i> , S. 228ff
Onomastikon IV	Amun an allen Orten opfern	<i>wdn</i> , keine Formel	Rec. Trav. 32, S. 62
Onomastikon V	Alle Göttinnen Ägyptens werden aufgezählt - sie sollen Theben schützen.	nein (keine „echte“ Litanei)	A. Gardiner, Ancient Eg. Onomastica, S. 49
Abydos A	Sokarlitanei (geographische Liste, entspricht mit kleineren Abweichungen Medinet Habu)	nein	Mariette Abydos I T. 48; J. Baines, An Abydos List, in: FS Edwards, S.124ff.
Abydos B	Ptah	nein (Opfer hier = <i>ḥ.t</i>)	H. Kees, Eine Liste memphitischer Götter... Rec. Trav. 37, S. 57
Sokarlitanei in Medinet Habu (+ Grab d. Tjanefer ²⁷³)	Sokar (geographische Liste)	<i>ja</i> (komplette Formel)	H. H. Nelson, Medinet Habu IV, T 221f, et al. ²⁷⁴

²⁶⁸ 17.1 *wdn*-Opfer (keine Formel), danach litaneiartiger Text, aber keine Götternamen!

²⁶⁹ Parallele: Chester Beatty 8, 5,4ff I.

²⁷⁰ 8 x Re, 4 x Atum, 9 x Osiris, 17 x Horus, 11 x Seth, 1 x Geb-Horus,
8 x **Ptah** (vgl. S. 102) 7 x Isis, 1 x Nephtys, 1 x Hathor, 2 x Nechbet, 1 x Hathor-Mut, 5 x **Sachmet**,
14 x Thot, 2 x Nun, 1x Geb, 1 x Onuris, 2 x Month

²⁷¹ Auch bei Burkard in: ÄAT 31, S. 211ff

²⁷² Burkard setzt diesen Abschnitt mit der Sokarlitanei in Med. Hab. gleich, doch sind hier ganz andere Epitheta verwendet (es handelt sich *nicht* um eine geographische Liste).

²⁷³ Die Sokarlitanei im Grab des Tjanefer ist eine praktisch genaue Parallele zu Medinet Habu.
K. C. Seele, The Tomb of Tjanefer, in: OIP 86, T. 4.

Pap. BM 10569, „Stundenbuch“	diverse Götter, Ptah kommt vor, Sokar ist häufig	nein	R. Faulkner, An Ancient Egyptian Book of Hours, Oxford 1958
Pap. Hohenzollern-Sigmaringen	Osiris	ja	J. Quack, Ein neuer fune-rärer Text..., in: ZÄS 127, S. 74
Edfu	Horus Behedet (jeweils „H. B. <i>ntr</i> ʿ3 + Epitheton“) Im Rahmen der Königskronung.	ja, ungewöhl. Formel ²⁷⁵	Edfou II 17-25 ²⁷⁶
Dendera A	Hathor, viele Titel, keine Orte	ja	Dendera IX 29-32
Dendera B	Hathor u. Horus	ja	Dendera IX 34-39
Pap Berlin 6750, 5,1-7,14 (Demot.)	?	?	unveröffentlicht ²⁷⁷
Pap. Berlin 8765 (Dem.)	?	?	unveröffentlicht ²⁷⁸
Pap. Turin N. 766, (Dem.)	Osiris (u. div. einzelne Götter). Jeder Name eingeleitet mit: „ <i>rd.j n rn NN</i> “	nein	G. Botti, in: JEA 54 , S.223

Es fällt sogleich ins Auge, daß diese Form der Anrufung für Ptah und Sokar offenbar gängig ist, während andere Götter (außer vielleicht Osiris) höchstens vereinzelt vorkommen.

Das sog. „Stundenbuch“ Pap. BM 10569 listet die Namen vieler verschiedener Götter auf, allerdings dann auch für jeden Gott eine mehr oder minder große Zahl von Namen. Doch auch hier fällt auf, daß (nach Osiris, der laut Titel der Hauptadressat des Textes ist) Ptah und Sokar besonders umfangreich behandelt werden, daneben auch weitere Memphiten wie Sachmet und Nefertem, Apis und sogar das *ḥwt-k3-ptḥ*.

Das gleiche gilt im Prinzip für Pap. Brooklyn 47.218.50. Hier ist die Litanei in eine größere Textkomposition eingebettet. Der Schwerpunkt liegt bei der heliopolitanischen Götterdynastie. Ptah hat nur einen kurzen Abschnitt von sieben Namen, begleitet von viermal Sachmet. Einige Male steht Ptah auch noch einzeln zwischen anderen Göttern.

Auf's Ganze gesehen bilden derartige „Litaneien mit der Namensliste“ im umfangreichen Korpus der ägyptischen Hymnik eine Ausnahme. Um so bemerkenswerter ist, daß es mindestens sechs solcher Listen für *Ptah* gibt:

Im Sethostempel in Abydos, im Ramesseum,
im Pap. Brooklyn 47.218.50, im Ritual für Amenophis I.,
im Pap. Louvre 3176 und im DMT.

Auch Ptahs Gemahlin Sachmet findet sich in Namenslisten, und der eng mit Ptah verbundene Gott **Sokar** ist wohl der häufigste Adressat derartiger Litaneien überhaupt.

Diese Listen sollen auf den folgenden Seiten vorgestellt werden.

²⁷⁴ Dieser Text wurde schon häufiger behandelt, z. B: G. Gaballa & K. Kitchen, The Festival of Sokar, in: Or 38 S. 4f.

²⁷⁵ *ḏd mdw: wdn jr(j)n ḥrw-njšwt (Ptolemäus)* - Worte sprechen: Ein Opfer, gemacht von Kg. Ptol. (für)...

²⁷⁶ Auch erwähnt bei: S. Cauville, Essai sur la théologie du temple d'Horus à Edfou, in: BdE 52, S.115.

²⁷⁷ Erwähnt bei J. Quack, Ein neuer fune-rärer Text..., in: ZÄS 127, S. 77, Anm. 18.

²⁷⁸ Erwähnt bei Quack, a. a. O., S. 77, Anm. 18.

Die Namen des Ptah im Ramesseum²⁷⁹

Der König räuchert vor Ptah und Sachmet. Dabei eine Liste von 42 Götternamen: 32 verschiedene Titel des Ptah in fortlaufender Reihe, dann 10 Namen von „Nebengöttern“, auch Ptah ist hier noch zweimal eingestreut²⁸⁰.

Überschrift

wdn pth rśj jnb.f, nb ᶜnh-t3.ωj, m rn(.ω).f nb.ω,

jn njswt (wsr m3ᶜ.t rᶜ, śtp n rᶜ) s3 rᶜ (rᶜ mś św, mrj jmn) m ḥw.t.f jmj ω3s.t

Opfern dem Ptah südlich-seiner-Mauer, dem Herrn von Anch-Tau, in allen seinen Namen, durch den König (Ramses II. TN), Sohn d. Re (Ramses II. EN) in seinem Tempel in Theben.

Liste der Namen des Ptah

Alle Namen sind eingeleitet durch wdn - „opfern (für)“.

- | | | | |
|----|---|---|--|
| 1 | <i>pth nnw wr{.t}</i> ²⁸¹ | Ptah - der große/älteste Nun | (häufiges Epitheton) |
| 2 | <i>pth rśj jnb.f</i> | Ptah - südlich seiner Mauer | (häufiges Epitheton) |
| 3 | <i>pth nb ᶜnh-t3.ωj</i> | Ptah, Herr von Anch-Tau | (A. liegt in Memphis) |
| 4 | <i>pth nfr ḥr</i> | Ptah, schön an Gesicht | (häufiges Epitheton) |
| 5 | <i>pth ḥrj ś.t.f wr.t</i> | Ptah auf seinem großen Thron | (häufiges Epitheton ²⁸²) |
| 6 | <i>pth ḥntj ḥw.t pth</i> | Ptah, der 1. des Tempels d. Ptah | (Tempel in Memphis) |
| 7 | <i>pth ḥntj ḥw.t k3 pth</i> | Ptah, der 1. des Ka-Hauses d. Ptah | (Tempel in Memphis) |
| 8 | <i>pth ḥntj jnb-ḥd</i> | Ptah, der Erste von Memphis | (Memphis) |
| 9 | <i>pth ḥntj jnb.ω.f</i> | Ptah, der Erste seiner Mauern | (Wohl für Memphis?) |
| 10 | <i>pth ḥntj tnn.t</i> | Ptah, der Erste der Tenenet | (Heiligtum in M. WB V 382) |
| 11 | <i>pth ḡd.j šps</i> | Ptah, der erhabene Djedpfeiler | (belegt ²⁸³) |
| 12 | <i>pth ḥntj ḥw.t-nwb</i> | Ptah, der Erste des Schatzhauses | (<i>ungewöhnlich</i>) |
| 13 | <i>pth nb śmn.t m3ᶜ.t</i> | Ptah, Herr, der die Maat festsetzt | (vgl. Nr. 24) |
| 14 | <i>pth ḥntj r3-śt3.ω</i> | Ptah, der Erste von Rosetau | (Ort des [Ptah-] Sokar) |
| 15 | <i>pth ḥrj b3k.f</i> | Ptah unter seinem Olivenbaum | (belegt ²⁸⁴ , nicht häufig) |
| 16 | <i>pth m ḥw.t-ntr.ω</i> | Ptah im Tempel der Götter | (<i>ungewöhnlich</i>) |
| 17 | <i>pth m ḡd.j śt</i> | Ptah in „dauernd an Thron“ ^{ort} | (<i>ungewöhnlich</i> ²⁸⁵) |
| 18 | <i>pth m pr-b3s.t.t</i> | Ptah in Bubastis | (Ptah dort häufig erwähnt ²⁸⁶) |
| 19 | <i>pth m pr</i>  | Ptah im Haus ... | (??) |
| 20 | <i>pth m j3.t XX</i> ²⁸⁷ | Ptah in („Hügel“) XX | (??) |

²⁷⁹ Opfertischraum („inner room“ bei Porter-Moss), in: Champollion, Notes descriptives... I, Paris 1844, T. 905 (= Kitchen, Ramesside Inscr. II, 659f; Helck in ÄgAb 25, S. 177f).

²⁸⁰ Für diese Untersuchung ist nur die Liste der Namen des *Ptah* interessant, die ja auch deutlich einen eigenen Abschnitt bildet. Ich übersetze hier jedoch der Vollständigkeit halber auch die folgenden 10 Namen (S. 100).

²⁸¹ Das *t* fast sicher falsch oder nur graphisches „Füllzeichen“.

²⁸² Das Possessivsuffix *f* ist ungewöhnlich, meist nur *pth ḥrj ś.t wr.t*.

²⁸³ WB VI 627, 6; Sandman, S. 154 ff. Wohl von den Ägyptern wörtlich so verstanden, es gibt jedenfalls ausreichend Belege, die teilweise auch den Djedpfeiler abgebildet zeigen (auch mit diversen Namen d. Ptah). Siehe dazu Kákosi in: JEA 66, S. 50. Diese Version kann sich aber auch sekundär entwickelt haben. Es scheint natürlicher, Ptah den Titel „Dauernd an Würde“ (*ḡd-šps*) beizulegen, bzw. „Dauernd an Versorgung (als Spender der Nahrung, so im DMT, auch z.B. in Pap. Berlin 3048: „Herr der Nahrung, der Speisen gibt, wem er will“).

Sehr zweifelhaft ist jedenfalls, ob *ḡd šps* eine eigenständige Gottheit ist (so Sandman-Holmberg).

²⁸⁴ WB I 423, 10.

²⁸⁵ *ḡd* - „dauern“ häufig in Verbindung mit dem Thron gebraucht: Der König „dauert auf seinem Thron“ etc. Oder sollte gar ein Ort *ḡd.wj/ḡd.t* gemeint sein? In Dendera ist Ptah gut belegt, m. W. hat er keinen engeren Bezug zu Mendes. Thron und Haus wären dann Det. Der Name würde sich also nicht auf den Ort, sondern eher auf das Tempelgebäude beziehen. Dennoch wäre die Schreibung sehr ausgefallen. Die oben gewählte Übersetzung ist vorzuziehen.

²⁸⁶ E. Naville, Bubastis, in: EEF 8, 1891, S. 42.

²⁸⁷ Helck: Stehender Mann, hinterer Arm angewinkelt, normale Haltung, nichts in Hand (unbek. Zeichen), danach *ω*. Champollion (Not. I 905): Statt des Mannes *mr*-Hacke (oder Pflug). Ich kenne für beides keine brauchbare Lesung.

21	<i>pth mśj hm.wt</i> ²⁸⁸	Ptah, Erzeuger der Werkstätten	(<i>ungewöhnlich</i> aber logisch)
22	<i>pth jt mꜛ.t</i>	Ptah, Vater der Maat	(Ptah ist sonst „ <i>Herr der Maat</i> “)
23	<i>pth dd.j mꜛ.t</i>	Ptah, dauerhaft an Maat	
24	<i>pth śmn mꜛ.t</i>	Ptah, der die Maat festsetzt	
25	<i>pth wꜥs mꜛ.t</i>	Ptah, der die Maat aufrichtet	
26	<i>pth hrw hr mꜛ.t</i>	Ptah, zufrieden mit der Maat	
27	<i>pth hrj hꜣś.t.f</i>	Ptah auf seinem Wüstenland	(eigentl. Titel des [Ptah-] Sokar ²⁸⁹)
28	<i>pth hrj š[.f]</i>	Ptah auf seinem Sand	(häufiger Titel des [Ptah-] Sokar)
29	<i>pth ś.tj rꜥ</i>	Ptah, Thronfolger des Re	(mäßig häufig ²⁹⁰)
30	<i>pth ś.tj wśjr</i>	Ptah, Thronfolger des Osiris	(<i>sonst nur von Verstorbenen</i>)
31	<i>pth m śht rꜥ</i>	Ptah im Feld des Re	(<i>ungewöhnlich</i>)
32	<i>pth m mꜛ.tj</i>	Ptah in den „beiden Maati“	(<i>hier offenbar Ortsname?</i>)

Die Liste ist durch Stichwortassoziation in Fünfergruppen aufgeteilt:

A: Fünf der gängigsten Epitheta.

B: Fünf Lokalisierungen mit *hntj* - „Der Erste von...“ an memphitischen Orten.

C: Fünf Varia, strukturiert als: XX - *hntj*... - XX - *hntj*... - XX.

D: Fünf Lokalisierungen mit *m* - „in“ an verschiedenen Orten.

E: Fünf Titel, die Ptah mit Maat verbinden.

F: Sechs Varia.

Da 32 nicht durch fünf teilbar ist, waren Unregelmäßigkeiten unvermeidlich: Zwischen Gruppe D und E wurde ein einzelner Name eingefügt (Nr. 21), und Gruppe F hat *sechs* Namen. Die Zahl 32 war offenbar so wichtig, daß ihr die Gliederung teilweise geopfert wurde.

32 ist 2⁵ oder 4x8.

Zehn weitere memphitische Götter

Formal nicht von den Namen des Ptah getrennt. Auch hier jeder Name mit wdn eingeleitet.

1	<i>nfr-tm hrw-hkꜛw</i> ²⁹¹	Nefertem ...	(Sohn)
2	<i>pth-skr</i>	Ptah-Sokar	(übliche Verbindung)
3	<i>pth nb štꜣjj.t</i>	Ptah, Herr der Schetit	(Eigentl. Titel d. [Ptah-] Sokar)
4	<i>śhm.t mr.t pth</i>	Sachmet, geliebt von Ptah	(Gemahlin)
5	<i>śhm.t wr.t hkꜣ.w</i>	Sachmet, groß an Zauberkraft	(übliches Epitheton)
6	<i>mwt hnt.t pr-ptꜣ</i>	Mut, die dem Haus d. Ptah vorsteht	(Mut-Sachmet ²⁹²)
7	<i>šps(.w) ḥnh.w pr pth</i>	Die lebenden „Edlen“ des Hauses des Ptah	(wohl die Nebengötter im Tempel von Memphis)
8	<i>hw.t-hrw nb.t (n)h.t rś.t</i>	Hathor, Herrin der südl. Sykomore	(hat Tempel bei Memphis ²⁹³)
9	<i>jh.t</i>	Die Himmelskuh	(<i>ungewöhnlich</i>)
10	<i>mꜣ.t wr.t</i>	Die Himmelskuh als Flutwasser	(Ptah als Spender der Nilflut ²⁹⁴)

Eine ähnliche Liste gibt es auch in Abydos.

²⁸⁸ Das Zeichen *hm* Ɀ sieht fast wie *jmnt* aus (Ɀ).

²⁸⁹ Z. B. Mariette, Abydos I, S. 48a, 6-7; H. H. Nelson, Medinet Habu IV, Chicago 1940, T. 222 (Feld 7 der Liste).

²⁹⁰ Meist Thot oder Ptah - die eigentlich zu erwartenden männlichen Götter der Neunheit dagegen kaum belegt.

²⁹¹ Bei Helck bis auf *nfr* zerstört, ergänzt nach Champollion, a. a. O.

²⁹² Bonnet, S. 492 r.

²⁹³ Bonnet S. 447.

²⁹⁴ Z. B. Pap. Harris I (Ptah), 20; Pap. Berlin 3048, 38-43, 112 (Verszählung jeweils nach ÄHG 119 u. 143).

Die Liste memphitischer Götter in Abydos

Diese Litanei wurde von H. Kees²⁹⁵ behandelt, daher bringe ich hier nur die Namen des Ptah und einen summarischen Kommentar.

<i>pth</i>	<i>ḡd md.ω n pth ršj jnb.f</i>	Ptah	Worte zu sprechen für Ptah südlich seiner Mauer.
<i>nnw</i>	<i>ḡd md.ω n nnw</i>	Nun	Worte zu sprechen für Nun
<i>hntj tnn.t</i>	<i>ḡd md.ω n hntj tnn.t n pth hntj tnn.t</i>	Erster der Tenenet	Worte zu sprechen zum Ersten der Tenenet, zu Ptah, dem Ersten der Tenenet
<i>ḡd šps</i>	<i>ḡd md.ω n ḡd šps n pth ḡd šps</i>	Der erhabene Djedpfeiler	Worte zu sprechen für den erhabenen Djedpfeiler, zu Ptah, dem erhabenen Djedpfeiler.
<i>jmj-hnt wr</i>	<i>ḡd md.ω n jmj-hnt wr n pth jmj-hntj wr</i>	Der große Imichent	Worte zu sprechen zum großen Imichent, zu Ptah, dem großen Imichent ^(Priestertitel)
<i>hrj bšk.f</i>	<i>ḡd md.ω n hrj bšk.f n pth hrj bšk.f</i>	Der unter seinem Olivenbaum	Worte zu sprechen für den unter seinem Olivenbaum, für Ptah unter seinem Olivenbaum
<i>jmj-hnt dfn.t</i>	<i>ḡd md.ω n hntj mdf.t n pth hnt dfn.t</i>	Der Imichent der Defenet(?)	Worte zu sprechen zum (Imi)chent der Medfet, zu Ptah dem (Imi)chent der Defenet
<i>hntj jšw.wt.f</i>	<i>ḡd md.ω n hntj jšw.wt.f n pth hntj jšw.wt.f</i>	Der an der Spitze seiner Ämter	Worte zu sprechen für den an der Spitze seiner Ämter, für Ptah an der Spitze seiner Ämter
<i>pth</i>	<i>ḡd md.ω n pth m ḡw.wt.f n pth m p.t tš</i>	Ptah	Worte zu sprechen für Ptah in allen seinen Tempeln, für Ptah im Himmel und auf Erden
<i>pth</i>	<i>ḡd md.ω n pth m š.wt.f jmj tš-ršj n pth m š.wt.f jmj tš-mḡw</i>	Ptah	Worte zu sprechen für Ptah an seinen Plätzen, die in Unterägypten sind, für Ptah an seinen Plätzen, die in Oberägypten sind
<i>pth</i>	<i>ḡd md.ω n pth m šh.f nb n pth m ḡḥ.f nb</i>	Ptah	Worte zu sprechen für Ptah in allen seinen Hallen, für Ptah in allen seinen Gräbern
<i>pth</i>	<i>ḡd md.ω n pth m ḡš.wt, ptḡh m bw nb mrr.f²⁹⁶ jm</i>	Ptah	Worte zu sprechen für Ptah in den Fremdländern, für Ptah an jedem Ort, wo er zu sein wünscht.

²⁹⁵ Eine Liste memphitischer Götter im Tempel von Abydos, in: Rec. Trav. 37, 1915, S. 57, Auch in: Kitchen, Ramesside Inscriptions I, 174f (RI Translated I 149ff).

²⁹⁶ *mrr.f* (Kitchen I 174, 13), nicht *f r f* (Kees).

Es folgen 39 andere Götter. Die Liste ist folgendermaßen gegliedert: Jede Gottheit hat eine eigene Kolumne, die in zwei Felder geteilt ist. Oben steht nur der Name oder Titel, unten wird er in eine *gd-mdw*-Formel eingefügt. Im Fall der zwölf „Formen“ des Ptah ist dieser Teil erweitert nach dem Muster „*gd-mdw n NN, n Ptah-NN*“. Eine Überschriftzeile faßt jeweils mehrere Kolumnen und deren Gottheiten zusammen. Die Überschriften nennen verschiedene Orte in Memphis, die Gottheiten werden also kulttopographisch geordnet. Nur die ersten 14, also vor allem die Formen des Ptah, sind offenbar über eine solche einschränkende Lokalisierung erhaben. Die Überschrift ist dort eine Opferformel. Auf acht Titel bzw. synkretistische Verbindungen (was nicht immer klar zu unterscheiden ist) folgt noch viermal einfach „Ptah“, der an verschiedenen, immer weiter ausgedehnten Regionen lokalisiert wird. Dies sind keine „echten“ Titel und auch formal deutlich von den *acht* „Namen“ geschieden. Die Vier ist natürlich ebenfalls eine Zweierpotenz, eine „Stufe“ unter der Acht.

Für die weiteren Texte verweise ich für Details auf die angegebenen Publikationen. Hier gebe ich nur die Namen in Übersetzung wieder, um den Vergleich zu ermöglichen.

Pap. Brooklyn 47.218.50²⁹⁷:

Eine lange Liste von Gottheiten, die jeweils einen eigenen „Abschnitt“ mit ihren diversen Namen haben. Hier der Abschnitt des Ptah: Ptah südl. seiner Mauer, Herr von Anch-Tau
Ptah-Tatenen, hoch an Federn, spitz an Hörnern
Ptah auf dem großen Thron
Ptah, höher auf seinem Thron als die (anderen) Götter
Ptah der Ewige, der Herr der Jahre
Ptah, Herr der Ewigkeit
Ptah-Nun

Sog. „Ritual für Amenophis I.“ (Opferritual des NR)²⁹⁸:

Wie Pap. Brooklyn 47.218.50 eine (nicht ganz so lange) Liste von Gottheiten, mit jeweils einem eigenen Abschnitt mit ihren diversen Namen. Der Abschnitt des Ptah gehört mit acht Namen zu den längsten:

Ptah südlich seiner Mauer
Ptah, Herr der Maat
Ptah, der die Götter leben läßt
Ptah, auf dem großen Sitz
Ptah, der die Götter machte
Ptah, der die Götter herstellte
Ptah, Erster v. Tenenet
Ptah unter seinem Olivenbaum

²⁹⁷ Pap. Brooklyn 47.218.50, III, 20ff; J.-C.Goyon, Confirmation du pouvoir royal ... in: BdE 52, S. 63ff. Korrekter als das *Opferritual des NR* beschrieben von Nikolaus Tacke in seiner Dissertation (m. W. bisher unveröffentlicht - siehe einstweilen in: C. Metzner-Nebelsick [Hrsg.], *Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart*, Rahden 2003, S. 27ff).

²⁹⁸ Pap. Chester Beatty 9.

Pap. Louvre 3176²⁹⁹

Die Litanei ist hier Teil einer längeren Kultanleitung zum Sokarfest. Sie ist *keine* „Götterliste“ mit einem Abschnitt für Ptah, sondern eine „echte“ Namensliste *nur* für Ptah und Sokar. Die Liste bildet eine Einheit: Zwischen Ptah und Sokar sind als „Verbindung“ absichtsvoll zwei Namen des Ptah-Sokar eingefügt, wobei der erste („auf seinem großen Thron“) den ersten Namen des Ptah wiederholt und der zweite (*in der Štꜣj.t*) dem ersten Namen des Sokar entspricht. Ptah wird unter 15 Namen angerufen, zählt man „seinen“ Ptah-Sokar-Namen mit, dann kommt man auf 16 = 2x8:

Ptah mit schönem Gesicht, auf seinem großen Thron,

Ptah-Sokar-Osiris,

Ptah, Erster des Goldhauses,

Ptah, Erster des Weihrauchhauses,

Ptah-Osiris,

Ptah unter seinem Olivenbaum,

Ptah, verklärter als die (anderen) Götter,

Ptah, Herr der Maat.

Ptah, der das Udjatauge bringt,

Ptah auf seinem großen Thron,

Ptah, Erster der Tenenet,

Ptah, der *ꜥd šꜣs*,

Ptah, Größter der Götter,

Ptah in allen seinen Tempeln,

Ptah an jedem Ort, wo sein Ka sein will,

Ptah-Sokar auf seinem großen Thron...

Die Zweierpotenzen³⁰⁰

Die einfach zu bildende Reihe der Zweierpotenzen 1 - 2 - 4 - 8 - 16 etc. war den Ägyptern immer bekannt. „Belege“ wären im Prinzip unnötig, selbst spielende Kinder stoßen irgendwann auf die fortlaufenden Zweierpotenzen. Tatsächlich ist die Reihe aber sogar gut belegt: Sie wird in der ägyptischen Mathematik (wie z. B. im Pap. Rhind) für praktisch alle Operationen benutzt, die über die Addition hinausgehen. Sie stand also jedem Ägypter, der mit Zahlen zu tun hatte, ständig vor Augen. Auch (teils kuriose) Anwendungen in der Praxis lassen sich beobachten³⁰¹.

Die Acht verdankt ihre Bedeutung ihrem Platz in dieser Folge, nämlich als verdoppelte Vier, als die sie ja auch im hermopolitanischen System gedeutet wird. Daher die *acht* Formen des Ptah im DMT und im Amenophis-I.-Ritual. Die Litanei im Pariser Papyrus enthält 16, also 2⁴ oder 2 x 8 Ptahnamen. 32 ist 2⁵ oder 4x8. Auch Die 2 x 2 x 8 = 32 Götter im Ramesseum gehören ins selbe System wie die Acht im DMT und sind nur eine („verstärkte“) Variante zu dieser. 32 steht in den Potenzen zwei „Stufen“ über Acht. Die zwölf Formen in Abydos teilen sich deutlich (auch formal) in *acht* Ptah-NN-Namen und *vier* einfache Ptah-Namen.

Der Grund ist leicht einzusehen: Erst die Zweiheit³⁰², die zwei Seiten jedes Dinges, bildet ein vollständiges Ganzes. Wo immer der Ägypter ein Ganzes ausdrücken will, gebraucht er Zweiheiten: *tꜣꜣj*, *mꜣꜣtj*, *ntj-jwtj*, Horus und Seth, die beiden Neunheiten etc. Er sieht die Dinge dualistisch. Wenn nun eine Liste „alle“ Formen des Ptah enthalten soll, dann zeigt die Zweierpotenz, die *zwei mal zwei* oder gar *zwei mal zwei mal zwei*, die „vollständige Vollständigkeit“ an.

²⁹⁹ P. Barguet, Le Papyrus N. 3176 (S), in: BdE 37, Die Litanei auf S. 10ff

³⁰⁰ Vgl. dazu auch K. Sethe, Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Ägyptern... , Straßburg 1916, S. 31-33.

³⁰¹ So ist die Felderzahl der *mhn* - Spielbretter meist eine Zweierpotenz ± 2, z. B. 31 (32-1), 63 (64-1) oder 126 (128-2).

³⁰² Und nicht die Dreiheit, wie man zuweilen als Erklärung der Götterneunheit liest. Drei steht nur im Schriftsystem und rein graphisch für den Plural. An keiner Stelle steht je gedanklich eine Dreiheit für das vollständige Ganze (außer vielleicht in der „ramessid. Reichstriade“, doch ist diese einfach durch die drei großen religiösen Zentren bestimmt).

Litaneien „mit der Namensliste“ - die übliche Tradition für memphitische Götter

Obwohl die Listen ganz offensichtlich verwandt sind, unterscheiden sie sich in der Fragestellung:

Während die Ramesseumsliste die Person des Ptah in allen ihren Aspekten im Auge hat („Ptah opfern in allen seinen Namen“) und damit auch dem DMT und Pap. Louvre 3176 nahesteht, will die Abydosliste Memphis mit allen seinen Göttern erfassen, wozu freilich - vor allen anderen Göttern - Ptah in mehreren Formen gehört. Das Amenophisritual und der Brooklyner Text enthalten längere Listen „aller“ Götter.

Trotz dieses unterschiedlichen Ansatzes läßt sich erkennen, daß es eine Tradition gab, in der die „Formen“ des Ptah tabellarisch aufgelistet wurden. Mit „Formen“ übersetze ich das ägyptische *hpr.w*, wie das DMT in der Überschrift zu diesem Teil sagt. Die Ramesseumsliste faßt die „Formen“ als „Namen“ auf, gemeint ist aber grosso modo das gleiche:

Konstruktionen vom Typ „Ptah + Epitheton“.

Das „Epitheton“ kann ein einfacher Titel sein, ein Gottesname in synkretistischer Verbindung, eine Lokalisation oder eine freie adjektivale Beschreibung. Alle sechs Listen enthalten mehrere oder alle dieser Optionen. Tatsächlich entsprechen auch sonst die verschiedenen „Erscheinungsformen“ eines Gottes seinen verschiedenen Namen. Das wohl bekannteste Beispiel ist der ramessidische „Weltgott“³⁰³, wo für die „Formen“ meist das Paradigma der Bas gebraucht wird. Ein anderes wichtiges Beispiel ist die Sonnenlitanei, in der in einer kanonischen Liste ausdrücklich die „Namen“ des Re aufgeführt sind.

Die oben aufgeführten Listen des Ptah sind unterschiedlich lang und enthalten verschiedene Namen bzw. Formen. Einige Namen sind jedoch allen Listen gemeinsam:

DMT	Ramesseum	Abydos	P. Brooklyn	Amenophis I	Louvre 3176
1 <i>pth wr</i>					
2 Nun + 3 Naunet	1 Nun 2 südl. s. Mauer	1 südl. s. Mauer ↓↑ 2 Nun	1 südl. s. Mauer	1 südl. s. Mauer	6 unterm Olivenbaum ↓
4 auf großem Thron	5 auf großem Thron		3 auf großem Thron 4 höher auf Thron	4 auf großem Thron	10 auf gros- sem Thron
	10 1. v. Tenenet	3 1. v. Tenenet		7 1. v. Tenenet	11 1. v. Tenenet
	11 <i>ꜥꜥ šꜥꜥ</i>	4 <i>ꜥꜥ šꜥꜥ</i>			12 <i>ꜥꜥ šꜥꜥ</i>
		5 Groß-Imichent			
	15 unterm Olivenbaum	6 unterm Olivenbaum		8 unterm Olivenbaum	↑

Diese gemeinsamen Namen sind nicht einfach nur die wichtigsten Titel des Ptah, die in allen Listen vorkommen „müssen“. Vielmehr haben sie offenbar eine feste Reihenfolge, und es gibt Gruppen, die zusammengehören:

„südlich seiner Mauer“ und „Nun“, dazu vielleicht auch „auf dem großen Thron“; eine zweite Gruppe ist „Erster v. Tenenet“ und „*ꜥꜥ šꜥꜥ*“, hier steht oft „auf dem großen Thron“ an erster Stelle. Die Listen sind nicht direkt parallel, aber es gibt doch offensichtlich eine Tradition, aus der sie alle erwachsen sind - eine Tradition von „Namenslisten“ des Ptah, die sich leider nicht mehr im Detail zurückverfolgen läßt. Offenbar hatten diese Namenslisten sich bereits auseinander entwickelt, doch ebenso klar gibt es Konventionen, die auf gemeinsame Quelle(n) und/oder gegenseitigen Einfluß schließen lassen.

³⁰³ J. Assmann, Re u Amun, OBO 51, Freiburg Schweiz (besonders S. 203ff).

Wenn es eine solche Tradition gab, dann ist auch die Funktion der „Namensliste“ im DMT klar. Es handelt sich um eine übliche Form, Ptah zu ehren. Die Intention des „Autors“ war ganz klar der Ruhm von Ptah und seiner Stadt Memphis. Zu diesem Zweck fügt er, wie man es auch sonst beobachten kann³⁰⁴, einen strukturierten, „lyrischen“³⁰⁵ Text in die narrative Prosa ein. Möglicherweise hat er sich für die Namensliste und gegen eine gängigere hymnische Form entschieden, weil sie typisch für Ptah (und nicht für andere Götter) ist. Natürlich kann im zerstörten Teil auch noch ein Hymnus o. ä. gestanden haben.

Warum aber steht die Liste gerade an dieser Stelle? Anhänger der Leserichtung von links nach rechts haben es hier leicht: Da die vorhergehende Kol. 17 bis auf wenige Zeichen am Anfang zerstört ist, kann man einfach annehmen, daß an ihrem Ende eine geeignete Einleitung für die Liste stand. Beweisbar ist dies freilich nicht.

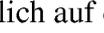
Dagegen liegt in der Richtung von rechts nach links folgender Erzählfaden recht klar auf der Hand: Osiris wurde aus dem Wasser gezogen und bestattet. Zur Beerdigung kamen die Götter *mit ihren Kas*. Ptah machte für sie Kultbilder (Ka-Statuen) und schuf zu deren Versorgung die Weltordnung in der Form der Kulttopographie. Der Herr der Künste ist zuständig für die Fertigung der Kultbilder, für die Einrichtung der Tempel³⁰⁶ etc., sowohl beim aktuellen Anlaß eines realen Tempelbaus, als auch beim *ersten Mal* bei der Einrichtung des Kultbetriebs an sich.

Dieses Motiv wird hier mit der „großen Tradition“, der heliopolitanischen Folge Atum-Neunheit-Osiris → Horus verknüpft.

Die geschichtlich reale Götter-Welt-Konstellation - nämlich der Kult - wird zu dem Zeitpunkt eingerichtet, an den ihre Einrichtung logisch gehört:

Als mit dem Tod des Osiris die auf Erden herrschenden Götterdynastien enden und das irdische (Horus-) Königtum beginnt. In denselben mythischen Zeitraum fällt auch die Aufteilung des Landes zwischen Horus und Seth. Im zerstörten Bereich sind entsprechende Elemente zu erwarten, etwa der bekannte Prozeß.

Im erhaltenen linken Bereich wird Memphis hervorgehoben, Ptah selbst tritt nur am Rande auf. Die Zäsur nach der Fertigstellung der Weltordnung durch Ptah ist daher der gegebene Ort, hier einen „lyrischen“ Text zu Ptahs Ruhm einzufügen.

Der „Autor“ hat eine ideale Überleitung geschaffen, indem er in der „Erklärung“ zur ersten Form des Ptah „Ptah der Große, Herz und Zunge [aller] Dinge “ deutlich auf die vorhergehende Erzählung anspielt. Ptah wirkt in Abschnitt 8 (Kol. 11, vgl. S. 76f) in allen Lebewesen durch Herz und Zunge. Dies läßt sich ohne weiteres verkürzen zu „Ptah, Herz und Zunge aller Dinge“ (*h.t* auch Lebewesen, vgl. S. 53). Der Bezug ist offensichtlich. Freilich wäre auch in der Gegenrichtung eine Überleitung möglich, wenn etwa der letzte Name der Liste von Herz und Zunge spricht und der folgende Fließtext das Thema aufgreift. Genau dies ist aber nicht der Fall. Von links nach rechts gelesen steht ³⁰⁷ *pth wr* - Herz und Zunge [aller] Dinge ziemlich in der Mitte (an 4. Stelle)³⁰⁸.

³⁰⁴ Vor allem in literarischen Texten, die als fortlaufend erzählte Prosatexte dem Großteil des DMT formal am nächsten stehen. So etwa die Königseulogien im Sinuhe oder das Lied der Isis am Ende von *Horus und Seth*.

³⁰⁵ Zum Lyrikbegriff vgl. S. 84.

³⁰⁶ z. B. Breasted, *Ancient Records* I, § 403.

³⁰⁷ Die nebeneinander stehenden Nun und Naunet belegen, daß erst alle oberen und dann alle unteren Namen gelesen werden müssen (ob nun jeweils von rechts nach links oder umgekehrt). Aber selbst wenn man kolumnenweise liest, steht „Herz & Zunge der Dinge“ nur an *zweit*letzter Stelle.

³⁰⁸ Die Stelle ist somit ein weiteres Indiz für die Leserichtung von rechts nach links.

Der mittlere Bereich des DMT - Der Mühlstein (Kol.n 17 - 41)

„Aber gerade dieser kostbare harte Stein hat ihm zum Verderben gereicht; spätere Bewohner von Memphis haben in dem Blocke eine vorzügliche Unterlage für eine Mühle gesehen...“

(Erman S. 918)

Über den Erhaltungszustand des DMT ist auf S. 11 alles Wesentliche gesagt. Im Mittelteil sind nur vereinzelte Spuren erhalten, die in diesem Kapitel besprochen werden sollen. Im Original enthielt dieser große Bereich wohl mehrere differenzierte Textteile. So ist zu Anfang und Ende der Text scheinbar ohne (erhaltene) Unterteilung fortlaufend geschrieben, während sich in der Mitte eindeutig Passagen in „dramatischer“ Form erkennen lassen.

Die durch die Mühle abgeriebene Fläche ist naturgemäß ziemlich genau kreisförmig und der zerstörte Bereich jeder Kol. wird daher nach den Rändern hin sukzessive schmaler.

Dennoch kann man mit einiger Berechtigung eine Grenze ziehen zwischen Kolumnen, die sich inhaltlich noch gut einordnen lassen, und solchen, die so gut wie verloren sind. Diese Grenze liegt im rechten Bereich nach der Tabelle mit den acht Formen des Ptah (also zwischen Kol. 16 und 17), links etwa zwischen Kol. 43 und 44.

Rechter Teil (Kol.n 17 - 19) - Spuren

In den drei Kolumnen, die unmittelbar auf die Namensliste folgen, sind noch jeweils einige Zeichen ganz oben erhalten.

Kol. 17: *mj kdj.f* ■■■ ...

in seiner Gestalt ■■■ ...

Kol. 18: *dmg*³⁰⁹ ■■■ ...

vereint ■■■ ...

Kol. 19: *wr ʕ, nb jmj* ■■■ ...

groß und gewaltig, Herr in (?) ■■■ ...

Die Stellen sind zu kurz, um einen sinnvollen Kontext zu erschließen.

Kol. 17 kann direkt an das Vorhergehende anschließen:

„Ptah in der Gestalt der Götter - Namensliste - in seiner Art...“.

Oder aber sie setzt die Kol. 18 (unten) fort. In diesem Fall müßte man bei der Leserichtung von rechts nach links wieder eine durch Abschreiben „verschobene“ Kolumne annehmen (wie in den Kol.n 4 - 9³¹⁰). Da die Kol.n 17 - 19 offenbar ein fortlaufender Text sind (jedenfalls lassen sich keine besonderen Gliederungselemente erkennen), ist eine solche Verschiebung hier ebenso wahrscheinlich wie dort.

Das (seltene³¹¹) *wr ʕ* in Kol. 19 ist sicher nicht zu trennen von der gleichen Phrase in Kol. 12 und meint wohl, ebenso wie dort, Ptah selbst. Dies muß jedoch nicht heißen, daß hier die gleichen theologischen Themen wie in Kol. 12 behandelt werden, wie Erman und Sethe glaubten³¹².

³⁰⁹ Auf dem Photo nicht zu erkennen (ergänzt nach Sethe, S. 46).

³¹⁰ Vgl. S. 32.

³¹¹ „Normal“ ist *ʕ wr* - „sehr groß“. Für *wr ʕ* kenne ich keinen Beleg außerhalb des DMT.

³¹² Erman, S. 936; Sethe, S. 46 (Mitte).

In der Mitte des zerstörten Bereichs, rund um das zentrale Zapfenloch, das einst die Achse des oberen Mühlsteins hielt, sind noch einige Zeichen erhalten - Mühlsteine nutzen sich gewöhnlich am Rand stärker ab³¹³. Innerhalb dieses Bereichs lassen sich zwei ursprüngliche „Kapitel“ unterscheiden: Rechts (Kol.n 27 - 28) ein nicht weiter gegliederter, wohl narrativer Fließtext, links (Kol.n 29 - 39) stark formalisierte und schon im „Layout“ gegliederte *Göttergespräche*.

Mittlerer Teil / rechts - Spuren

(In Kol.n 25 und 26 sind noch Spuren von waagerechten Zeichen zu erkennen, etwa auf der Höhe des oberen Randes des Zapfenlochs, die jedoch keine Lesung mehr erlauben).

Kol. 27 ...  3 n  d  (Loch) ω3d d^rm  ...

...  XX (Loch) Malachit und Elektron  ...

Kol. 28 ...  hω.t-jtjj, b(ω) pn (Loch)  ...

...  Die „Königsburg“, dieser Ort (Loch)  ...

Der Bereich von Kol. 17 bis 28 dürfte wohl einen einzigen Textabschnitt mit einem durchgehenden narrativen Text bilden. Jedenfalls haben Anfang und Ende diese Form und der Platz dazwischen ist für *drei* Abschnitte recht knapp (zwingend ist dies freilich nicht).

Dieser Text steht in der Handlungsfolge nach dem Begräbnis des Osiris (und der darauf folgenden Weltordnung durch Ptah) und vor der Aufteilung des Erbes unter Horus und Seth. Die Frage, was in dieser (doch wohl nicht allzu langen) Zeit geschah, läßt sich aufgrund der gegebenen Quellenlage nicht beantworten. Es besteht aber kein Zweifel, daß der Tod eines Königs *mehr* Folgen nach sich zieht als das Begräbnis und die Erbschaftsfrage.

Die „Königsburg“ ist schon in Kol. 1 genannt, offenbar handelt es sich um Memphis (bzw. um einen Platz in oder bei Memphis).

Am Ende des verlorenen Teils (oder auch schon früher) wird die Handlung wieder nach Memphis verlegt, nachdem der Schauplatz während der „Schöpfungsgeschichte“ auf die „ganze Welt“ erweitert worden war. Die nun folgenden *Göttergespräche* stehen in direkter Verbindung mit dem links erhaltenen Bereich, der sicher in Memphis spielt, und sind wahrscheinlich ebenfalls schon dort angesiedelt.

Mittlerer Teil / links - Göttergespräche

Die *Göttergespräche* im mittleren Bereich sind, ebenso wie diejenigen im besser erhaltenen Teil links, streng gegliedert. Jeder Satz in wörtlicher Rede wird eingeleitet durch

XX YY *dd md.ω* - „XX spricht (Worte) zu YY“,

wobei der Name des angesprochenen YY gegen die Schriftrichtung gestellt ist, so daß sich die Gesprächspartner graphisch gegenüber stehen. Jeder dieser Sätze bildet eine eigene formale Einheit, die dadurch hervorgehoben wird, daß sie in einem eigenen *Textfeld* steht. Diese Textfelder werden durch Querteilung der Kolumnen gewonnen (so daß mehrere kurze Kolumnen entstehen).

Dieses Schema wird in genau der gleichen Form im *Dramatischen Ramesseumpapyrus* verwendet und daher³¹⁴ werden die *Göttergespräche* im DMT gern als „dramatische Texte“ bezeichnet. Hier muß zunächst einmal der Begriff des „Dramatischen Textes“ definiert werden.

³¹³ Vgl. www.senfmuehle.de (Stand: August 2002).

³¹⁴ Auch Erman (S. 924) hat den *Göttergesprächen* schon „eine Art dramatischer Form“ attestiert, ohne den *Dramatischen Ramesseumpapyrus* zu kennen - doch meinte er damit nur die formale Ähnlichkeit: Wie im Drama sind nur die wörtlichen Reden ausformuliert, Sprecherangaben und Szenenanweisungen sind stark abgekürzt und formalisiert. Nur sehr vorsichtig zeigt Erman in einer Fußnote die Möglichkeit auf, daß der Text vielleicht ein wirkliches (zur Aufführung bestimmtes) „Drama“ gewesen sein könnte (S. 928, Anm. 2).

Dramatische Texte

Im strengen Sinn ist ein Drama ein zur szenischen Aufführung bestimmter Text, schon die Etymologie von *δραμα* - „Handlung, Aktion“ verweist auf die Performanz. Der Dramentext kann sich dabei zumeist auf die Dialoge beschränken - der Fortlauf der „Geschichte“ erschließt sich dem Zuschauer aus dem Zusammenspiel von Performanz und Dialog. So ergibt sich pragmatisch eine Textform, die nur die Dialoge wiedergibt, denen die Sprecherangaben in einer ungrammatisch „abgekürzten“ Form zugefügt werden. Im griechischen, und in dessen Folge im ganzen abendländischen Drama, besteht die Sprecherangabe lediglich aus dem Namen. Offenbar aus ähnlichen pragmatischen Gründen gibt es im Ägyptischen für dramatische Texte eine Sonderform, die die Sprecher in der Formel „A - B - *ḡd-md.ω*“ wiedergibt (während es grammatisch richtig „*ḡd A n B*“ oder ähnlich heißen müßte). Da das „Drama“ in der griechischen Literaturtheorie - neben Epik und Lyrik - eine der übergreifenden Hauptgattungen ist, werden darunter auch andere Texte gefaßt, die gleich oder ähnlich aufgebaut, aber nicht zwingend zur Aufführung bestimmt sind.

Hier soll nun nicht versucht werden, eine „Dramentheorie“ zu erarbeiten oder verbindlich zu definieren, wie weit der Begriff des „dramatischen Textes“ zu fassen sei. Wir müssen jedoch aus rein praktischen Gründen bestimmen, was hier gemeint sein soll, wenn von „dramatischen Texten“ die Rede ist.

Folgende Fälle sind im Ägyptischen zu unterscheiden:

- Texte, die sicher zur Aufführung bestimmt waren, wie der Dramatische Ramesseumpapyrus. Den Dialogen sind dort umfangreichen Szenenbeschreibungen beigefügt, mit Angabe der auftretenden realen Personen sowie der von diesen dargestellten Götter und „mythischen“ Handlungen.
- Texte der gleichen Form, die als Dialogsequenz fest in einen narrativen Rahmen eingebunden sind, und daher in der überlieferten Fassung sicher nicht zur Aufführung bestimmt waren (obwohl es sich natürlich um Ausszüge handeln kann, die ursprünglich aus „Aufführungstexten“ stammen). Beispiele wären das DMT und das Nutbuch³¹⁵.
- Dramatischer Ramessempap., DMT und Nutbuch sind die *einzig* bekannten Texte in der hier besprochenen „dramatischen“ Form. Daneben gibt es Texte *anderer* Form, die ganz klar (in anderen Fällen zumindest wahrscheinlich) ursprünglich zur Aufführung oder zum rollenverteilten Vortrag bestimmt waren (so der Horusmythos von Edfu oder die Opfersprüche der Pyramiden).

Letztere können hier vernachlässigt werden, da es um die „dramatischen“ Passagen „A-B-*ḡd-md.ω*“ im DMT geht.

Das DMT gehört zur zweiten Variante. Die fraglichen Passagen sind sicher „dramatisch“ in dem Sinne, daß sie nicht *narrativ* sind wie der umgebende Haupttext, sondern reine Dialoge mit den typisch „dramatischen“ formelhaften Sprecherangaben. Im strengen Sinn dramatisch, also zur Aufführung bestimmt, waren sie in der vorliegenden Form wohl kaum. Es ist dann zu fragen, wie sie in den narrativen Kontext des DMT geraten sind. Erman nimmt an, daß diese Teile aus einem älteren „dramatischen“ Text stammen (wobei er mit „dramatisch“ nicht zwingend eine Performanz, sondern nur die Textform meint), und daß der narrative Text nur einen „Kommentar“ dazu bildet. In dieser extremen Form geht Ermans These sicher zu weit. Der narrative Haupttext des DMT läßt sich nicht auf eine Abhängigkeit von den „dramatischen“ Teilen reduzieren. Es ist aber gemäß den ägyptischen Gepflogenheiten sehr plausibel, daß bei der Komposition des DMT die Dialoge einem altheiligen „dramatischen“ Text entnommen wurden.

Die andere Möglichkeit wäre, daß längere Götterdialoge, auch innerhalb eines narrativen Textes, im Schema der „dramatischen Texte“ neu geschrieben wurden, das sich ja für Dialoge besonders eignet, ohne daß dabei noch an eine Aufführungssituation gedacht war (ähnlich wie etwa die Platonischen Dialoge aus der narrativ erzählten Rahmenhandlung bei Beginn des Gesprächs in eine „abgekürzte“ Dialogform fallen, in der die Sprecher nur mit Namen angegeben sind und die formal den griechischen *Dramentexten* grosso modo entspricht).

³¹⁵ In letzterem stehen sich die Gesprächspartner in der A-B-*ḡd-md.ω*-Formel nicht gegenüber.

Die meiste Zeit über - Kol.n 29 - 36, vielleicht auch noch 38 und 39 - spricht Isis zu Horus und Seth. In der Leserichtung von links nach rechts ist dies nicht ganz schlüssig: Es läßt sich kaum denken, was diese drei Götter *nach* dem Urteil und der Beilegung ihres Streitfalles noch zu besprechen haben. Jedenfalls ist ein solches (offenbar langes) „nachträgliches“ Gespräch in den verschiedenen gängigen Fassungen dieses Mythenkreises sonst nicht überliefert.

Von rechts nach links gelesen, fügt sich das „Göttergespräch“ dagegen gut in die Handlungsfolge: *Nach* Tod und Begräbnis des Osiris und *vor* der letztlich friedlichen Aufteilung der Kompetenzen liegt eine wichtige Episode, die jeder Eingeweihte an dieser Stelle erwarten muß:

Der ausgedehnte *Rechtsstreit zwischen Horus und Seth*.

Unsere wichtigste³¹⁹ erhaltene Quelle zu diesem Thema ist bekanntlich der Papyrus Chester Beatty I. Auch dort wird im Prozeß viel - und meist recht fruchtlos - *geredet*. Auch dort spielt Isis eine sehr aktive Rolle - sie spricht etwa so viel wie Seth (und bei weitem mehr als Horus). Sie ist eindeutig auf Horus' Seite und tritt für dessen Sache aktiv und zuweilen mit physischer Gewalt ein. Dennoch hat sie auch ein Herz für ihren Bruder Seth (was sie den Kopf kostet). Die versöhnliche Mahnung „Seid friedlich unter euch!“ (wie in Kol. 35) ist ihr durchaus zuzutrauen. In denselben Kontext gehört auch die Versprechung „So werden eure Tränen getrocknet“ und der Appell „Euer Leben war angenehm, bis...“, die die Hoffnung auf eine Einigung durchblicken lassen.

Wie Sethe³²⁰ bemerkt, sind *ndm-ꜥnh* und *ꜥh-rmj.t* zwei Namen des Ptah, die offenbar als zusammengehörend betrachtet wurden. Das muß nicht bedeuten, daß Ptah hier aktiv die Tränen von Horus und Seth trocknet. Jedenfalls wäre diese Rolle für ihn doch sehr erklärungsbedürftig. Wahrscheinlich wurde er lediglich irgendwo im zerstörten Kontext unter diesen Titeln genannt und Isis bezieht sich in einem Wortspiel darauf. Ptah spielt auch im Pap. Beatty I eine, allerdings geringe, Rolle. Im Göttergericht im DMT tritt er sicher stärker in den Vordergrund.

Kol. 37b unterbricht die formalisierten „Göttergespräche“ durch eine Handlung: Irgend etwas wird gebracht und Isis spielt eine Rolle dabei. Wenn wir *jn.j.t* als Pseudopartizip lesen, hat sie selbst etwas gebracht. Wahrscheinlicher handelt es sich aber um einen Infinitiv, und Isis hat das Bringen veranlaßt o. ä. Wenn man die geringen Spuren über *js.t* mit Sethe zu Δ emendiert, ist sogar klar zu lesen: „Isis ließ XX bringen“³²¹. Dies paßt gut zur hier vorgetragenen Interpretation, denn die Gerichtsverhandlung zwischen Horus und Seth, wie wir sie aus Beatty I oder Plutarch kennen, ist - neben umfänglichen Diskussionen - durch zahlreiche aktive Handlungen bestimmt. Auch und gerade Isis tut sich durch Aktivität hervor. Es ist abwegig, hier einen eigenen, zwischengeschobenen Abschnitt von einer einzigen Kolumne anzunehmen (eine „kurze Erzählung“ nach Sethe, S. 43f). Danach folgen (wie in diesem Zusammenhang zu erwarten) in zwei Kol.n weitere Gespräche. Ob wieder Isis oder nun ein anderer Gott spricht, läßt sich nicht mehr feststellen.

³¹⁹ Für eine große Menge weiterer Belege vgl. J. Griffiths, *The Conflict of Horus and Seth*, Liverpool 1960, S. 54 - 84.

³²⁰ A. a. O., S. 44f; nach Kees. Vgl. dazu auch Fayumbuch Vers 1083 (nach Beinlich), wo *wr-jmꜥh.t*, *ndm-ꜥnh*, *ib-rm.wt* u. *htp-jꜥd* unter den Bewohnern des „fayumischen Memphis“ aufgezählt werden (Hinweis von J. Quack).

³²¹ Sethe vermutet davor noch ein *hpr n*. Der Satz wäre dann eine typische „mythische Deutung einer Kulthandlung“, wie einmal im DMT (Kol. 49c, vgl. S. 118ff) und gängig im Dramatischen Ramesseumpapyrus. In solchen Fällen steht aber nach dem *hpr n* stets die Kulthandlung, *danach* erst wird die götterweltliche Handlung (hier Isis) mit *pw* zugeordnet. An dieser Stelle kann also keine solche Konstruktion gestanden haben. Auch inhaltlich würde eine „sakramentale Ausdeutung“ die fortlaufend erzählte, götterweltliche Handlung störend unterbrechen.

Linker Teil (Kol.n 40 - 42 oben) - die Königsburg

- Kol. 40 *gbb ḡḥwtj(?) ḡḡ [md.ω]* ... - Geb spricht zu Thot(?) ...
 Kol. 41 *n kd ḥwt-jtjj* ... - zum Bau der „Königsburg“ ...
 Kol. 42 *ḥwt-jtjj m ḡs m[ḥtj]* ... - die Königsburg auf der [No]rdseite ...

Der Vogel, der Geb in Kol. 40 gegenübersteht, läßt sich nicht sicher einordnen. Auf den ersten Blick sieht er aus wie ein *bʒ* - Storch. Die Brustfeder ist anscheinend zu erkennen, doch kann es sich dabei auch um eine Zerstörung oder einen Fehler im Stein handeln. In diesem Fall sähe das Tier am ehesten einem Ibis ähnlich. „Geb spricht zu Thot“ ist inhaltlich natürlich sinnvoller als „Geb spricht zu ‚bʒ...‘“. Die für Thot typische Standarte fehlt, doch kann sie auch verloren gegangen sein - der Bereich liegt gerade noch innerhalb des Abriebs des Mühlsteins. Der Platz zwischen dem Vogel und den Resten der *ḡ*-Schlange würde für die Standarte genau passen. Geb und Thot haben wichtige Rollen im „Göttergericht“, Geb als Richter (so ausdrücklich im DMT), Thot als Schreiber (so oft im Pap. Beatty I und anderen Quellen).

Zu Lesung und Übersetzung der Zeichengruppe mit *ḥwt-jtjj* - „Königsburg“ vgl. die vorbildliche Untersuchung von Sethe, S. 41f.

Der „Bau“ der Königsburg in Kol. 41 befremdet, da dieses Gebäude (*ḥwt-jtjj*) auch in den Kol.n 1, 28 und 42 erwähnt wird, also in beiden Leserichtungen auch *vor* seinem Bau. Eine mögliche Lösung hat Sethe³²² (mit Bezug auf Kol. 42_{alt 22}) gegeben:

„Wahrscheinlicher³²³ ist aber doch wohl, daß vorher bei der Einbringung der Leiche des Osiris nur von dem Orte die Rede war, wo hernach die Burg stand, die die Erzählung dann an unserer Stelle vermutlich um die Ruhestätte des Osiris erbaut werden ließ“.

Dies läßt sich so von den Kol.n 1 / 28 ebenso wie von Kol. 42 sagen. Kol.n 41 und 42 liegen nun aber direkt benachbart und die beiden dicht aufeinanderfolgenden Nennungen der „Königsburg“ dürfen sicher nicht voneinander getrennt werden. Es ist äußerst unwahrscheinlich, daß hier einmal der Ort und einmal das Gebäude gemeint ist. Viel eher könnte in Kol. 1 (und 28) vom „Ort“ die Rede sein, wenn man *ḥwt-jtjj* überhaupt als reines Toponym akzeptieren will (noch vor dem Bau der Burg!).

Es ist aber keineswegs sicher, daß an der „Königsburg“ in Kol. 41 tatsächlich gebaut wird. Man muß bedenken, daß sich die Handlung noch immer im Kontext des Göttergerichts befindet, das weitgehend von *Gesprächen* beherrscht wird. Viel eher, als daß die Götter während oder kurz nach der Gerichtsverhandlung die „Königsburg“ bauen, bauen lassen oder wiederaufbauen, wird doch, die Burg, als Begräbnisort des Osiris, irgendwann auch zum Gegenstand der Diskussion. Der „Bau der Königsburg“ ist hier also wohl Teil einer wörtlichen Rede. Was die Götter über ihren Bau zu sagen haben, ist leider verloren, aber natürlich wird dieser Tagesordnungspunkt hier eingefügt, um nochmals auf die Bedeutung von Memphis hinzuweisen.

Mir scheint der zweite Lösungsansatz näher liegend, doch letztlich läßt sich aufgrund der Lücken hier nichts beweisen oder widerlegen. Welche Theorie man auch bevorzugt, die Stelle läßt sich ohne größere Probleme in den Zusammenhang einfügen.

³²² S. 42.

³²³ Vorher erwähnt Sethe noch die Möglichkeit, *kd* mit „wiederaufbauen“ zu übersetzen, was ich aber, wie offenbar auch schon er selbst, für ziemlich abwegig halte. Obwohl der große zerstörte Bereich natürlich Spekulationen in alle Richtungen erlaubt, läßt sich doch kaum ein sinnvoller Kontext denken, in dem der Wiederaufbau der „Königsburg“ notwendig wäre.

Der ertrunkene Osiris (Kol.n 43 - 46c)

der Tragödie zweiter Teil

Kol. 45 ist eine klare Parallele zu Kol. 3. Zwar ist in 45 der mittlere Teil zerstört (über die Hälfte des Textes), doch die erhaltenen Teile gleichen sich fast wörtlich. So einfach, wie es auf den ersten Blick scheint, liegt der Fall jedoch nicht. Teile, die in Kol. 3 in der Mitte stehen, finden sich hier in der rechten *und* der linken Nachbarkolumne.

K. 46c	K. 45	K. 44	K. 43	K. 3
	<i>n</i>	<i>ḥrw</i>	<i>ʒś.t nb.t-ḥw.t</i>	<i>n wnt</i>
	<i>mḥ.n.ωśjr</i>	<i>ʒś.t nb.t-ḥw.t</i>	<i>ωśjr</i>	<i>ωśjr</i>
	<i>ḥr mw.f</i>	<i>ḡd md.ω</i>	<i>ḡd md.ω</i>	<i>mḥ.f</i>
	<i>mʒʒ.tw</i>	<i>js</i>	<i>jj.n.n</i>	<i>ḥr mw.f.</i>
	<i>ʒś.t</i>	<i>nḡr</i>	<i>jtj.n kw</i>	<i>mʒʒ(ḳ)t</i>
	<i>[nb.t-ḥw.t]</i>	<i>jm</i>	▨	<i>ʒś.t</i>
	▨	▨	▨	<i>nb.t-ḥw.t</i>
	▨	▨	▨	<i>ptr.śn św</i>
	↓	↓	↓	<i>mḥ.śn</i>
				<i>jm.f</i>
				<i>ωḡ ḥrw</i>
↓		↓		<i>n</i>
▨	↓	▨	↓	<i>ʒś.t</i>
▨	▨	▨	▨	<i>nb.t-ḥw.t</i>
▨	▨	▨	▨	<i>m ḡd j</i>
<i>[ḡd ḥrw n?]³²⁴</i>	▨	▨	▨	<i>nḡr.śn</i>
<i>ʒś.t nb.t-ḥw.t</i>	▨	<i>[ś]pr.śn</i>	▨	<i>m ωśjr</i>
<i>m</i>	<i>sn</i>	<i>św</i>	▨	<i>ḥw.j.sn</i>
<i>ḡdj!</i>	<i>mḥ.f</i>	<i>r</i>	<i>m</i>	<i>mḥ.f</i>

NB! Die Trennstriche, die in Breasteds Faksimile die Kol.n 43 und 44 (alt 20 u. 21) in jeweils zwei „Halbkolumnen“ teilen (20a, 20b, 21a und 21b) sind im Original *nicht vorhanden*, sondern wurden von Breasted emendiert.

Es gibt keinen Hinweis auf eine geteilte Kolumne 43, 44 oder 45 außer Breasteds Rekonstruktion. Er ergänzt eine Trennlinie in 43 und 44 aufgrund der angenommenen Regel, daß „Göttergespräche“, wie in Kol.n 46-51a, immer in geteilten Kolumnen stehen müßten, was sich aber nicht wirklich begründen läßt und was Breasted selbst auch nur als Vorschlag auffaßt³²⁵.

Kol. 44 ist doch wohl *nicht* geteilt, da *śpr.sn św* bald auf den Befehl von Horus folgen muß (wie in Kol. 3). Und selbst wenn Kol. 43 geteilt wäre, so würde man (bei Leserichtung von rechts nach links) doch erwarten, daß die durchgehende Kol. 44 an den *oberen* Teil von Kol. 43 anschließt.

Dennoch haben alle anderen Bearbeiter die Teilung als Tatsache angenommen und ihre Untersuchung darauf begründet.

³²⁴ Die (scheinbare) Reihenfolge Nephtys - Isis erklärt sich aus dem Umstand, daß sich beide Namen „gegenüber“ stehen, etwa so wie in Kol.n 43 u. 44.

³²⁵ Breasted, S. 42, Anm. 1.

Junker³²⁶ übersetzt die Stelle:

„46c... (Nephtys und Isis ohne Verzug).

45 Denn Osiris war auf seinem Wasser ertrunken.

Isis und Nephtys schauten aus, erblickten ihn und entsetzten sich über ihn. Horus aber befahl Isis und Nephtys ohne Verzug, daß sie Osiris packen und verhüten sollten, daß er versinke.

44a Horus spricht zu Isis und Nephtys:

‘Eilt, faßt [ihn]!’ | [Osiris] |

43a Isis und Nephtys sprechen zu Osiris:

‘Wir kommen, wir nehmen dich!’ | [Osiris] |

2 Sie wandten den Kopf zur rechten Zeit, [faßten ihn und zogen ihn aus dem Wasser].

44b u. 2 So brachten sie ihn ans Land.”

Junker ordnet die einzelnen Textfelder also an wie rechts gezeigt³²⁷:

Eine so planlose Anordnung, mal in ganzen, mal in halben Kolumnen, vor und sogar **zurück** springend, darf man wohl mit gutem Recht

verwerfen. Auch für Junker dürfte dies nur eine Notlösung gewesen sein, um einen halbwegs plausiblen Inhalt zu finden. *Aber weder so noch anders kann eine echte Parallele zu Kol. 3 erreicht werden:*

jst nb.t-ḥwt m dd.wj und *qr* - „(Osiris) packen”, die in Kol. 3 direkt nacheinander (und zwischen dem ersten und zweiten *mḥ.f*) stehen, sind nun einmal in Kol.n 46c - 44 auf zwei Seiten *außerhalb* des Hauptstückes verteilt.

Man kommt nicht um die Schlußfolgerung herum, daß zwar in den Kol.n 2 / 3 und 44 - 46c die gleichen Ereignisse beschrieben werden, und daß für bestimmte Punkte dieser Ereignisse fest gefügte Phrasen existierten, daß aber die beiden Stellen - unter diesen Voraussetzungen - unabhängig voneinander komponiert wurden. Dies dürfte auf zwei unterschiedliche Vertextungsfunktionen in zwei unterschiedlichen Kontexten zurückzuführen sein. Überhaupt ist dies die einzig sinnvolle Erklärung, warum Osiris’ nasser Tod im DMT zweimal berichtet wird. Die Erzählung muß an beiden Stellen eine sinnvolle Funktion im Rahmen des Kontextes haben.

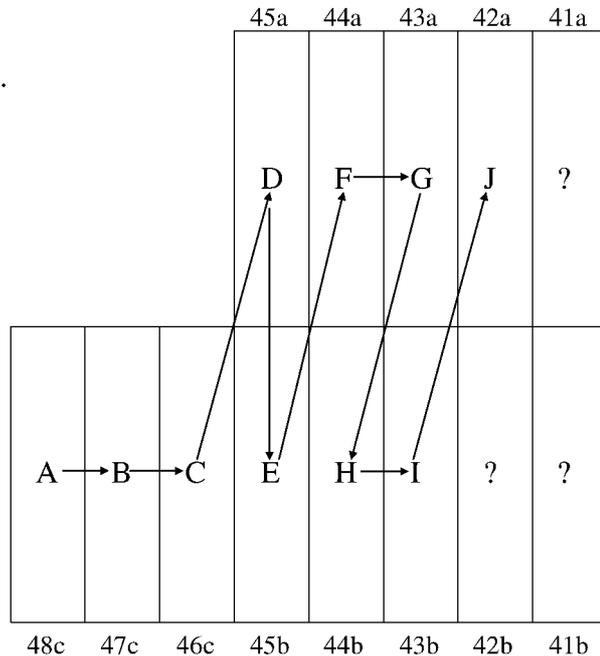
In Kol.n 2/3 findet sie sich an ihrer natürlichen Stelle im Handlungsverlauf, nämlich am Beginn: Osiris wurde in Memphis begraben, *weil er dort angeschwemmt worden war*, er kam in die Unterwelt, die Götter versammeln sich für ihn, und dann werden der Reihe nach die Ereignisse geschildert, die auf sein Begräbnis folgen (müssen).

In Kol.n 44-46c wird das Geschehen *rekapituliert*. Der Kontext ist *der Prozeß zwischen Horus und Seth* - zuvor stehen wahrscheinlich die Verhandlungen (S. 103), danach kommt das Urteil - die Einsetzung des Erben. In diesem ist die Rahmen zweite Fassung der Stelle leicht zu erklären:

Während des Prozesses wird der „Tathergang” geschildert, vielleicht, weil ein strittiges Detail diskutiert wird, vielleicht auch während der „Urteilsverkündung”. Es handelt sich also um *wörtliche* Rede (wohl von Geb als Richter). Das sind ganz andere Grundvoraussetzungen als bei der Wiedergabe des Geschehens im Rahmen der Haupthandlung in Kol. 3 und so erklärt sich auch die unterschiedliche Anordnung der Phrasen.

³²⁶ Polit., S. 37ff. Auch hier soll Junker nur stellvertretend für alle früheren Bearbeiter stehen.

³²⁷ Kol.n 43 und 44 hält Junker für geteilt, Kol. 45 für durchgehend. Zur Verdeutlichung behandle ich in der Übersicht oben alle Kol.n wie „geteilt”. Auf Junkers „Sprung” in Kol. 2(!) gehe ich hier nicht ein, er denkt sich diesen Teil wohl als in Kol. 44b oben zu ergänzen.



Die Leserichtung von links nach rechts

Die Stelle ist in der retrograden Lesart besonders problematisch und war einer der Punkte, die mich zu Anfang bewogen haben, die Leserichtung noch einmal neu zu untersuchen:

In den Kol.n 46 - 57 wird ganz offensichtlich Ägypten zwischen Horus und Seth aufgeteilt und beide sind mit dem Ergebnis zufrieden (in beiden Leserichtungen). Rechts davon - in retrograder Lesung also *danach* - wird Osiris begraben (in Kol. 47c) und *dann* aus dem Wasser gezogen, während doch sein Tod³²⁸ erst die Voraussetzung für die Erbteilung ist. Man mag einwenden, daß die Erbfolge vor der Bestattung geklärt werden mußte, weil der Erbe (= Nachfolger) für die Bestattung des Vorgängers zuständig war. Dies wäre an sich tatsächlich möglich (wenn auch nicht zwingend), paßt aber nicht auf den Text im DMT. Zum einen geht es dort nicht um die Ermittlung eines *Nachfolgers* (dies ist auf jeden Fall Horus), sondern um die Aufteilung der regionalen Zuständigkeiten (Ober- und Unterägypten), was mit der Bestattung des Vorgängers wenig zu tun hat. Zweitens und vor allem stehen die Ereignisse in der Anordnung:

Aufteilung des Landes	Begräbnis des Osiris	Ertrinken des Osiris
--------------------------	-------------------------	-------------------------

d. h. von links nach rechts gelesen wird Osiris, unabhängig von der Erbfolge, schon *vor* seinem Tod begraben.

Junker³²⁹ behilft sich mit einem „denn“: „Osiris wurde begraben... ...*Denn* Osiris war auf seinem Wasser ertrunken“ - ebenso wie ich das ähnliche Problem in Kol. 3 gelöst habe. Der Unterschied ist, daß in Kol. 3 tatsächlich ausdrücklich „denn“ steht, und zwar in jener Form, die eine Ursache in der *Vergangenheit* einleitet (*n wnt*), während in Kol. 45 nur *n* steht, das als Konjunktion sehr allgemein „über, wegen, betreffs“ heißt. Übersetzt man es mit Junker als „weil ... war“, so würde dadurch zwar die zeitliche Umkehrung von Tod und Begräbnis aufgelöst („Osiris wurde begraben... *weil* er ertrunken war“), nicht aber der Widerspruch, daß noch vor Tod und Begräbnis die Erbteilung stattfindet.

Im Licht dieser grundsätzlichen Erwägungen soll die Erzählung nun übersetzt werden:

Etwa: [**Geb(?) sprach*:

* *Wir kommen nun zur Entscheidung, aufgrund des folgenden Falles, unter besonderer*

* *Berücksichtigung der Leistung von Horus, Isis und Nephtys. Es war nämlich so:]*

K. 43: ʒs.t nb.t-ḥw.t wśjr dd md.w
jj.n.n jtj.n kw

Isis & Nephtys zu Osiris:
Wir sind gekommen, wir greifen dich ...

K. 44: ḥrw ʒs.t nb.t-ḥw.t dd md.w
jsj, ndr jm.f

Horus zu Isis & Nephtys:
Eilt, packt [ihn] ... Sie brachten ihn zu

K. 45: n. mh.n.wśjr ḥr mw.f.
mʒʒ.tw jś.t [nb.t-ḥw.t]
... sn mh.f

uns. Osiris trieb (ja) auf seinem Wasser.
Isis & Nephtys sahen ihn ...
... [und verhinderten], daß er versank.

(dazwischen wahrsch. K. 47c - vgl. unten, S. 117f)

(O. wurde begraben im Palast d. Sokar?)

K. 46: ... [dd ḥrw n?] ʒs.t nb.t-ḥw.t
m ddj! ...

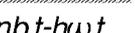
...[Horus sagte zu Isis & Nephtys]:
Zögert nicht! ...

³²⁸ Es gibt keine einzige Stelle in ägyptischer Sprache, in der Osiris als tot bezeichnet oder von seinem Sterben bzw. *Getötet-Werden* berichtet wird. Erst griechische Quellen lehren uns, daß *Seth* Osiris ermordet hat (Ägypter sprechen höchstens euphemistisch - und selten - vom „Schlagen“ oder „auf die Seite werfen“). Der Satz „Osiris treibt auf seinem Wasser“ (*mh* bezieht sich gewöhnlich auf treibende Ertrunkene, aktives „Schwimmen“ wäre *nbj*) ist wohl für einen Ägypter die deutlichst mögliche Umschreibung für „Osiris ist gestorben“.

³²⁹ Polit, S. 38.

Kol.n 46 - 51 ¹³⁻¹⁸ - **Die Waage beider Länder**
Die Anordnung des Textes

Der Bereich der Kol.n 46 - 51 ist sehr stark in „tabellenhafter“ Form gegliedert:

51 ¹³	50 ¹⁴	49 ¹⁵	48 ¹⁶	47 ¹⁷	46 ¹⁸	
<i>gb psq.t</i> <i>gd md.w</i>	<i>gb psq.t</i> <i>gd md.w</i>	<i>gb psq.t</i> <i>gd md.w</i>	<i>gb psq.t</i> <i>gd md.w</i>	<i>gb psq.t</i> <i>gd md.w</i>	<i>gb psq.t</i> <i>gd md.w</i>	a
<i>wqwn</i>	<i>wʿt</i>	<i>n pf</i> <i>jʿw</i>	<i>n sʒ</i> <i>n sʒ</i>	<i>wp h.t.f</i>	<i>sʒ pw</i> <i>mśw</i>	
<i>hrw</i>	<i>hrw</i>	<i>hrw</i>	<i>hrw</i>	<i>hrw</i>	<i>hrw</i>	b
<i>tww.t</i>	<i>(j)wʿt</i>	<i>(j)wʿ.t j</i>	(Schakal auf Standarte) 	<i>wp-wʒ.wt</i> 	<i>mś</i> <i>wp-wʒ</i> 	
<i>ʿhʿ hrw tp tʒ</i> <i>św dmd</i> <i>tʒ pn</i> <i>mʿt m rn wr</i> <i>tʒ-tnn</i> <i>rsj-jnb.f</i> <i>nb q.t</i> <i>rdj.n</i>	<i>wr.t(j) hkʒ.w</i>  <i>m tp.f</i> <i>św hrw pw</i> <i>hʿw m</i> <i>njswt-bjtj</i> <i>smʒ tʒ.wj</i> <i>m jnb-hq(?)</i> <i>m b(w)</i> <i>smʒ tʒ.wj jm</i>	<i>hpr n</i> <i>dw šnʿ</i> <i>wʒq</i> <i>r rw.tj</i> <i>hw.t-ptj</i> <i>hrw stš pw</i> <i>htp.wj</i> <i>smʒ.w(j)</i> <i>śnśn.śn</i> <i>tm šn.t.śn</i>	<i>m bw</i>  <i>[sp]r sn jm</i> <i>smʒ m</i> <i>hw.t-ptj</i> <i>mhʒ.t tʒ.wj</i> <i>fʒt tʒ-šmʿ.w</i> <i>mhj</i> <i>jm.s</i> <i>tʒ pn pw</i>	   <i>n wśjr</i> <i>m hw.t skr</i>	 <i>nb.t-hw.t</i> <i>ʒś.t</i> <i>m qdj</i>	c

Vor allem in diesem (und dem nächsten) Teil zeigt sich die Ähnlichkeit des DMT zum Dramatischen Ramesseumpapyrus.

Es fällt sofort ins Auge, daß der obere Teil (Kol.n 46a+b - 51a+b) ein formalisiertes „Göttergespräch“ ist, wie es in ähnlicher Form schon im Mittelteil stand (S. 107ff), während der untere Teil (Kol.n 46c - 51c) einen fortlaufenden Text enthält. Diese beiden Bereiche sind klar zu trennen. Die Anordnung bleibt aber befremdlich:

Warum stehen zwei - doch wohl aufeinander folgende - Textabschnitte nicht in der normalen Textrichtung nebeneinander? Oder *standen* sie ursprünglich nebeneinander?

Betrachtet man den „fortlaufenden Text“ in Kol.n 46c - 51c, so fällt auf, daß je zwei der Halbkolumnen zusammengehören:

46c und 47c: Auffischen und Begräbnis des Osiris.

48c und 49c: Memphis, Waage beider Länder.

50c und 51c: Horus als *njswt - bjtj*.

Auch formal läßt sich dies deutlich erkennen:

In Kol. 49c und 51c oben wird jeweils klar ein neuer Satz eingeleitet (Kol. 47c ist oben zerstört), während der Anfang von Kol. 50c an das Ende von Kol. 51c anschließt - und auch bei 49c (Ende) und 48c (Anfang) scheint es sich ebenso zu verhalten, wenn auch die zerstörten Teile keine letzte Sicherheit erlauben (der Anfang von Kol. 46c ist ganz zerstört).

Diese Beobachtung ist von der Leserichtung unabhängig.

Wenn man nicht puren Zufall annehmen will,
so ist die natürlichste und nächstliegende Erklärung,
daß Kol. 47c und 46c,
49c und 48c,
sowie 51c und 50c
ursprünglich jeweils übereinander standen
und je eine einzige, ungeteilte Kolumne bildeten.

Dies ergibt auch eine befriedigendere Einteilung.
Schon im rechten Bereich wurde ja deutlich,
daß im „Urtext“ die Kol.n jeweils
den Sinnabschnitten entsprachen (s. S. 30ff).
Auch ergeben sich so längere „Urkolumnen“
(Abschnitt c nimmt etwas mehr als
die Hälfte der Kol.n 46 - 51 ein),
was ebenfalls zu den Beobachtungen
in den Kol.n 4 - 9 paßt (s. S. 32f).
Es lassen sich also drei „Urkolumnen“
 $\sqrt{46} - \sqrt{48}$ rekonstruieren:

$\sqrt{48}$	$\sqrt{47}$	$\sqrt{46}$
= 51c + 50c	= 49c + 48c	= 47c + 46c
$\text{ḥ}^{\text{r}} \text{ḥr} \text{w} \text{tp}$ $\text{t}^{\text{z}} \text{św} \text{dm} \text{ḡ}$ $\text{t}^{\text{z}} \text{pn}$ $\text{m}^{\text{f}} \text{t} \text{m} \text{rn} \text{wr}$ $\text{t}^{\text{z}} \text{t}^{\text{nn}}$ rsj-jnb.f $\text{nb} \text{ḡ.t}$ rd.n $\text{wr.t(j)} \text{ḥk}^{\text{z}} \text{w}$  $\text{m} \text{tp.f}$ $\text{św} \text{ḥr} \text{w} \text{pw}$ $\text{ḥ}^{\text{r}} \text{w} \text{m}$ njswt-bjtj $\text{sm}^{\text{z}} \text{t}^{\text{z}} \text{w} \text{j}$ $\text{m} \text{jnb-ḥḡ(?)}$ $\text{m} \text{b(w)}$ $\text{sm}^{\text{z}} \text{t}^{\text{z}} \text{w} \text{j} \text{jm}$	$\text{ḥpr} \text{n}$ $\text{ḡw} \text{śn}^{\text{r}}$ $\text{w}^{\text{z}} \text{ḡ}$ $\text{r} \text{rw.tj} \text{ḥw.t-ptḥ}$ $\text{ḥr} \text{w} \text{śtš} \text{pw}$ ḥtp.wj $\text{sm}^{\text{z}} \text{w(j)}$ śnśn.śn $\text{tm} \text{śn.t.śn}$ $\text{m} \text{bw}$  $[\text{sp}]^{\text{r}} \text{sn} \text{jm}$ $\text{sm}^{\text{z}} \text{m}$ ḥw.t-ptḥ $\text{mḥ}^{\text{z}} \text{t} \text{t}^{\text{z}} \text{w} \text{j}$ $\text{f}^{\text{z}} \text{t} \text{t}^{\text{z}} \text{-} \frac{\text{śm}^{\text{f}} \text{w}}{\text{mḥj}}$ jm.s $\text{t}^{\text{z}} \text{pn} \text{pw}$	    $\text{n} \text{w}^{\text{z}} \text{jr}$ $\text{m} \text{ḥw.t} \text{skr}$   $\text{z}^{\text{z}} \text{t}$ nb.t-ḥw.t $\text{m} \text{ḡḡ.wj}$

Links davon standen die Göttergespräche 46a,b - 51a,b in den „Urkol.n“ $\sqrt{49} - \sqrt{51}$.

Ein Kopist hat die beiden Abschnitte in die heutige, halbhohe Form gebracht. Er las von links nach rechts und stellte den linken Abschnitt, den er für den ersten halten mußte (die Göttergespräche), über den eigentlich ersten „fortlaufenden“ Text. Bei der „Zerlegung“ des letzteren hat er den jeweils unteren, zweiten Teil der Kol. rechts neben den Anfang gestellt.

Was könnte diesen Mann zu einer solchen Umstellung bewogen haben? Diese Frage läßt sich natürlich nicht letztgültig beantworten, aber eine mögliche Lösung wäre etwa die folgende:

Wie auch an anderen Stellen zu beobachten³³³, nahm der Kopist das aufwendige Layout des DMT ernst und bemühte sich nach Kräften, die entsprechenden Stellen in „schöner“ Form wiederzugeben. Wenn er den Text auch offenbar recht mechanisch kopierte, so mußten ihm doch die graphischen Kompositionen, wie z. B. in Kol.n 11/12 die vier Skarabäen nebeneinander und etwas weiter unten die Vögel³³⁴, auffallen. An einigen Stellen scheint er sogar aus eigener Initiative einen ähnlichen Effekt versucht zu haben, so vielleicht: Die zwei *jr* in Kol.n 8/9 oben, die beiden *św* etwas weiter unten in den gleichen Kol.n, die zwei *nf* in Kol.n 4/5 oben und vor allem die drei Augen in Kol.n 6 - 8 Mitte und die drei *ḥt* in Kol.n 5 - 7 oben.

Er könnte also auch hier eigene Ideen eingebracht und die sechs Halbkolumnen mit den Göttergesprächen (die vorher in einem Feld von 2 x 3 standen) nebeneinander gesetzt haben, um die nebeneinander stehenden und zusätzlich durch die Trennstriche betonten Horusfalken zur rechten Geltung zu bringen - und ebenso die sechsmal gleiche Einleitung *gb psḡ.t ḡḡ-md.w*.

Diese These ist nicht besser oder schlechter als jede andere, die die Beweggründe des Kopisten für die Umstellung erklären kann. Daß er die Abschnitte jedenfalls umgestellt hat, ist nach dem oben Gesagten wohl sicher. Dies gilt übrigens auch für die Leserichtung l → r:

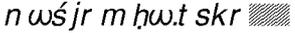
In diesem Fall wird erst das „Göttergespräch“ 51a,b - 46a,b dann der Text darunter in 51c - 46c gelesen, jeweils von links nach rechts. Die Textreihenfolge würde sich durch die rekonstruierten „Urkolumnen“ nicht ändern.

³³³ S. 42, 75.

³³⁴ Vgl. S. 75.

Übersetzung

46c - 51c - Die Waage beider Länder und die Krönung des Horus

(47c)  ein [schönes?] Begräbnis(?) ...
<i>n ωśjr m ḥw.t skr</i> 	für Osiris im Tempel des Sokar ...
(46c) ...  [<i>ḡd ḥrw n</i>]	... [Horus sagte zu]
<i>ʒś.t nb.t-ḥw.t m ḡdj</i>	Isis & Nephtys: „Zögert nicht“!

Das noch halb lesbare Zeichen in der Mitte von Kol. 47c (über der Wasserlinie) ist wohl als *krś* zu rekonstruieren, wie Junker³³⁵ sehr überzeugend gezeigt hat (sicher auch ein Wortspiel mit *skr*). Dies ist die direkte Fortsetzung der zuvor (Kol.n 43 - 45, S. 112ff) erzählten Geschichte vom aufgefischten Osiris. Nach der Bergungsaktion folgt das Begräbnis. Die Wendung *m ḡdwj* ist eine der offenbar kanonischen „Phrasen“, die zu dieser Geschichte gehören (vgl. S. 113u). Wenn der Abschnitt tatsächlich ursprünglich in einer einzigen, durchgehenden Kolumne stand, dann gab es keinen erkennbaren Bruch zwischen dem Auffischen und der folgenden Bestattung in Memphis. Mit *ḥpr n* wird dann aber in der nächsten Kol. ein neuer Abschnitt eingeleitet.

(49c) <i>ḥpr n</i>	Es geschah
<i>dω ṣnʳ</i> <i>ωʒḡ r rw.tj ḥw.t-ptḥ -</i>	das Geben von Binse und Papyrus an den Eingang des Ptahtempels -
- <i>ḥrw śtš pw</i> <i>ḥtp.ωj śmʒ.ω(j), śnśn.śn</i> <i>tm šn.t.śn (48c) m bw [nb(?) sp]r sn jm;</i>	- Das sind Horus und Seth, friedlich vereint ³³⁶ , sie verbrüdern sich, ihr Streit endet an [jedem] Ort, an den sie kommen,
<i>smʒ m ḥw.t-ptḥ</i>	vereint im Tempel des Ptah.

dω - „geben“ ist ein eigenständiges Verbum (keine Form von *ωdj*) und wird praktisch synonym zu *rdj* gebraucht, wie Faulkner wahrscheinlich machen konnte³³⁷ (gegen Edel³³⁸).

šnʳ ist an dieser Stelle offensichtlich eine Schreibung für *šmʳ* - „Binse“ (WB IV 506, 12; vgl. dazu S. 193ff).

Hier leitet ein *ḥpr n* nun tatsächlich einmal eine „sakramentale Ausdeutung“ ein, wie Junker es zu Unrecht auch in Kol. 11³³⁹ vermutet hatte. Derartige Konstruktionen sind im *Dramatischen Ramesseumpapyrus* die übliche Form am Anfang jeder Szene³⁴⁰. Weitere Belege sind mir nicht bekannt³⁴¹.

Im *Dramatischen Ramesseumpapyrus* hat die ganze Form stets denselben standardisierten Aufbau, der im Folgenden beschrieben wird.

³³⁵ Polit., S. 39.

³³⁶ Vgl. die Götter in Kol. 4, S. 39.

³³⁷ R. O. Faulkner, *Dw, ωdj, rdj*, in: JEA 45, 1959, Brief Communications, S. 102 f.

³³⁸ E. Edel, *Altägyptische Grammatik*, § 458, auch 424.

³³⁹ S. 74; Junker., *Götterl.* S. 50.

³⁴⁰ Sethe, S. 89 - 92.

³⁴¹ Selbst im Nutbuch, neben DMT und Dram. Ramesseumpapyrus der dritte Beleg für die „dramatischen“ Göttergespräche (mitsamt der entsprechenden Zeilenaufteilung) kommt die *ḥpr.n*-Formel nicht vor.

Aufbau der Szenen im *Dramatischen Ramesseumpapyrus*:

Es geschieht: (<i>hpr n</i>)		
Kulthandlung	die Handlung I	Infinitiv („es geschieht das Tun XX...“) z. B. das Geben (A gibt X an B)
	an Kult- objekt X	logisches Objekt zu I („das Geben von X...“)
	durch Priester ³⁴² A	kann wegge-
	an Priester B	lassen werden
mythische Ausdeutung (mit <i>pω</i>)	Gott A ist das (Gott A <i>pω</i>)	
	der vollzieht Handlung I	oft gleiche oder entspre- chende Handlung wie oben
	mit mythischem Gegenstand Y	z. B. Horusauge, <i>nicht</i> gleich X
	an Gott B	

Meist Spaltenwechsel

<i>Göttergespräch</i>	Gott A Ⲅ ⲛⲟⲩ	
	<i>gd-md.ω</i>	
	(wörtl. Rede von A)	
	Gott A	durch Trennstriche betont
Szenen- anweisung?	Objekt X	
	Handlungsort	

Es ist klar ersichtlich, daß es sich um kanonisierte, hoch spezialisierte und streng funktionsgebundene Fachausdrücke handelt, die zur knappen Formulierung der götterweltlichen Ausdeutung von Kulthandlungen dienen. Keinesfalls handelt es sich um „echte“ Sätze der Standardsprache. Man muß nicht einmal zwingend grammatische Vollständigkeit voraussetzen. Als Beleg für einen (grammatisch) unpersönlichen Gebrauch von *hpr* können sie *nicht* dienen³⁴³. Wenn man sie grammatisch auflöst, dann folgt auf *hpr.n* als Subjekt die Kulthandlung im Infinitiv - „Es geschah das Geben...“, oder das *hpr* ist sogar ein Nomen: *hpr n XX, YY pω* - „Das Geschehen von XX, es ist YY“, so wie es der zweigliedrige *pω*-Satz verlangt: „[Erstnomen], das ist [Zweitnomen]“. Der Gebrauch von *hpr* erinnert an das Nomen *hpr* im Sinne von „Erscheinungsform“ oder „irdische Verkörperung“ eines Gottes. Genau darum geht es im *Dramatischen Ramesseumpapyrus*: Der Ausübende ist *Verkörperung* - *hpr* eines Gottes, die irdische Kulthandlung ist Immanentisierung - *hpr* einer götterweltlichen Handlung.

³⁴² Ich verwende „Priester“ hier der Einfachheit halber. Es kann sich auch um einen anderen der agierenden „Schauspieler“ handeln.

³⁴³ Das semantisch unpersönlich gebrauchte *hpr* im jüngeren Ägyptisch hat im Neuägyptischen *in der Regel*, im Demotischen und Koptischen *immer* ein grammatisches Subjekt *ś* - „Es“. Die neuägyptischen Ausnahmen bestätigen die Regel: Gerade das Nebeneinander von - sonst gleich gebauten - Satzeinleitungen mit *hpr...* und mit *hpr.ś...* zeigt, daß es sich um dieselbe Form handelt und das *ś* im ersteren nur entfallen ist.

Die ganze Konstruktion war eine stehende Formel, und wir dürfen annehmen, daß ein ägyptischer Leser sie nicht mehr als echten „Satz“ empfand. Sie war ein terminus technicus, dessen Bedeutung im gegebenen Kontext ebenso verständlich war wie für uns die abgekürzte (und grammatisch unvollständige) Schreibweise der Bühnenanweisungen im abendländischen Drama (von den Griechen bis in die heutige Zeit):

Drei Damen:	Sie werden eure Führer sein, Folgt ihrem Rate ganz allein.	Für: Die drei Damen sagen...
Alle:	So lebet wohl! Wir wollen gehn Lebt wohl, lebt wohl, auf Wiederseh'n!	Für: Alle Anwesenden sagen...
(Alle ab.)		Für: Alle gehen ab.

Im DMT also werden - als reale menschliche Kulthandlung - die Wappenpflanzen von Ober- und Unterägypten an der Tür des Ptahtempels befestigt. Man denkt dabei auf Anhieb an die verbreitete Darstellung des *sm³ t³.wj*, der „Vereinigung beider Länder“, wo Horus und Seth Binse und Papyrus umeinander (und um eine *sm³*-Hieroglyphe) schlingen. Das Ritual findet in Memphis (am Ptahtempel) statt - es handelt sich offenbar um einen lokalen Ritus, der die Bedeutung der Stadt als „Waage der beiden Länder“ (so auch kurz darauf im Text) hervorheben soll.

Auf Erden sind es zwar Priester o. ä, die die beiden Pflanzen an der Tür befestigen, sie stellen jedoch Horus und Seth dar, die „eigentlichen“ Akteure der *sm³-t³.wj*-Szene. Die Beschreibung folgt damit ganz dem aus dem *Dramatischen Ramesseumpapyrus* bekannten Schema:

Auf das *hpr n* folgt ein Infinitiv, der die Kulthandlung beschreibt, daran angeschlossen das logische Objekt des Verbs, der Gegenstand, an dem die Kulthandlung ausgeführt wird, hier Binse und Papyrus. Die Titel der priesterlichen Akteure (also logisches Subjekt und zweites Objekt) sind, wie ebenfalls oft im *Dramatischen Ramesseumpapyrus*, weggelassen. Dann folgt die mythische Ausdeutung: der Hauptgott der Szene wird mit einem *pω*-Satz eingeführt. Hier ist es ein Götterpaar: Horus und Seth, die beim *sm³ t³.wj* ja gleichberechtigt auftreten. Dann werden ihre götterweltlichen Handlungen aufgezählt: Dem symbolischen Verknüpfen der Wappenpflanzen entspricht die Einigung der beiden Landesgötter. Sie verbrüdern sich und beenden ihren Streit.

Freilich spielt sich die Handlung im DMT an dieser Stelle ganz in der götterweltlichen Sphäre ab. Hier ist nicht von einem priesterlichen Mysterienspiel die Rede. Die Gerichtsverhandlung zwischen Horus und Seth wurde gerade vorher beschrieben und ist offenbar zu einem guten Ende gelangt: Die Kontrahenten haben sich geeinigt. Es werden hier also aus gutem Grund keine „Schauspieler“ genannt. Horus und Seth vollziehen das fragliche Ritual noch selbst, es handelt sich um das *šp tpj*, das Idealbild des *sm³-t³.wj* - Ritus in Memphis. Da aber jedenfalls ein Ritual und sein Hintergrund beschrieben werden, verwendet der Autor die für „sakramentale Ausdeutungen“ übliche Form.

Das Ritual der „Vereinigung beider Länder“ ist Bestandteil der Königskrönung³⁴⁴ und fügt sich somit gut in den hier gegebenen Kontext (es ist sogar zwingend zu erwarten).

Daß Ägypten als „vereinigtes Land“ gefeiert wird und (wie man in Kol.n 50/51 erfährt) unter der Oberhoheit des Horus steht, der den Königstitel annimmt, steht in keinerlei Widerspruch zur Aufteilung des Landes in Zuständigkeitsbereiche. Genau dies entspricht der historischen Wirklichkeit: Ägypten *ist* ein einziges Land mit einem einzigen König, und doch ist es ganz real und deutlich in Ober- und Unterägypten geteilt - geographisch, verwaltungstechnisch und gedanklich (*t³.wj*). Memphis ist nicht nur mythisch, sondern auch durchaus real die „Waage beider Länder“ und Horus und Seth bleiben auch in geschichtlicher Zeit die Götter von Unter- und Oberägypten, obwohl Horus der Königsgott ist, wie es sich auch im Folgenden zeigt.

³⁴⁴ W. Barta, Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs, MÄS 32, S. 48f.

mḥꜣ.t tꜣ.wj, fꜣt tꜣ-šmꜣ.w / mḥj jm.s

Die Waage beider Länder, auf der
Ober- u. Unterägypten gewogen werden.

tꜣ pn pw
(51c) *ḥꜣ ḥrw tp tꜣ.*

Dieses Land (*ḥw.t-ptḥ* / Memphis) ist es,
Horus steht auf auf d(ies)em Land.

šw(t) dmd tꜣ pn.

Das ist die Verbindungsstelle dieses Landes.

mꜣt m rn wr

(Horus ist) ausgezeichnet mit dem Königsnamen

tꜣ-ḥnn rsj-jnb.f, nb d.t.

des Tatenen südl. seiner Mauer, Herr d. Ewigkeit.

rdj.n (50c) wr.t(j) ḥkꜣ.w 𐀀𐀁 m tp.f.

Die beiden Kronen wuchsen auf seinem Kopf.

šw ḥrw pw ḥꜣw m njswt-bjtj

So war es Horus, der als *njswt-bjtj* erschien.

smꜣ tꜣ.wj m jnb-ḥd(?)

Die beiden Länder (wurden) vereint im Mauergau,

m b(w) smꜣ tꜣ.wj jm

an dem Ort, an dem die beiden Länder verbunden sind.

Zuvor wurde der Ritus der *Vereinigung beider Länder* im Ptahtempel beschrieben. Ort dieses Geschehens ist *Memphis*, das jetzt wieder zum Thema wird, ganz im Sinne des Hauptanliegens des Textes. Memphis ist die *Waage beider Länder* und *dieses Land* ist es, auf dem Horus steht, wenn er zum *njswt-bjtj* gekrönt wird.

tp tꜣ bedeutet nicht, politisch „über“ einem Land zu stehen (dies wäre *ḥntj* o. ä.). In den verwandten, geläufigeren Ausdrücken *ḥꜣ m njswt* - „als König aufstehen“ und *ḥꜣ ḥr ns.t* - „den Thron einnehmen“ wird das Königtum durch *njswt* bzw. *ns.t* ausgedrückt. *tp tꜣ* ist ein häufiger, fester Ausdruck und meint immer „(lebend) auf Erden“, im Gegensatz zu „in der Unterwelt“ oder „im Himmel“. *ḥꜣ ḥrw tp tꜣ* heißt in dieser Form *nicht* einfach „Horus ist König“. Der Satz ergibt einen besseren Sinn, wenn er vom vorigen abhängt und „auf dem Land“ sich auf ein bestimmtes, vorher genanntes Land bezieht: „(*ḥw.t ptḥ*, die Waage beider Länder...) Dieses Land ist es, auf dem Horus aufsteht (bei der Krönung)”³⁴⁵. So betont der Satz die Stellung von Memphis und fügt sich damit hervorragend in den Kontext.

Bei *šw dmd tꜣ pn* denkt man zunächst an „so wird dieses Land vereinigt“ o. ä. - und das vereinigte Land muß natürlich Ägypten sein, das aus der oberen und unteren Reichshälfte zusammengefügt wird. Der ägyptische Terminus dafür lautet jedoch immer *smꜣ* bzw. *dmd tꜣ.wj* oder gar *dmd tꜣ-šmꜣ tꜣ-mḥj*, es werden stets „die *beiden* Länder“ vereinigt. Muß man „dieses Land“ nicht eher mit dem zuvor genannten *tꜣ*, Gebiet des *ḥw.t-ptḥ* verbinden? Auch das folgende „Tatenen“ scheint auf Memphis hinzuweisen. Natürlich wird Memphis nicht vereinigt, sondern es ist der Ort, wo die beiden Länder vereinigt werden³⁴⁶:

šw kann „und dann/so“ heißen (vgl. S. 192) und so haben es die meisten Übersetzer aufgefaßt, oder aber „Er“ (Subj. im Nominalsatz), so Junker, Polit., S. 34, (d. h. eigentlich emendiert zu *šwt*, dazu auch S. 192). Allerdings bezieht Junker das „Er“ auf Horus - „Horus ist der Vereiniger dieses Landes“. Horus tritt hier jedoch nicht als „Vereiniger“ auf, sondern wird gekrönt, und zwar in *diesem Land*, in Memphis, wo die beiden Länder zusammentreffen. Das Pronomen *sw(t)* bezieht sich auch auf das (maskuline) zuvor genannte *tꜣ*: Das Land, auf dem Horus steht, d. h. auf Memphis. Memphis ist die „Vereinigung“ (WB V 460, 5 - 461, 13), der „Knotenpunkt“ (*dmd* ursprünglich „knoten“), wo die beiden Länder zusammengefügt sind - die Waage beider Länder. Diese Art der Vereinigung zweier Teile, das Zusammen„knüpfen“ an einem Grenzpunkt, tastet nicht die unabhängige Existenz der beiden Reichshälften an³⁴⁷. Sie *gehören* zusammen, aber sind und bleiben *zwei*. Der kleine Nominalsatz ist ein relativischer Einschub mit Bezug auf das zuletzt genannte Wort: *tꜣ*. Die Konstruktion ist völlig klar, wenn man nicht mit dem Vorurteil herangeht, Horus müsse der „Vereiniger“ sein. Nach diesem Einschub zum „Land“ kommt der Text wieder auf Horus zurück.

³⁴⁵ Gängiger wäre *ḥꜣ ḥrw tp.f*. Vielleicht stand es sogar so im Original. Das *f* war durch die Verschiebung vom *tꜣ pn pw* (Kol. 48c) entfernt und hatte kein Bezugswort mehr. Ein Korrektor wußte, daß Horus auf einem „Land“ steht, und ersetzte *f* durch *tꜣ*. Dies ist freilich spekulativ. Einfacher ist es, *tꜣ* wie oben direkt auf *tꜣ pn* zu beziehen.

³⁴⁶ Jan Assmann als Korrektor war mit dieser Interpretation nicht einverstanden.

³⁴⁷ Der Ausdruck *dmd* - „Vereinigung, Knoten“ mag aus diesem Grund verwendet worden sein, er ist jedoch kein Beweis für diese Interpretation. Wichtiger ist, daß hier die „Grenzstadt“ Memphis als „Vereinigung“ genannt wird.

Die folgende Passage ist noch schwieriger:

mꜣt m rn wr tꜣ-tnn, *Genannt mit ‚großem Namen‘ Tatenen,
rsj-jnb.f, nb q.t. südlich seiner Mauer, Herr der Ewigkeit.

Die Stelle wirkt wie ein Fremdkörper im Text. Es handelt sich offensichtlich um gängige Epitheta des Ptah, aber es bleibt rätselhaft, wen oder was sie hier bezeichnen und warum sie an dieser Stelle genannt werden.

Erman, Junker, Luft³⁴⁸ und Schlögl³⁴⁹ beziehen die Phrase auf Horus, der hier aus irgendeinem Grunde mit Ptah gleichgesetzt wird. Horus bekommt den Namen „Tatenen“.

Junker versucht immerhin eine Erklärung³⁵⁰: *njꜣwt tꜣ.ꜣj* ist ein (nicht besonders häufiger, aber belegter³⁵¹) Titel des Ptah. Daher wird Horus bei seiner Krönung zum „Ptah-Tatenen“. Dies ist eine offensichtliche Notlösung. Wenn Ptah hier in seiner Rolle als „König beider Länder“ auftreten würde, so wäre dieser Titel auch genannt worden. Auch wären Horus und Ptah-Nisut-Tau in anderer Form verglichen worden, nicht durch Namensgebung. „Tatenen, südlich seiner Mauer“ ist kein Name des Horus.

Sethe bezieht *tꜣ-tnn* auf das Land. Sicher kann das Wort als „das Land von Tjenen“ verstanden werden - *tnn.t* war ein Heiligtum in Memphis (vgl. S. 153u)³⁵². Doch die Fortsetzung „südlich seiner Mauer, Herr der Ewigkeit“ weist eindeutig auf den Gott Tatenen hin. Auch wäre zu fragen, warum das Land einen „großen Namen“ hat.

Die Not, aus der diese Lösungen geboren wurden, liegt an dem scheinbaren Zwang, irgend jemanden oder irgend etwas mit dem Namen „Tatenen, südl. s. Mauer, Herr d. Ewigkeit“ zu belegen.

rn wr ist nun aber nicht einfach der „große“, „wichtige“ oder „ehrenvolle“ Name. Der Ausdruck hat eine ganz bestimmte Bedeutung. *rn wr* ist die Königstitulatur, die besonderen Namen, die ein König bei seiner Thronbesteigung annimmt (bzw. in den Quellen meist von einem Gott verliehen bekommt). In dieser Funktion ist das Wort hundertfach belegt. Wenn Horus nun im DMT zum *njꜣwt-bjtj* gekrönt wird, dann erhält er einen *rn wr*. Dieser muß gar nicht explizit genannt werden. Wichtig im Zusammenhang der Krönung ist das Privileg, überhaupt eine Königstitulatur zu tragen. *mꜣt* heißt auch nicht einfach „nennen“ im Sinne von „man nennt ihn“ = „er heißt“. *mꜣt* bezeichnet vielmehr den Akt des Benennens - eigentlich „einen Namen ersinnen“. Dies geschieht hier: Horus wird mit den Königsnamen ausgezeichnet.

Wenn im Zusammenhang mit dem *rn wr* des irdischen Königs Götter genannt werden, dann sind es meist Amun, der ihn verleiht, und Thot, der ihn aufschreibt (oft auf die Blätter des Ischedbaumes). Dies kann nicht verwundern. Amun ist seit dem NR der unbestritten wichtigste Gott, auf den sich alle Könige (trotz aller verschiedenartigen persönlichen Vorlieben) als „Vater“ (und damit Namensgeber) berufen, und Thot ist natürlich als Schreiber prädestiniert. Eine engere „persönliche“ theologische Beziehung zwischen diesen Göttern und dem *rn wr* ist nicht zu erkennen.

³⁴⁸ U. Luft, Beiträge zur Historisierung der Götterwelt... , in: Stud. Aeg. 4, 1978, S. 151.

³⁴⁹ H. Schlögl, Der Gott Tatenen, in: OBO 29, 1980, S. 113.

³⁵⁰ Götterl. S. 34. Junker nennt außer dem recht gängigen *njꜣwt-tꜣ.ꜣj* noch *dmꜣ tꜣ.ꜣj* und *nb tꜣ.ꜣj*, die aber kaum belegt und sicher nicht repräsentativ sind. Alle drei Titel zielen natürlich auf Ptah als Stadgott von Memphis, Residenz und „Waage beider Länder“. Ein weiterer „Titel des Ptah“ bei Junker, nämlich *hrw-hrw* - „Horus der Residenz“, stammt aus der Namensliste in Abydos (vgl. S. 101f). Er bezieht sich nicht auf Ptah. Horus wird hier (neben anderen) als ein weiterer memphitischer Gott genannt (der Königsgott als Herr der Residenz).

³⁵¹ Berlin 7264 (Äg. Inschr. 2, 13); Urk. IV 764; Ramesseum (Quibell X, 4); Lepsius Denkm. III 201 d; Petrie Col. UC 35821 (Steward, Stelae 3 Nr. 119) etc.

³⁵² Vielleicht ist dies sogar die eigentliche Etymologie des Gottesnamens (für eine schöne Volksetymologie s. Sethe, S. 34, nach Pap. Berlin 3048). Tatenen bleibt immer seinem Wesen nach ein Erdgott.

Der eigentliche Herr des *rn wr* könnte dagegen Tatenen sein:

Chassinat, Mammisi d' Edfou (MIFAO 16), S. 21:

Thot schreibt die Namen des Gotteskindes auf.

... 

rn wr n tnn,

njswjt n r^c,

wḏ n jtm

ḥk^w n 

nś.t n gb

jmj.t-pr wr.t [n]t

(wn-nfr m^c3-ḥrw)

... [Ich schreibe dir](?)

die Königstitulatur des Tatenen

Das Königtum des Re,

Den Befehl (= Befehlsgewalt) des Atum,

die Herrschaft des [Schu(?)],

den Thron des Geb,

das große Erbe [des] Wennefer, gerechtfertigt,

etc.

Philae, Mammisi (Berlin Photo 980):

Thot kerbt die Jahre ein. Text leicht zerstört, schwer lesbar, doch wahrscheinlich:

šhpr rn.f pw tnn

Tatenen ist der, der seinen Namen macht.

In diesem Licht muß man wohl auch die von Schlögl S. 70ff gesammelten Belege neu übersetzen:

Hockerstatue des Nedjem mit Ptahfigur (Boston):

ḥtp dj njswt pth-t3tnn rn wr, dj.f. . . (Opferformel) Ptah-Tatenen-Königsname, er gebe...

Naophor des Chaemwese mit Ptah-Tatenen (Kairo):

t3-tnn, rn wr, t3-tnn

Tatenen, Königsname, Tatenen

Opferszene Ramses II. vor Ptah-Tatenen:

pth-t3-tnn rn wr

Ptah-Tatenen, Königsname

Schlögl liest die Stellen als *šn wr* - „Ozean“. *šn* - „Ring“ ist freilich auch der Name der Kartusche, und *šn* kann daher auch mit der Kartusche als Phonogramm geschrieben werden, doch ist mir kein einziges Beispiel bekannt, wo diese Schreibung beim *šn wr*-Ozean gebraucht worden wäre. Dieses Wort wird immer mit der normalen, runden Form des *šn*-Rings geschrieben. Auch ist nicht ganz klar, warum „Ozean“ ein Titel des Erdgottes Tatenen sein soll. Schlögl sieht im fraglichen Kapitel in Tatenen eine Verkörperung des Urhügels. Dies ist freilich nicht ungewöhnlich, erklärt aber nicht den Namen als „Ozean“.

Wenn Ptah tatsächlich der Herr des Königsnamens ist (wie die oben aufgeführten Stellen nahelegen), dann wäre auch hier „Tatenen (vom) Königsnamen“, oder gar „Tatenen, der (personifizierte) Königsname“ zu übersetzen. Wie Tatenen zu diesem Amt kommt, ist fraglich, doch da die Zeremonien zur Krönung und Namensverleihung in Memphis stattfanden, läßt sich leicht vorstellen, daß er eine Rolle im Ritual spielte.

Unsere Stelle im DMT heißt also nicht „genannt mit großem Namen ‚Tatenen‘“,

sondern: „ausgezeichnet mit der Königstitulatur *des* Tatenen“.

Danach geht die Krönungszeremonie weiter, die folgenden Passagen sind unproblematisch.

rdj.n.wr.t ḥk3.w m tp.f Die beiden Kronen wuchsen auf seinem Kopf

ist eine gut belegte Wendung (WB II 463, 4).

sm3 t3.wj m jnb-ḥḏ(?)

Die beiden Länder (waren) vereint im Mauergau,

m bw sm3 t3.wj jm

an dem Ort, an dem die beiden Länder vereinigt sind“.

Am Schluß des Abschnitts wird noch einmal der Grund betont, aus dem die ganze Geschichte ins DMT aufgenommen wurde: *Memphis* ist der Ort, an dem die beiden Länder vereinigt werden. Der „Mauergau“ (= Gau von Memphis, 1. unteräg. Gau) ist  geschrieben. Die Übersetzung, d. h. das vom Schreiber „gemeinte“ Gebiet, ist kaum zu bezweifeln. Ob die Transkription *jnb-ḥḏ* richtig ist, bleibt zu fragen. Normalerweise wird das *ḥḏ* ausgeschrieben.

46a/b bis 51 a/b - Geb spricht zur Götterneunheit („Horus der Thronfolger“)

An dieser Stelle wird wieder ein Abschnitt in formaler Rede in den Text eingefügt (vgl. dazu S. 85). Die Krönungsfeier ist sicher ein Anlaß, der eine solche Form rechtfertigt. Geb spricht in einem formalen „Göttergespräch“ - in „dramatischer“ Form - zur Neunheit über Horus, den er als Thronerben bestätigt.

Der Abschnitt ist in seiner äußeren Form tabellenartig gegliedert, jede Kol. beginnt mit *gb psd.t dd md.w* und ist in der Mitte durch ein abgegrenztes Textfeld mit dem Namen „Horus“ unterteilt. Das tabellenhafte, stark durchkomponierte, mit inneren Bezügen spielende Layout sowie der formelhafte Charakter des Textes wirft das Problem auf, in welcher Reihenfolge die einzelnen Textfelder zu lesen sind:

I - Das Verhältnis der Teile a und b innerhalb der „Sprüche“

Sethe (S. 9 - 10) hat überzeugend nachgewiesen, daß jeder Spruch durchgehend von oben nach unten zu lesen ist,

also 46a - 46b - 47a - 47b - 48a - 48b etc...

und *nicht* etwa 46a - 47a - 48a... etc, und dann 46b - 47b - 48b...

Die hier gewählte Form des formellen Göttergesprächs („dramatisch“) hat einen bestimmten, festgefügtten Aufbau, der sich vor allem im *Dramatischen Ramesseumpapyrus* gut erkennen läßt (vgl. S. 118ff), und in diesem Aufbau sind die Kolumnen auf jeden Fall immer ganz durch zu lesen. Der „abgetrennte“ untere Teil ist eine „Erklärung“, ein Zusatz zum gesprochenen Text des oberen Teils. Im DRP handelt es sich um „Szenenanweisungen“ und manchmal „sakramentale Ausdeutungen“, in den (von Sethe als Beispiel angeführten) Nahrungssprüchen der Pyramidentexte, die zwar nicht die Formel A - B - *dd-md.w* kennen, aber ebenfalls wörtliche Rede mit abgetrenntem folgendem Nachsatz, erklärt letzterer die materielle Opfergabe (die in der Formel meist als „Horusauge“ auftritt). Wäre der untere Teil eine eigene, an Horus gerichtete Rede (wie Bryant & Read, Breasted und Iversen glaubten), müßte zumindest „*gbb hrw dd-md.w*“ stehen. Im DMT selbst spielt in jeder Kolumne der Abschnitt **b** durch *Stichwortassoziation* auf den jeweiligen Abschnitt **a** an und beweist so die Zusammengehörigkeit: *mś* steht bei *mś* (Kol. 46a-b), *wp* bei *wp* (47a-b), *jw* bei *jw* (49a-b + 50a-b).

Die unten aufgeführte Parallele aus dem Sethbuch (S. 129) zeigt, daß zumindest ein *wp-w3.wt* zum Textbestand der „Einsetzungsformel“ gehört (die oben in den a-Abschnitten steht) und daher nicht durch Ausgrenzung der b-Abschnitte aus dem Haupttext entfernt werden darf (beide Nennungen des Upuaut stehen im DMT in den unteren Abschnitten).

Erik Iversen hat in *ÄAT 1* (Festschrift Edel), S. 253 ff einige *Remarks on some passages from the Shabaka Stone* gemacht, nämlich über die „dramatischen“ Passagen Kol.n 52-54 (alt 10-12) und 46-51a/b (alt 13-18 a/b). Hier soll auf Iversens Vorschlag zu den gerade behandelten Kol.n 46-51 a/b eingegangen werden (Iversen S. 256ff; zu Iversens Kol.n 52-54 vgl. meine S. 143). Iversen wirft Sethe und Junker den „Fehler“ vor, die Kol.n durchgehend gelesen zu haben, nicht die **a**- und **b**-Teile getrennt. Die beiden älteren Forscher kannten natürlich die „getrennte“ Version durch Ermans Übersetzung. Wenn sie diese verworfen haben, so hatten sie gute Gründe dafür. Man muß diese Gründe nicht unbedingt teilen, aber um „a misconception based on the false notion...“ handelt es sich gewiß nicht.

Iversens Hauptargument ist, daß „by directing the speech to Horus, the translation disregards the explicit statement of the captions that Geb was addressing the Ennead“. Dieser Einwand ist an sich richtig (vgl. S. 133 u. 135), doch läßt sich dieses scheinbare Problem einfacher und natürlicher lösen, wenn man annimmt, daß Geb hier nicht *zu*, sondern *über* Horus spricht. Daß Horus (als Thronerbe) gerade in den **a**-Teilen das Thema ist, wird wohl niemand bezweifeln. Wenn man aber die Horusnamen in den Mittelfeldern mit Iversen zu **b** rechnet (und zwar als Sprecher), dann erzählt Geb der Neunheit in **a** zwar von seinem „Erben“, erwähnt dabei aber Horus kein einziges Mal.

In den Parallelen zur „Einsetzungsformel“ (vgl. S. 129) wird der Begünstigte zwar ebenfalls nicht mit Namen genannt, bis auf eine Ausnahme aber in der zweiten Person angesprochen und somit eindeutig definiert (dazu auch S. 21f). Nur die - durchaus sehr enge - Parallele im Sethbuch kann man in diesem Sinne anführen. *In jedem Fall* beachtet aber Iversen nicht die deutlichen, oben S. 124 genannten Beweise für eine durchgehende Lesung, vor allem zerstört er die Wortspiele zwischen den zusammen gehörenden **a**- und **b**-Teilen. Iversens Übersetzung:

Geb to the Ennead: ‘I have destined the inheritance belonging to that other (*pf*) heir for the son of my firstborn son. He is my son to whom I gave birth’,

stört zudem eben die genannte, doch sehr wahrscheinliche Parallele zum Sethbuch. Ein Ägypter, der die „Einsetzungsformel“ kannte, mußte jedenfalls den topischen „Sohn des Erben“ erwarten und das erste *n* als Dativ, das zweite als Genitiv lesen: „Zugewiesen *dem* Erben *des* Erben“, und nicht „zugewiesen (habe ich) *das* Erbe *dem* Erben“. Auch folgt Upuaut im Sethbuch direkt auf Horus als *s3 n s3 wp h.t*. Auch Iversens Übersetzung der **b**-Teile ist problematisch:

You are the *Wt*, you shall inherit my inheritance, O Upper Egyptian Jackal... Wepwawet... to whom Wepwawet gave birth(?).

Einmal abgesehen von den Übersetzungen einzelner Worte, auf die ich an den entsprechenden Textstellen eingehe (*wt* - der Balsamierungspriester, nicht, „der Welp“ [so Iversen] oder der nicht belegte und auch hier gar nicht mögliche „oberägyptische Schakal“), ergibt die Übersetzung wenig Sinn. Wer vermacht hier Upuaut sein Erbe? Geb erklärt doch gerade offiziell *Horus* zum Thronfolger. Iversen hält Horus für den Sprecher. Aber warum ist dann *hrw qd-md.w* nicht ausgeschrieben? So ist die Einleitung doch völlig unverständlich. Und warum tritt Horus jetzt plötzlich als Erblasser auf? Warum ist ausgerechnet Upuaut sein Erbe? Und wer ist es, dem „Wepwawet gave birth“?

Nach dem bisher Festgestellten bilden also sehr wahrscheinlich die oberen Abschnitte (a) einen fortlaufenden Text (die wörtliche Rede des Geb), wobei zu jedem Abschnitt ein Zusatz b tritt, der praktisch in Paranthese in den Haupttext eingefügt ist, also in etwa:

*„des Erstgeborenen (Horus, Upaut), er ist ein geborener Sohn (Horus, geboren ist Upuaut)“.

Eine fortlaufende Übersetzung der a-Teile mit Iversen wäre so technisch möglich, nicht aber der b-Teile. Ob diese erklärenden Zusätze *mitzusprechen* sind, wird man von Fall zu Fall entscheiden müssen. In der eigentlich dramatischen Form gehören sie sicher nicht zur wörtlichen Rede, doch wenn ein „dramatischer“ Text (S. 108) wie hier im Ganzen als Rede eines Gottes in einen narrativen Kontext eingefügt ist, dann ist auch denkbar, daß dieser selbst seine Ausführungen jeweils erläutert.

II - Die Abfolge der Textfelder

Für Kol.n 46c - 51c ist eine „Umstellung“ anzunehmen und ein Original in drei vollständigen Kolumnen zu rekonstruieren (vgl. S. 116f). Entsprechend muß man dies dann natürlich auch für

Kol.n 46a/b - 51a/b annehmen. Die sechs „Sprüche“ des Geb standen also ursprünglich in einem Rechteck von 3 x 2, ganz ähnlich den Kol.n 13-16 mit den acht Formen des Ptah (denen sie übrigens auf dem Stein symmetrisch entsprechen). Man möchte zunächst annehmen, daß die Umstellung in gleicher Weise wie in 46c - 51c erfolgte, und daß daher ebenfalls je zwei Halbkolumnen übereinander geordnet waren, wie rechts dargestellt:

50a/b unter 51a/b,

rechts davon 48a/b unter 49a/b

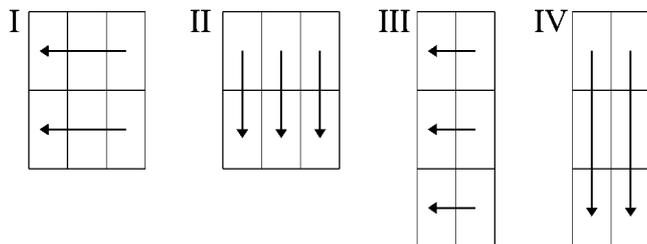
und ganz rechts 46a/b unter 47a/b,

Ganz so einfach liegt die Sache aber leider nicht.

Welche Hinweise gibt es für die ursprüngliche Anordnung der sechs Textfelder?

*K. $\sqrt{51}$	*K. $\sqrt{50}$	*K. $\sqrt{49}$
= K. 51a/b + 50a /b	= K. 49a/b + 48a/b	= K. 47a/b + 46a/b
<i>gbb pšd.t q.-m.</i> <i>wḏw n</i>	<i>gbb pšd.t q.-m.</i> <i>n pf jꜣw</i>	<i>gbb pšd.t q.-m.</i> <i>wp h.t.f</i>
<i>hrw</i>	<i>hrw</i>	<i>hrw</i>
<i>tꜣw wt</i>	<i>(j)wꜣ.t j</i>	<i>wp-w3.wt</i> ■■■
<i>gbb pšd.t q.-m.</i>	<i>gbb pšd.t q.-m.</i>	<i>gbb pšd.t q.-m.</i>
<i>wꜣt</i>	<i>n s3</i> <i>n s3</i>	<i>s3 pw mšw</i>
<i>hrw</i>	<i>hrw</i>	<i>hrw</i>
<i>(j)wꜣ.t</i>	(Schakal) ■■■	<i>mš wp-w3</i> ■■■

Rein technisch stehen mehrere Möglichkeiten gleichermaßen offen, wie etwa die folgenden:



Von diesen vier Strukturen muß man jeweils auch die retrograde Variante berücksichtigen. Dazu kommen noch „exotische“ Strukturen (wie Bustrophedon), die zwar wenig wahrscheinlich, aber auch nicht ganz auszuschließen sind.

Formale Anhaltspunkte

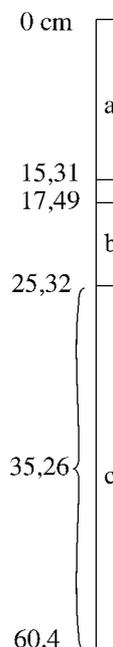
Die äußeren Abmessungen der Textfelder legen den Schluß nahe, daß im „Urtext“ *zwei* hohe Kolonnen nebeneinander standen, die dann wohl jeweils *drei* Sprüche übereinander enthielten (dies gilt auch bei retrograder Leserichtung):

Setzt man (entsprechend den unteren Feldern **c**, vgl. S. 117) nur je zwei Sprüche des Geb übereinander, dann werden die so rekonstruierten „Urkolonnen“ zu kurz.

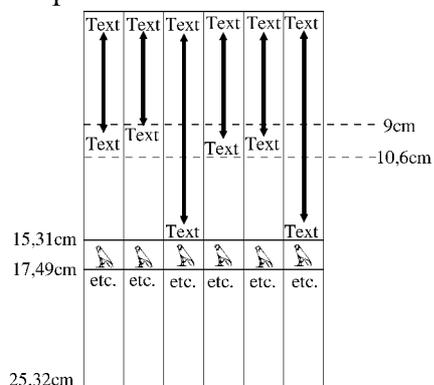
Die Gesamthöhe der Kolonnen 46-51 im DMT beträgt jeweils 60,4cm.

Davon nimmt der untere **Teil c** (mit der „Krönungslegende“) 35,3cm ein und entspricht so, wenn man je zwei Felder übereinanderstellt (= 70,5cm) recht gut den etwas längeren Urkolonnen im Original, die ja schon in der „Schöpfungsgeschichte“ festzustellen waren. Dem entsprechend nimmt der obere **Teil a und b** (mit den „Göttergesprächen“) nur jeweils 25,3cm ein. Zwei davon übereinander sind nur 56,5cm hoch und somit viel niedriger als die „Urkolonnen“ der „Krönungslegende“, die auf 70,5cm kommen.

Dazu kommt noch der bemerkenswerte Umstand, daß in den oberen Teilen **a** zwei Kolonnen, nämlich 46a und 49a, ganz mit Text gefüllt sind, während der Text in den übrigen vier nur etwas mehr als die Hälfte der Kolonnenhöhe einnimmt, nämlich 9 - 10,6 cm. Es ist also jede dritte Kolonne gefüllt, oder mit anderen Worten:



Die Sprüche des Geb bilden zwei Dreiergruppen, in denen jeweils der erste (bzw. letzte) einen



längeren Teil a hat (und die übrigens mit den „Stichwort“- Gruppen übereinstimmen, vgl. S. 128u). Keiner der bisherigen Bearbeiter hat auch nur versucht, dies zu erklären.

Die vier „halbvollen“ Textfelder variieren nur um kaum ein halbes Quadrat, sie enthalten also ziemlich genau gleich viel Text. Sie könnten in einer tabellenartigen Struktur gut nebeneinander stehen. Für die beiden vollen Textfelder gilt natürlich das gleiche. Dies würde eine 2x3-Matrix aus zwei „Urkolonnen“ mit jeweils drei Textfeldern übereinander ergeben.

Denkbar wäre auch eine Kolumne mit den beiden „hohen“ Textfeldern neben einer zweiten, die alle vier kurzen Textfelder enthält. Welche Möglichkeit die wahrscheinlichere ist, läßt sich aus den genauen Maßen (und im nächsten Abschnitt dann natürlich aus dem Inhalt) ermitteln.

In der ersten Variante stehen die beiden Dreiergruppen *nebeneinander*. Für diese Anordnung spricht ihre Symmetrie. Wie hoch wären diese beiden „Urkolumnen“ und wie würden sie sich ins Denkmal einfügen?

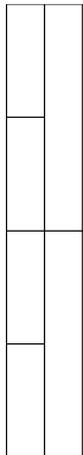
Die Höhe der Textfelder, soweit sie mit Text gefüllt sind, beträgt im einzelnen in cm:

46a: 14,6	49a: 14,1
46b: 10,1	49b: 10,1
47a: 10,6	50a: 9,0
47b: 7,3	50b: 8,0
48a: 9,9	51a: 9,3
48b: 10,1? ³⁵³	51b: 10,1



Da von zwei nebeneinander stehenden Feldern natürlich immer das längere die Größe bestimmt (das andere wird dann nicht ganz voll geschrieben), ergeben sich „Urkolumnen“ von $14,6 + 10,1 + 10,6 + 8 + 9,9 + 10,1 = 63,3\text{cm}$

In der „Krönungslegende“ (c-Texte) rechts, deren Layout sich ohne große Probleme rekonstruieren läßt, haben die Urkolumnen $2 \times 35,26 = 70,5\text{cm}$. Die Höhe stimmt also mehr oder weniger überein, der Unterschied entspricht etwa drei Quadraten.



In der zweiten Variante stehen die beiden Dreiergruppen *übereinander*. Auch dies bildet eine Symmetrie, wenn auch weniger „elegant“ als die erste Anordnung.

Da hier nicht jeweils zwei „kurze“ Textfelder nebeneinander stehen, müssen diese nicht gleich hoch sein, man kann also von ihren tatsächlichen (leicht variierenden) Höhen ausgehen. Die beiden hohen Textfelder sind nicht so hoch wie je zwei von den kurzen, sie wären also nicht ganz voll geschrieben. Es müssen also einfach die Höhen der vier „kurzen“ Textfelder 47, 48, 50 und 51 zusammengezählt werden (jeweils a & b):

$$10,6 + 7,3 + 9,9 + 10,1 + 9 + 8 + 9,3 + 10,1 = 74,3\text{cm},$$

nur 3,8cm Differenz zu den durch die „Krönungslegende“ vorgegebenen **70,5cm**, deutlich besser als die 7,2cm Differenz der ersten Variante. Wenn Kol. 48b in der Zerstörung nicht gefüllt war, dann ergeben sich sogar nur 72,6cm (2,1cm Differenz)³⁵⁴. Die Vermaßung des Layouts spricht demnach eher für Variante zwei.

Natürlich ist es im Prinzip möglich, den Text wie in der S. 125 gegebenen Transkription in drei Kolumnen mit je zwei Feldern übereinander anzuordnen. Die genau passenden Maße scheinen aber doch ein zu großer „Zufall“ zu sein³⁵⁵.

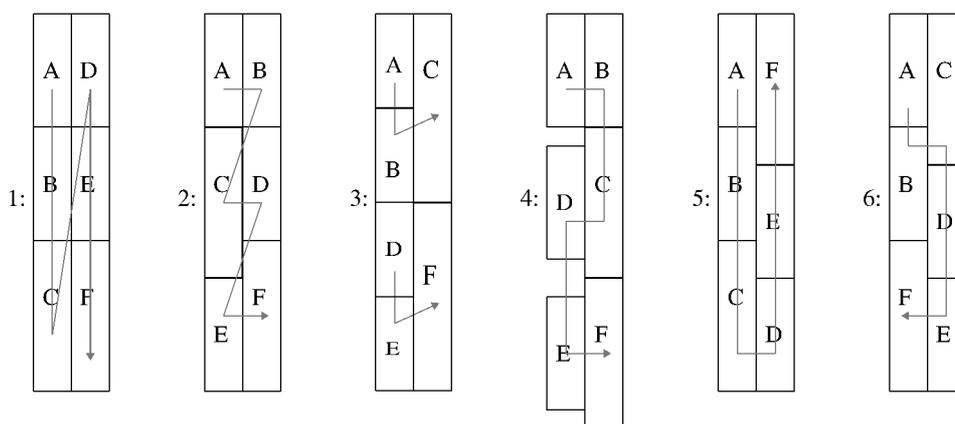
³⁵³ Unter Annahme, daß das Textfeld in der Zerstörung voll geschrieben war, was durchaus unsicher ist.

³⁵⁴ Noch kürzer - und damit „passender“ - wäre das Textfeld, wenn der lange senkrechte Strich unter der Standarte im Original kürzer war (vgl. S. 136u).

³⁵⁵ Leider waren Messungen am Original nicht möglich. Alle Längenmaße in diesem Abschnitt beruhen auf einem plangenaunen Photo. Die Gesamthöhe des Textfeldes beträgt auf dem Photo 51,9 cm, auf dem Original nach Breasted (S. 7) 68,8cm. Alle Längen wurden nach diesem Verhältnis umgerechnet.

Wenn man annimmt, daß der Kopist die Textfelder in der Reihenfolge, wie er sie dann waarerecht von links nach rechts auf die Abschrift gebracht hat (nennen wir sie A-F →), in dieser Reihenfolge in einer sinnvollen Ordnung in den Originalkolumnen gelesen hat, dann gibt es nur eine begrenzte Anzahl von Möglichkeiten:

51a/b	50a/b	49a/b	48a/b	47a/b	46a/b
A	B	C	D	E	F



Von diesen sind die Bustrophedonlesungen 4 bis 6 schon an sich eher unwahrscheinlich, Nr. 4 durch das Layout geradezu unmöglich. Lesung Nr. 2 ist stark asymmetrisch und daher ebenfalls weniger wahrscheinlich. Es bleiben die Nr.n 1 und 3, die auch den durch die Längenmaße ermittelten Varianten eins und zwei (S. 126f) entsprechen.

Inhaltliche Anhaltspunkte

Vor allem aber muß die Anordnung inhaltlich einen guten Sinn ergeben - intern und im Kontext - der sich im Idealfall auch durch „external evidence“ stützen lassen sollte. Der Inhalt der Kol.n 46-51a/b ist schwierig, und die Rekonstruktion wird noch erschwert durch den Aufbau mit seinen formelhaften Versatzstücken. Dem Autor war die äußere Form hier offenbar wichtiger als der Inhalt und der „interne“ sprachliche Ausdruck.

Auch die früheren Bearbeiter hatten Schwierigkeiten mit der Stelle, und ihre Übersetzungsvorschläge wirken seltsam zusammengestückt³⁵⁶, wie sie auch offen zugeben.

Dreiergruppen

Einen ersten Hinweis liefert der Inhalt schon im großen Überblick - jeweils *drei* der Sprüche gehören durch Stichwortassoziation zusammen:

Der gemeinsame Nenner von Kol.n 46a/b, 47a/b und 48a/b ist **Upuaut** (wenn wir den stehenden Schakal auf der Standarte in Kol. 48b wie üblich als „Upuaut“ lesen).

In Kol. 49, 50 und 51 ist stets von ω^t - „**Erbe**“ die Rede (wenn man den Titel ω^t als Wortspiel dazu rechnet).

Diese Dreiergruppen müssen wohl auch im „Urtext“ jeweils zusammen stehen. Durch die oben auf S. 125 versuchte Anordnung würden sie auseinandergerissen, diese „Verschiebung“ nach dem gleichen Muster wie bei der „Krönungslegende“ in Kol.n 46-51c ist demnach nicht möglich. Damit wird auch die obige Analyse des Layouts bestätigt.

³⁵⁶ Gemeint sind Sethe und Junker.

E. Iversens Übersetzung liest sich etwas „glatter“, doch dies gelingt nur, indem er die b-Abschnitte getrennt von den a-Abschnitten als eigenen, durchgehenden Text liest, was sicher so nicht geht.

Erman hat nur 46a - 51a als zusammenhängenden Text übersetzt, und 46b - 51b als unübersetzbar weggelassen.

Parallelen

Als Geb im DMT Horus als Thronerben bestätigt, gebraucht er offenbar eine kanonische Formel, die öfter belegt ist, aber bisher meines Wissens nie untersucht wurde.

Hier noch einmal zum Vergleich der Text des DMT in der Original-Anordnung:

K. 51	K. 50	K. 49	K. 48	K. 47	K. 46
<i>gbb pśd.t dd-md.w. wḏw n</i>	<i>gbb pśd.t dd-md.w. wḏt</i>	<i>gbb pśd.t dd-md.w. n pf jḏw</i>	<i>gbb pśd.t dd-md.w. n sḏ n sḏ</i>	<i>gbb pśd.t dd-md.w. wp ḥ.t.f</i>	<i>gbb pśd.t dd-md.w. sḏ pw mśw</i>
<i>ḥrw</i>	<i>ḥrw</i>	<i>ḥrw</i>	<i>ḥrw</i>	<i>ḥrw</i>	<i>ḥrw</i>
<i>tww.t</i>	<i>(j)wḏ.t</i>	<i>(j)wḏ.t.j</i>	(Schakal) 	<i>wp-wḏ.wt</i> 	<i>mś wp-wḏ</i> 

Vgl. dazu:

- Edfou I 479 (Ptolemaios II. an Ptolemaios IV.:, der ihm opfert):
dj(.j) n.k jwḏ.j, sḏ jwḏ, Ich gebe dir mein Erbe, Sohn des Erben,
sḏ n sḏ, wpw-ḥ.t Sohn des Sohnes, Leiböffner.
- Edfou I 479 (Opferszene wie oben):
dj.n(.j) n.k jwḏ.j, sḏ jwḏ, Ich gab dir mein Erbe, Sohn des Erben,
sḏ n sḏ.j, wpw-ḥ.t.j Sohn meines Sohnes, meines Leiböffners
- Karnak (in ZÄS 21, S. 73, L. 26), Amuns Dekret für Isisemheb:
m dr.t sḏ n sḏ.s, jwḏ n in die Hand des Sohnes ihres Sohnes, des Erben ihres
jwḏ.ś, mś n mś.w.ś n nhḥ ḏ.t Erben, des Kindes ihrer Kinder für immer und ewig.
- Die dichteste Parallele (inklusive Upuaut) bietet das *Buch vom Sieg über Seth*³⁵⁷, in dem ebenfalls Geb seinen Enkel Horus als Erben bestätigt.
św gbb ḏd.f mḏ t Da sagte Geb darüber:
rdj.n.j jwḏ.j Ich habe mein Erbe gegeben
n sḏ.j jwḏ, meinem Sohn, dem Erben,
sḏ sḏ.j dem Sohn meines Sohnes,
wp ḥ.t.j wp-wḏ.wt meines Leiböffners, Upuaut

Im DMT enthalten die Kolumnen 48 und 47 ziemlich wörtlich den zweiten Teil der Einsetzungsformel „*sḏ sḏ.j, wp ḥ.t.j wp-wḏ.wt*“, und zwar *von links nach rechts*:

(⁴⁸) Sohn des Sohnes, → (⁴⁷) Erstgeborener,
 (Horus, ) (Horus-Upuaut)

Kol. 46 hat in den Parallelen keine genaue Entsprechung, ist aber offenbar eine Erweiterung der Schlußformel in 48/47. (⁴⁶) das ist ein geborener Sohn,
 (Horus, geboren ist Upuaut)

Die Kol.n 48, 47a und b wären demnach auf dem Stein von links nach rechts zu lesen, wurden also vom Kopisten in der richtigen Reihenfolge abgeschrieben. Wenn wir hier der These der nicht-retrograden Leserichtung folgen, dann ist dies ein starker Hinweis, daß die Textfelder im Original *untereinander* standen - in der Vertikalen steht die Leserichtung von oben nach unten nun einmal fest. Damit werden auch die Ergebnisse der „geometrischen“ Untersuchung des Layouts S. 126f noch einmal bestätigt: Die zusammengehörenden Textfelder 48 und 47 a/b stehen auf jeden Fall untereinander (wie sie es in der geometrischen Variante eins und zwei tun), Textfeld 46 gehört dazu und wenn es in einem Zuge mitgelesen wurde, muß es daneben gestanden haben, entweder ebenfalls darunter (Variante 1), oder vielleicht auch daneben (Variante 2).

³⁵⁷ P. Louvre 3129 u. BM 10252, in: Urk. VI (die Stelle: S. 9), auch Sethe, S. 28. Dazu jetzt auch Norman Fiedler (i. Arbeit).

Wenn die Kolonnen 46-48a/b dem zweiten Teil der Einsetzungsformel aus den Parallelen entsprechen, dann ist zu erwarten, daß sich in Kol. 49-51 der Anfang der Formel wiederfinden läßt. Tatsächlich steht dort das Wort $j\omega^c$ - „Erbe“ gleich vier mal, worin man wohl den „Erben des Erben“ aus der Einsetzungsformel vermuten darf, auch wenn der Text sich leider nicht so zwanglos zusammenfügt wie in Kol.n 46-48. Da das Wort $j\omega^c$, das ein Anhaltspunkt für den Vergleich mit den Formeln der Parallelen sein könnte, so häufig vorkommt, ergibt praktisch jede Anordnung eine „Parallele“.

Liest man mit Erman und Iversen 46-48 a durchgehend (ohne b) von links nach rechts, ergibt sich:
 $q\omega.n(.j?) (j)\omega^c.t n pf j^c\omega$

Der „Erbe des Erben“ aus den Parallelen taucht dann nicht mehr auf. Auch zeigt „ $n pf j^c\omega$ “ doch eine sehr ungewöhnliche Grammatik.

Liest man mit Sethe und Junker die b-Abschnitte mit, ergibt sich:

$q\omega.n(.j?), hr\omega, tw \omega t, (j)\omega^c.t, hr\omega, (j)\omega^c.t, n pf j^c\omega, hr\omega, (j)\omega^c.t.j$

Zumindest die erste Hälfte (bis $(j)\omega^c.t$) läßt sich in dieser Form nicht sinnvoll lesen.

Wie oben (S. 124) festgestellt, sind die b-Felder als „Erklärung“ zu den a-Feldern zu verstehen, sie gehören nicht zwingend zur fortlaufenden eigentlichen Rede. Ob und wie sie im einzelnen mitzulesen sind, ist nicht vorauszusetzen, sondern muß jeweils erst ermittelt werden. Wir müssen hier „klein anfangen“ und von den gegebenen Textbausteinen ausgehen.

Die Grundaussage aus den Parallelen:

„ich habe mein Erbe *gegeben* an NN“ bzw. „(mein Erbe) ist *in der Hand* von NN“

wird im DMT durch ωd - „zuteilen“ ausgedrückt. Dies ist eine gängige, feststehende Formel, die stets lautet: $\omega d j\omega^c.t n NN$ Das Erbe zuteilen dem/der NN (WB I 395, 17)

bzw. Passiv: $j\omega^c.t \omega d\omega n NN$ Das Erbe ist zugeteilt dem/der NN

Zugeteilt wird *das Erbe dem Erben* des Erben. Dies ist ohne weiteres klar. Ungewöhnlich wirkt dagegen das $n pf j\omega^c.t$ in Kol. 49a. Ob man mit Iversen das n als indirekten Genitiv liest: „das Erbe jenes Erben“, oder als Dativpräposition „(zugeteilt) an jenen Erben“, man fragt sich, warum das pf hier dem Bezugswort vorangestellt ist (dies ist möglich, aber extrem selten, und bietet an dieser Stelle auch keinen Vorteil gegenüber normalem „ $j\omega^c.t pf$ “), und warum es hier überhaupt gebraucht wird - im Gegensatz zu den Parallelen.

Eine mögliche Erklärung bietet die - ja auch sonst sehr enge - Parallele aus dem Sethbuch:

In der zweiten geometrischen Variante $\frac{51}{50}$ 49 (die ja auch ihrer Länge nach besser paßt, vgl. S. 127), würde das Textfeld Kol. 49a den Anfang der Formel bilden. Im Sethbuch wird die Formel eingeleitet durch:

$\acute{s}\omega gbb qd.f m^c t$ - So sagte Geb darüber (und zwar über die zuvor stattgefundene Verhandlung)

und entsprechend vielleicht im DMT, Kol. 49a:

$gbb p\acute{s}q.t qd md.\omega n pf$ - Geb spricht zur Neunheit: „Wegen Jenem...“

im Sinne von: „Wegen jener Sache...“, „Was jenes angeht...“.

Geb leitet vom Geschehen zum feierlichen Akt über. Das pf wird hier pronominal gebraucht, allgemein im Sinne von „Jenes“. Dies ist ebenfalls ungewöhnlich, fast so ungewöhnlich wie das vorangestellte attributive pf , doch es ist immerhin *motiviert*. Es geht um einen allgemeinen Rückverweis, entsprechend dem $m^c t$ im Sethbuch, deshalb *hat* das pf kein spezifisches Bezugswort, es kann nur pronominal stehen. $n pf$ ist eigentlich eine Adverbialphrase (Präposition plus Nomen), die hier „betont“ vorangestellt ist - etwa so, wie der König den Obergüterverwalter Rensi anweist, den *beredten Bauern* hinzuhalten³⁵⁸:

$jn mr\omega.t, \omega n.f hr qd - gr!$ - „Wegen dem Wunsch, er solle reden - schweige!“

jn ist hier einfach die initiale Form von n , wobei gesagt werden muß, daß jn und n häufig graphisch verwechselt werden (etwa auch bei jn - „durch“).

³⁵⁸ *Beredter Bauer*, BI 79 (klassische Zählung) = 110 (neue Zählung nach Parkinson, *The Tale of...*, S. 20).

Allgemein gesprochen handelt es sich um die Form: „[*jn* + Nomen] + Hauptsatz”.
 Wenn das Nomen nach *jn* dem Subjekt des (durch „Prothasis“ betonte Adv. Erg.)
 Hauptsatzes entspricht, ergibt sich die bekannte Konstruktion „*jn*-Nomen-*śgm.f*”.

Der „Urtext“ sah also nach den bis hierher gemachten Erwägungen wahrscheinlich so aus:

<i>gbb pśd.t dd md.w</i> <i>ωd.w n</i>	<i>gbb pśd.t dd md.w</i> <i>n pf j'ω</i>
<i>ħrw</i>	
<i>tww.t</i>	<i>ħrw</i>
<i>gbb pśd.t dd md.w</i> <i>ω' t</i>	<i>(j)ω' t j</i>
<i>ħrw</i>	
<i>(j)ω' t</i>	
<i>gbb pśd.t dd md.w</i> <i>n s' n s'</i>	<i>gbb pśd.t dd md.w</i> <i>s' pw mśw</i>
<i>ħrw</i>	
(Schakal auf Standarte) ▨	<i>ħrw</i>
<i>gbb pśd.t dd md.w</i> <i>ωp ħ.t.f</i>	<i>mś ωp-ω' ▨</i>
<i>ħrw</i>	
<i>ωp-ω'.wt</i> ▨	

Kol.n 46 - 51, Übersetzung

Von rechts nach links (erst oben dann unten) ist also zu lesen:

<i>gbb pśd.t dd md.w</i>	Geb spricht zur Neunheit:
„ <i>n pf</i>	„wegen jener (Angelegenheit):
<i>jω' ω</i>	das Erbe (Horus) meines Erben
<i>ωd.w n</i>	ist bestimmt dem (Horus, er ist der „Umwickler“),
<i>jω' <t></i>	Erben (Horus) des Erben,
<i>s' pw mśw</i>	- das ist ein geborener Sohn- (Horus, geboren ist Upuaut).
<i>n s' n s'</i>	dem Sohn des Sohnes, (Horus, Upuaut?).
<i>ωp ħ.t</i>	dem Erstgeborenen Horus-Upuaut.

Kommentar S. 132ff.

Wenn man die erklärenden Zusätze in den Klammern nicht mitliest, entspricht dies fast perfekt der Stelle im Sethbuch. Geb vergibt, abweichend von der eigentlichen Formel, nicht „sein“ Erbe, sondern das des Osiris, daher „das Erbe meines Erben“ (*jω'.t.j*). Die Stelle vom „geborenen (= leiblichen) Sohn“ ist in jedem Fall ein Einschub, er paßt jedoch besser auf den gerade eingeführten „Erben des Erben“ als am Ende auf den „Leiböffner“, für den diese Eigenschaft ja kaum erwähnt werden müßte.

Kommentar:

49a/b: „Geb spricht *darüber* (*n pf*) zur Neunheit...“. Das *pf* bezieht sich zurück auf den Prozeß und die Krönung.

pf kann sich kaum auf Horus beziehen (wie die meisten früheren Bearbeiter angenommen haben). *pf* mit Bezug auf einen *Gott* ist praktisch immer abwertend gemeint, so häufig von Seth (insofern wäre - für dieses Wort - Iversens Vorschlag der bessere). Von anderen Gegenständen, wie hier dem Prozeß, wird *pf* dagegen gewöhnlich wertneutral als Ferndeixis verwendet.

Die Übersetzung „Geb spricht zur Neunheit: ‚deswegen (*n pf*)...‘“ wird bestätigt durch die Parallele im Sethbuch, wo es ebenfalls heißt „Geb spricht darüber (*m-t*)“. Auch *m-t* ist ja keine sehr häufige Phrase und steht sicher nicht ohne Absicht in diesem Text.

Ein 2. Objekt im Sinne von „etwas sagen *über*“ ist in den kanonisierten Göttergesprächen (der „dramatischen“ Form) wohl kaum zu erwarten, das *n pf* wird zur wörtlichen Rede des Geb gehören. Es ist gängige Praxis, daß eine Rede mit einem solchen Verweis eingeleitet wird, am häufigsten ist *jr X* - „Was X angeht...“. Warum der Autor hier die eher ungewöhnliche Form mit *n* gewählt hat, läßt sich freilich nicht mehr sagen. Vielleicht hielt er sie (zu Recht?) für einen gewählten Ausdruck, dem Gott Geb angemessen. Jedenfalls stellt sie eine sprachliche Möglichkeit dar (S. 130u).

Der [Horus] im abgegrenzten mittleren Textfeld ist eine allgemeine Erklärung, die sich durch die ganze Rede hinzieht und auf den Gegenstand verweist, von dem Geb hier spricht (wie es ja der Sinn solcher Zusätze in der „dramatischen“ Form ist): Auf *Horus*, den frischgebackenen Erben des Osiris. Es bezieht sich in keiner spezifischen Weise auf Kol. 49.

Geb vergibt hier das Erbe seines Erben Osiris, in wörtlicher Rede: „das Erbe *meines* Erben...“. Die Schreibung von (*j*)*wt* - „der Erbe“ mit *t* kommt häufiger vor. Vielleicht handelt es sich nur um eine graphische Variante, die auf die (hieratische) Schreibung von *jw.t* - „das Erbe“ zurückgeht. Eher möchte ich aber glauben, daß es von altem *jw.tj* - „Der zum Erbe Gehörende“ abgeleitet ist.

Obwohl im WB I 50 nur aufgeführt als Teil von *jw.t-r* - „Beiwort mehrerer Könige des NR, Leibeserbe(?) des Re“, ist die Schreibung doch ebenso für Privatleute und Götter belegt, z. B:

LD III 128 a, b (Karnak, Sethos I.):

śmꜣ śt hm.f m sp wꜥ Seine Majestät tötete sie auf einen Schlag,
bw wꜣh.f jw.t.w m-jm.sn nicht ließ er Erben (Nachkommen) unter ihnen übrig.

Pap. Leiden 347, 7, 5 (Leemans, Monum. civ, T. 141 - 146):

hrw pw, Das ist Horus,
prꜣ m wp.t.f^o der (gut) aus seinem Prozeß hervorgegangen ist,
sꜣ ꜣś.t, jw.t wsjr der Sohn der Isis und Erbe des Osiris...

Pap. Leiden 350 r 3, 25-26³⁵⁹:

jj.tj m jt.w, jr sꜣ.w.śn^o gekommen unter die Väter, die ihre Söhne zeugen,
(r) jr.t jw.t.w mnḥ um gute Erben zu machen
n mś.w.k^o für deine Kinder (Amun)
(Hier vielleicht: „ein gutes Erbe“?)

Stele Amenophis III.³⁶⁰:

śkśk jw.t n kꜣš ḥst die Nachkommenschaft des elenden Kusch vernichten.

³⁵⁹ ÄHG 135.

³⁶⁰ Kairo, CG 34026.

51a/b: $\omega\dot{d} j\omega^{\prime}.t n$ NN - „das Erbe dem NN zuweisen“ ist ein feststehender Ausdruck (WB I 395, 17). In einem Text, in dem es um $j\omega^{\prime}$ - „erben“ geht, wenn direkt vorher $j\omega^{\prime}.t$ - „das Erbe“ steht, und - vor allem - auf das $\omega\dot{d}$ noch ein n + Eigename folgt, *kann* die Stelle nicht anders verstanden werden. Daher kann $\omega\dot{d}$ wohl auch nicht als „Überschrift“ („Proklamation“ d. Geb) gelesen werden. Das heißt auch, daß der Name Horus hier nicht im „Vokativ“ steht und Horus, zumindest bis hierher, *nicht* selbst angesprochen ist. Entweder ist „Horus“, der hier als erklärender Zusatz steht, in der wörtlichen Rede des Geb mitzulesen, dann heißt es: „Das Erbe ist zugewiesen dem Horus, ... dem Erben des Erben“, oder er ist nicht mitzulesen, dann heißt es: „das Erbe ist zugewiesen *dem* Erben des Erben (=Horus...)“. Das „maskuline“ Pseudopartizip $\omega\dot{d}.\omega$ mit Bezug auf feminines $j\omega^{\prime}.t$ ist entweder ein einfacher Fehler (immerhin konnte der Kopist kein Bezugswort zuordnen) oder ein Fall von Umgangssprache. Im Sprachgebrauch der 25. Dynastie wurde sicherlich schon der demotisch-koptische Qualitativ mit invariabler Endung benutzt, der nicht viel später erstmals auch in der (demotischen) Schriftsprache auftaucht.

Das folgende $t\omega \omega t$ (ein Wort $t\omega\omega.t$ gibt es nicht) hat allen bisherigen Übersetzern Schwierigkeiten bereitet. Erman wagt keine Übersetzung. Sethe und Junker fassen das $t\omega$ als abhängiges Pronomen 2. sing. auf:

Geb spricht zur Neunheit: Ich habe bestimmt | Horus | dich zum $\omega t.\omega$ -Schakal^{Sethe}
Thronfolger^{Junker}.

Doch selbst *wenn* man hier die 2. Person zulassen will, ein Suffix j emendiert und die gängige Formel „das Erbe ist dem NN zugewiesen“ mißachtet, bleibt doch ein grammatisch fragwürdiger Satz: In die Konstruktion „ $\acute{s}dm.n.j t\omega$ “ - „ich habe dich gehört“ kann nicht einfach der Name oder sonst eine Anrede eingeschoben werden. Wenn überhaupt, müßte sie vor oder nach der ganzen Phrase stehen³⁶¹.

Die einzige Möglichkeit, $t\omega$ hier als Pronomen 2. sing. zu übersetzen, wäre $t\omega(t)$ als altes Pronomen absolutum (WB V 360, zur Schreibung $t\omega$ vgl. WB V 357³⁶²):

„Das Erbe ist bestimmt für Horus. (neuer Satz) Du bist der ωt “.

Wenn man „Horus“ als „erklärenden Zusatz“ nicht in der wörtlichen Rede mitliest, wohl aber das $t\omega \omega t$, dann könnte man das n zu $\acute{s}dm.n.f$ emendieren:

„Das Erbe ist bestimmt für ... dich, ωt “.

Es wäre aber doch eher anzunehmen, daß noch immer die *Neunheit* angesprochen ist.

Unter der Überschrift $gbb p\acute{s}d.t \dot{d}d-md.\omega$ kann Geb nicht zu Horus sprechen. Horus ist Gegenstand der Rede, er muß in der dritten Person stehen (vgl. auch S. 135), also:

„Das Erbe ist bestimmt für Horus, (denn) *er* ist der ωt ...“,

oder, wenn man die „erklärenden Zusätze“, gemäß der „dramatischen Form“, nicht mitliest:

„Das Erbe ist bestimmt für [Horus; *er* ist der ωt] den Erben [Horus] des Erben.

Aber $t\omega$ ist doch nicht 3. Person? Die Lösung zeigt (über Umwege) Sethe. In seinem Kommentar zum *Dramatischen Ramesseumpapyrus* (Kol. 90) im gleichen Band (S. 203) schreibt er: „Der Wechsel der angeredeten Person in dem Satz $\Rightarrow \text{𓏏} \text{𓏏} \text{𓏏}$ ist wohl nicht anstößig, wenn man sich bei dem ‚du‘ den Horus vom Redenden angeblickt denkt ...

Sonst müßte man annehmen, daß $\Rightarrow \text{𓏏} \text{𓏏}$ für $\text{𓏏} \text{𓏏}$ ‚er‘ verschrieben sei“.

Der Wechsel ist allerdings doch „anstößig“. Natürlich kann die angeredete Person im Verlauf einer wörtlichen Rede wechseln, ohne daß dies im Ägyptischen immer kenntlich gemacht wird. Aber ein Satz wie

„folgt dem Horus, du_(=Horus) bist euer Herr“ (!)

ist ebenso unmöglich wie in jeder anderen Sprache. Vielmehr kommt hier Sethes „Sonst“ zum tragen: Es handelt sich um eine Verschreibung für $\acute{s}\omega t$ - „er“:

„Folgt dem Horus, er ist euer Herr“.

³⁶¹ Auch in der Kultsprache des Dram. Ramesse. Pap. ist keine solche Konstruktion zu finden.

³⁶² Ob $t\omega$ und das gleich zu besprechende $\acute{s}\omega$ defizitäre Schreibungen der alten Pronomina abs. $t\omega t$ / $\acute{s}\omega t$ in normaler Funktion sind oder die abhängigen Pronomen in normaler Schreibung, aber ungewohnter Funktion, bleibt fraglich.

Die Verschreibung von $\acute{s}\omega t$ - „er“ zu $\acute{s}\omega$ kommt öfter vor. Sethe gibt selbst mehrere Belege: Urk. IV, 222/10, 228/9 und 244/5. Alle Stellen stammen aus der Geburtslegende in Deir el-Bahari (die auch sonst parallele Schreibeigentümlichkeiten zum DMT aufweist, Sethe S. 4) und zwar dort, wo ein Gott einen anderen anspricht und ganz klar in der 3. Person *über* Hat-Schepsut redet.

Eine Stelle, wo tatsächlich $t\omega$ (ohne End- t) für $\acute{s}\omega t$ steht, findet sich vielleicht³⁶³ in Pyr. 251, § 913 bei M. 431: $t\omega \acute{s}m^3 \omega r$ „Er ‚bist‘ der große Wildstier“

Wenn dabei nicht überhaupt ein seltenes (aber richtiges) Wort $t\omega(t)$ für „Er“ vorliegt, dann scheint die Verschreibung $t\omega(t) < \acute{s}\omega(t)$ jedenfalls recht naheliegend gewesen zu sein, vielleicht, weil die altertümlichen Wörter den Schreibern nicht mehr geläufig waren (schon Altäg. verwendet meist *ntk* u. *ntf*).

$t\omega t$ kann, wie oben erwähnt, ohne das t geschrieben (bzw. durch das abhängige Pronomen ersetzt) werden (WB V 357). Für $\acute{s}\omega$ ($\acute{s}\omega t$ ohne t) lassen sich nur schwer Belege angeben, einfach weil das Pronomen $\acute{s}\omega t$ am häufigsten (mehr als mit echten Substantiven) in *cleft sentences* nach dem Paradigma [unabh. Pronomen + Partizip] gebraucht wird³⁶⁴. Gerade diese Form wird aber auch sehr häufig mit $\acute{s}\omega$ gebildet, das jedoch gewöhnlich als das abhängige Pronomen interpretiert wird. Wahrscheinlich wird $\acute{s}\omega t$ spätestens NÄ ohne t gesprochen, wie die syllabische Schreibung $\acute{s}\omega$ belegt.

Wir können also übersetzen: „(denn) *er* ist der ωt “. Die Parallelen zeigen, daß es in der Formel wohl „zugewiesen^{50a} an den Erben des Erben“ heißen muß. Demnach ist die Stelle hier ein erklärender Einschub - und ganz so klingt „(Horus, er ist der ωt)“ ja auch.

Was verbirgt sich nun hinter dem seltsamen Titel ωt ?

Sethe, S. 29, widmet ihm eine längere Untersuchung und verweist auf folgende Parallelen:

- Der AR-Titel ωt 𓏏 ;
- $jnk \omega t-jnpw.k$ - „ich bin dein ωt -Anubis“ in den Pyr. (Horus zum Osiris NN);
- der „Priestertitel“ $\omega t / \omega t$ 𓏏 ;
- und $\omega t.\omega$, das in den Pyr. parallel zu „Erbe“ und „Ältester“ genannt wird.

Er schließt: „Bedeutend muß der Ausdruck $\omega t.\omega$ den göttlichen Thronerben oder Herrscher in Schakalsgestalt, wie es eben der $Wp-\omega^3.\omega t$ ³⁶⁵ gewesen sein soll“.

Junker (S. 29) übersetzt „Thronerbe“. Dabei hat er sicher Sethes Ausführungen im Kopf. Zusätzlich verweist er auf Pyr. §1526 und (vor allem) auf das „oberägyptische Königtum, ... mit dem die Wolfsgötter in besonderer Verbindung standen“, d. h: ωt soll an sich (ohne Det.) „Thronfolger, Ältester“ heißen. Der Schakal in Kol. 51b weist darauf hin, daß Horus hier das *oberägyptische* Thronerbe übernimmt (zusätzlich zu seinem eigenen, dem unterägyptischen). Die alten Titel mit 𓏏 und den offensichtlichen Zusammenhang mit Anubis übergeht Junker dabei.

Tatsächlich liegt aber die Etymologie von $\omega t(\omega)$ klar auf der Hand:

Das Verbum ωt - „Umwickeln“ (WB I 378) beschreibt auch das Einwickeln der Mumie. Daher auch ωt - „der Balsamierer“ (WB I 379). Sethes „Priestertitel“ meint natürlich auch den *Einbalsamierer*³⁶⁶. Die Beziehung des Anubis zum Balsamieren bedarf keiner weiteren Erklärung. Die (eher seltenen) Fälle, wo $\omega t(\omega)$ mit dem „ältesten“ oder „Erben“ gleichgesetzt wird (wie etwa Pyr. § 1526), handelt es sich um den *Ältesten Sohn*, der (im Idealfall) die Bestattungsriten versieht und daher hier „Balsamierer“ genannt wird³⁶⁷.

³⁶³ So bei Maspero (Les Inscriptions des pyramides..., 1894), bei Sethe ist die *sw*-Pflanze ergänzt (keine Zerstörung!).

³⁶⁴ Gardiner § 373, dort „participial statement“ genannt.

³⁶⁵ In welchem Sinne Upuaut „der göttliche Thronerbe oder Herrscher in Schakalsgestalt“ gewesen sein soll, ist nicht ganz klar. In den anderen von Sethe aufgeführten Belegen ist stets Anubis genannt.

³⁶⁶ Ich verwende hier einfachheitshalber das gängige Wort „Balsamierer“, obwohl die Mumifizierung natürlich viele einzelne Prozesse umfaßt, von denen das Balsamieren und das Einwickeln nur zwei (und zwei verschiedene) sind.

³⁶⁷ Aus dem gleichen Grund kann auch $jnpw$ als Prinzentitel verwendet werden (WB I 96).

50a/b: $\omega - \epsilon - t$ wurde bisher meist $\omega^{\epsilon}(t)$ - „einzig, allein“ gelesen. Dieses Wort wird jedoch immer (außer vielleicht in ptol. Tempeltexten) mit der Harpune ϵ geschrieben. Keinesfalls kann man in einem Text, der so viel Wert auf traditionelle Schreibungen legt wie das DMT, so auffällig davon abweichen.

Für „einzig“ würde sich im gegebenen Kontext sicher eine mehr oder minder sinnvolle Deutung finden lassen, aber viel passender ist doch das oder der „Erbe“, das Grundthema des ganzen Abschnitts. Nach den Parallelen gehören Phrasen wie „Ich gebe das Erbe dem Erben des Erben“ zur Einsetzungsformel, es ist also mehrfaches $j\omega^{\epsilon}(t)$ zu erwarten.

Das $\omega^{\epsilon}t$ - „allein“ mit der Endung $t(j)$ ist nach Sethe und Junker ein Pseudopartizip 2. sing.: „Du/dich (Horus) allein“,

so wie sie auch Kol. 51a/b als 2. Person (Horus) auffassen.

In diesem Fall wäre damit zu rechnen, daß auch noch weitere Teile der Rede an Horus gerichtet sind, eine erkennbare Grenze gibt es nicht. Es kann aber nicht sein, daß unter der Überschrift „Geb spricht zur Neunheit“ ein Text steht, der sich in weiten Teilen gar nicht an die Neunheit wendet. Dies ist ein Widerspruch in sich. Zumindest in Kol. 46, in der (angeblich) ausschließlich Horus angesprochen ist, hätte *gbb hrw dd-mdw* stehen müssen. Die ganze Stelle ist als Rede an die Neunheit *über* Horus konzipiert. Im zweiten Teil erzählt Geb der Neunheit von Horus' legitimer Geburt und im ersten Teil erzählt er ebenso der Neunheit von Horus' Erbschaft. Es ist also nicht mit einer Rede zu Horus in 2. Person zu rechnen.

$j\omega^{\epsilon}(t)$ - „Erbe“ ist hier genauso ohne j geschrieben, wie darunter in 50b oder zuvor in 49b, nur ohne Determinativ. Das Det. ϵ bei $j\omega^{\epsilon}$ ist nicht obligatorisch, es fehlt häufig. Hier wurde es aus offensichtlichen Platzgründen weggelassen (wie ja überhaupt in Kol.n 46-51 häufig die Form den Inhalt bestimmt).

46a/b: Ein „geborener“ Sohn als Gegensatz zu einem angenommenen Sohn (bzw. einem als „Sohn“ bezeichneten Schüler oder Klient), ist gleichbedeutend mit *sʒ n ht.f* - „Sohn seines Leibes“ (WB III357) als Bezeichnung der bevorzugten Stellung des leiblichen Sohnes. Upuaut ist natürlich ein Wortspiel mit *wp-ht.f* (in Kol. 47a), hat aber sicher auch eine inhaltliche Bedeutung. Im Sethbuch endet die Formel mit der gleichen Phrase wie im DMT (Kol. 47).

mś wp-wʒ.wt erläutert noch einmal das zuvor Gesagte:

Horus ist ein geborener Sohn *und das bedeutet* geboren ist Upuaut.

Horus wird hier mit Upuaut gleichgesetzt (wie auch ausdrücklich in den nächsten Kol.n). Die synkretistische Verbindung Horus-Upuaut ist nicht ungewöhnlich. Er wird als *hrw šnj* - „streitbarer(?) Horus“ bezeichnet und noch häufiger als Sohn des Osiris. Horus-Upuaut findet sich vor allem im *Sedfest* und in der Feier des *Osirisbegräbnisses* in Abydos³⁶⁸ (die sog. „Mysterien“³⁶⁹). Beide Riten thematisieren im wesentlichen die Thronbesteigung des neuen Königs und die Inbesitznahme des Landes. Dazu gehört natürlich auch das Begräbnis des alten Königs, womit die Thronbesteigung in vielfältiger Weise rituell verknüpft ist.

³⁶⁸ Ausführlich behandelt bei W. Helck, Die Herkunft des Abydenischen Osirisrituals, in: Archiv Orientální 20, 1952, S. 72ff. Da der Artikel schwer zugänglich ist, gebe ich hier Helcks Hauptbelege, damit der Leser immerhin die Quellen nachprüfen kann:

Stele des *jj-br-nfr.t* (abydenische „Mysterien“), Berlin 1204; Stelen Kairo 20040 u. 20516; Bubastis, Sedfest des Osorkon (Naville, Festival Hall, T. 6, 9) (Upuaut beim Sedfest).

³⁶⁹ Dieser Ausdruck ist irreführend. Die Griechen bezeichneten die kultischen Aufführungen der Ägypter als „Mysterien“, weil sie sich an die eleusischen Mysterien ihrer Heimat erinnert fühlten. Letztere tragen ihren Namen zu Recht, da es sich um geheime Initiationsriten handelte. Die abydenischen „Osirismysterien“ waren dagegen ein Prozessionsfest und durchaus öffentlich.

46 a/b Die früheren Bearbeiter haben *mś wp-ω3.ωt* mit „(am) Geburtstag des Upuaut“ übersetzt. Forts. Dies ist durchaus möglich, aber wohl doch die weniger wahrscheinliche Alternative.

Zum einen würde man eine Präposition erwarten (*m* - „am Fest...“). Zum anderen ist die Bedeutung des „Festes des Upuaut“ nicht ganz klar.

„*mś*-(Gott)NN“ = „Fest des (Gottes) NN“

(Eigentlich: Geburtstag, d. h. Herstellung einer Statue) ist in der Frühzeit und im frühen AR die häufigere Bezeichnung (vgl. etwa Palermostein) und tritt erst später neben *hb* in den Hintergrund (Mündl. Information von Dr. Jean-Pierre Pätznik). Obwohl *mś* (als „Geburtstag“) freilich zu allen Zeiten in Verwendung bleibt, kann man hier vielleicht ein weiteres Beispiel für die Archaisierung bzw. (echte) alte Sprache im DMT erkennen. Der traditionelle Geburtstag des Horus ist bekanntlich der zweite Epagomenentag. Mit Upuaut hat dieses Datum nichts zu tun. Die Epagomenen stehen „außerhalb“ des Kalenders und können normalerweise nicht „Fest“ eines Gottes sein - abgesehen natürlich von den fünf Kindern der Nut (inkl. Horus). Wenn ein festes Datum als „Geburtstag“ des Upuaut gefeiert wurde, so ist es uns nicht mehr bekannt. Der Palermostein nennt eine „Geburt der *beiden* Upuaut“ (d. h. des ober- und des unterägyptischen) an einem elften Tag, der Monat ist zerstört. Gemeint ist sicher die Herstellung von Statuen, doch kann eine solche ja durchaus als *mś* - „Geburtstag“ gefeiert werden. In der Liste von Kom Ombo³⁷⁰ ist eine Göttin ⲙⲉⲛⲟⲩ ⲙⲉⲛⲟⲩ für den 6. Tag 1. Monat Achet genannt (*kein mś*). Die Passage 46 a/b hat in den Parallelen keine Entsprechung. Inhaltlich ist sie eindeutig eine Erweiterung zu 48 und 47 a/b. Sie sollte also vor, hinter oder zwischen diesen stehen:

- (Das Erbe ist bestimmt) dem Erben des Erben - das ist ein geborener Sohn...
- ... dem Sohn des Sohnes, das ist ein geborener Sohn, der Leiböffner...
- ... dem Sohn des Sohnes, dem Leiböffner Horus-Upuaut, das ist ein geborener Sohn...

Davon ist die erste Möglichkeit die plausibelste: Der Erbe des Erben wird als leiblicher Sohn qualifiziert, was im Folgenden noch näher erläutert wird: Der Sohn des Sohnes, der Erstgeborene. Die zweite Möglichkeit ist inhaltlich nicht auszuschließen, aber sie „zerreißt“ die Formel und ist auch aus Gründen des Layouts praktisch auszuschließen. Die dritte Möglichkeit ist zumindest befremdlich. Der Erstgeborene ist *in jedem Fall* ein leiblicher Sohn (vgl. *wp-h.t* und den gängigeren Ausdruck für leibliche Kinder *s3 n h.t.f*). Das muß man nicht eigens betonen. Es ist sogar die *niedrigere* Qualifikation, denn der Erstgeborene steht in der Erbfolge über den anderen „leiblichen“ Kindern (so vorhanden).

48a/b: Der „Sohn des Sohnes“ ist Horus, der Enkel des Geb. Das Dativ-*n* - „für“ schließt an 51/50 an: Das Erbe ist bestimmt für Horus, *den* Sohn des Sohnes etc.

Diese Phrase ist nach dem Zeugnis der Parallelen fester Bestandteil der Formel. Auch hier heißt der Thronerbe konsequent wieder Horus-Upuaut. Upuaut ist ideogramatisch nur mit dem Schakal auf der Standarte geschrieben, dem typischen Zeichen dieses Gottes. Den vertikalen Strich, der in 48b in der zerstörten Fläche unter dem Schakal noch zu erkennen ist³⁷¹, hält Sethe (S. 30, Nr. h) für den Rest einer *rsj*-Pflanze. Es müßte sich dann um den geraden Teil des Stengels handeln. Doch dafür ist der Strich deutlich zu lang, er überragt sogar die „normale“ Quadrathöhe. Man möchte fast annehmen, daß die Standarte des Upuaut hier bildlich mit langer Tragstange ausgestaltet wurde. Aber was auch immer in der Zerstörung stand - ein „oberägyptischer Schakal“ (Junker) läßt sich sicher nicht konstruieren³⁷².

47a/b: Hier ist Horus als Thronerbe nun wirklich mit Upuaut verschmolzen. Nach dem Sethbuch gehört dies zur Formel.

³⁷⁰ De Morgan, Ombos II (= Cat. des monuments III), S. 130, Nr. 701.

³⁷¹ Von Breasted korrekt als Strich wiedergegeben, die maßstäbliche Länge stimmt dort aber nicht ganz.

³⁷² Ein solches Wesen ist auch sonst nicht belegt - es gibt nur den „oberäg. Upuaut“ (der nur zusammen mit dem „unteräg. Upuaut“ genannt wird). In diesem Fall wäre der senkrechte Zeichenrest ein Teil der Standarte und die Pflanze müßte im zerstörten Teil rekonstruiert werden. Dafür gibt es aber keine Anhaltspunkte.

Die Aufteilung des Landes (Kol.n 52 - 54)

Nun weist Geb Horus und Seth ihre Herrschaftsbereiche als Landesgötter von Unter- und Oberägypten zu. Dies wurde sonst in ägyptischen Quellen nie wirklich thematisiert³⁷³. Das DMT beleuchtet das Motiv aus einigen ungewöhnlichen und hochinteressanten Blickwinkeln. Auch für die Problematik der Leserichtung ist gerade diese Stelle besonders bemerkenswert.

54	53	52
<i>gbb stš gd-md.w sb dr bw mś.k jm</i>	<i>gbb hrw gd-md.w sb dr bw mḥw jt.k jm</i>	<i>gbb hrw stš gd-md.w wp n ṯn</i>
<i>stš</i>	<i>hrw</i>	
<i>t3-šmꜣ</i>	<i>t3-mḥw</i>	<i>t3-šmꜣ, t3-mḥw</i>
<i>ḡw hr jb n gbb twꜣ psš.t hrw n psš.t stš</i>	<i>św gbb rdj jꜣw.t.f n hrw s3 pw</i>	<i>n s3.f wp ḥ.t.f</i>

Es lohnt sich, hier einmal alle (scheinbar) möglichen Varianten en détail zu untersuchen. Die früheren Bearbeiter übersetzten die drei unteren Abschnitte (54-52b) von links nach rechts fortlaufend:

Erman (S. 932):

Es war Keb unangenehm,
daß der Anteil des Horus
dem Anteil des Seth
gleich war,
und Keb gab
sein Erbteil dem Horus,
diesem Sohne
seines erstgeborenen
Sohnes.

Sethe (S. 27f):

Es war schlecht für d. Herz d. G.,
daß der Anteil des Horus
gleich war
dem Anteil des Seth.
Und so gab Geb
sein Erbe (ganz) dem Horus,
d. i. der Sohn
seines Sohnes,
sein Erstgeborener.

Junker (S. 31f):

Es bedauerte aber Geb,
daß der Anteil des Horus
gleich war
dem Anteil des Seth.
Daher gab Geb
sein (ganzes) Erbe dem Horus,
denn er ist der Sohn
seines Sohnes,
seines Erstgeborenen.

Während Geb in den a-Feldern Oberägypten an Seth und Unterägypten an Horus verleiht, macht er diese Aufteilung in den b-Feldern rückgängig. Die Lösung scheint bestechend einfach. Der Streit zwischen Horus und Seth um die Alleinherrschaft, sei es als Kampf oder als Gerichtsverhandlung, und der schließliche Sieg des Horus sind nur allzu bekannt und tausendfach belegt. Hier hätten wir den Versuch, die beiden Mytheme von der „gerechten Zweiteilung“ („Herrschaft neben Seth“) und dem „Sieg des Horus“ (Herrschaft gegen Seth“) miteinander zu vereinen. Der Versuch scheint zunächst gelungen: Die Ereignisse finden ganz einfach *nacheinander* statt, das erste Urteil wird zugunsten eines zweiten *verworfen*. Damit steht die Stelle aber der grundlegenden Absicht des Gesamttextes diametral entgegen. Das DMT betont die Rolle von Ptah und von *Memphis* - als Ort der Auffindung und des Begräbnisses des Osiris, Versammlungsort der Götter und vor allem eben auch als *Waage beider Länder*, als in der Mitte des Landes gelegener Grenzort, der garantiert, daß die Teile des Horus und des Seth *gleich sind*. Dies ist ein positiver Wert und *Verdienst* der Stadt. Wenn Geb nun die Gleichheit der Landeshälften für „schlecht“ hielte, dann würde er damit die Bedeutung von Memphis für nichtig erklären. Zu erwarten ist vielmehr eine *positive* Aussage der Art: *„Und in der Mitte lag Memphis, und so war der Teil des Horus gleich dem Teil des Seth“ o. ä..

³⁷³ Es gibt aber durchaus Anspielungen und Hinweise, die ihn als gängiges Mythem belegen (vgl. S. 276f, 281).

Dies ist nicht der einzige Punkt, der gegen die bisherige Lesung von Kol. 52 - 54 spricht. Vielmehr gibt es eine ganze Reihe inhaltlicher und formaler Widersprüche:

- A (Inhalt): Siehe oben. Die Vorstellung, die gleiche Größe der Landeshälften könnte „schlecht“ sein, widerspricht eklatant der Absicht des DMT.
- B (Form): Gegen die Lesung dieser Stelle von links nach rechts spricht auch, daß dann *Seth vor Horus* genannt wäre.
- C (Form): Wie schon mehrfach bei den Abschnitten in „dramatischer“ Form erörtert (vgl. insbesondere S. 119), hat diese Form einen festen Aufbau, und dabei sind die Kolumnen jeweils *ganz* von oben bis unten durchzulesen. Es ist schlicht falsch, erst die a-Felder von links nach rechts (oder rechts nach links) und dann die b-Felder als jeweils eigenständige Abschnitte zu lesen. Diese Punkte sind zwingend. In der vorliegenden Form kann die herkömmliche Lesung nicht aufrecht erhalten werden. Die folgenden Punkte D und E würden sich notfalls auch lesen lassen wie gehabt, sind aber immerhin „starke Indizien“ und sprechen eindeutig (wenn auch nicht eben zwingend) gegen die alte Lesung, und ergänzen somit die Punkte A bis C:
- D (Inhalt): Die Aufteilung der Landeshälften („Herrschaft neben Seth“) und die Zentralherrschaft des Horus („Herrschaft gegen Seth“) widersprechen sich nicht, sondern ergänzen sich zu einer adäquaten symbolischen Wiedergabe der realen Verhältnisse in Ägypten mit den zwei unterschiedlichen Landeshälften unter einem König.
- E (Form): Die Konstruktion *ḏw hr jb NN* + Hauptsatz ist grammatisch nicht unmöglich, aber zumindest problematisch.

Zu A:

Vor allem muß man das Anliegen des Gesamttextes im Auge behalten. Die Zuweisung der Landesteile ist hier nicht nur als „schöne Historie“ erzählt, sondern natürlich zu einem bestimmten Zweck aufgezeichnet, der auch klar auf der Hand liegt:

Die Bedeutung von Memphis als „Waage“ der beiden Landesteile soll herausgestellt werden.

Memphis bildet die „ideale“ Grenzmarke und genaue Mitte zwischen den beiden Landesteilen und stellt damit auch sicher, daß die Anteile „gleich“ sind -

„Gerade in der Balance, in der Vereinigung und Versöhnung der beiden Länder oder Mächte (Götter), nicht in der Unterdrückung, Verdrängung oder Vernichtung des einen Teils, sieht der Ägypter das ideale Verhältnis“³⁷⁴.

Daher das Bild von der „Waage“, das in Kol. 48c auch explizit gebraucht wird.

Eine Aufteilung auf dieser Grundlage ist *gut*. Wenn Geb oder sonst jemand es „bedauert, daß der Anteil des Horus gleich war dem Anteil des Seth“, dann stellt er damit die Bedeutung von Memphis in Frage. Eine solche Aussage steht dem Anliegen des DMT diametral entgegen.

Zu B:

Seth kann nicht vor Horus genannt werden, auch wenn Breasted (S. 42) auf die Kol. 56 hinweist, wo Seth und Horus in dieser Reihenfolge übereinander stehen. Die Reihenfolge Horus-Seth *ist kanonisch*. Auch im DMT wird Horus innerhalb der Kolumnen (außer 56) *immer* vor Seth genannt (einmal kommt aus diesem Grund sogar Unteräg. vor Oberäg.):

Kol. 49c Mitte (Horus und Seth). Kol. 52b Mitte (Unteräg. und Oberäg.³⁷⁵),

Kol. 52a oben (Horus und Seth), Kol. 54b unten (Horus und Seth),

Kol. 55 oben (Horus und Seth), Kol. 57 unten (Horus und Seth).

Nur in Kol. 56 wird Seth vor Horus genannt (und zwar durch einen Abschreibfehler, die ganzen Kol.n 55 und 56 sind verschoben, vgl. S. 144ff). Selbst wenn sie so richtig kopiert wäre, könnte diese Ausnahme angesichts der häufigen Nennungen von Horus u. Seth in kanonischer Reihenfolge nur die Regel bestätigen. Und dies ist eine der Stellen, *auf die Breasted seine These gründet!*

³⁷⁴ J. Bergman, *Ich bin Isis*, Upsala 1968, S. 54.

³⁷⁵ Unabhängig von der Leserichtung ist die Zeichenfolge *innerhalb* der Textfelder „normal“ (vgl. S. 207f).

Zu C:

Die Kolumnen sind jeweils von oben bis unten (a und b) *ganz durch* zu lesen, der untere Teil (52b - 54b) bildet also keinen eigenständigen Block, und die Satzteile *lassen sich nicht* in der Reihenfolge zusammenfügen, wie es Erman und seine Nachfolger getan haben (auch der so schön erscheinende Anschluß „Sohn / seines Sohnes“ funktioniert leider *nicht*). Dies wird schon auf den ersten Blick deutlich, wenn man die Abschnitte *a* und *b* der einzelnen Kolumnen vergleicht:

in 52 nimmt *b* das Wort *wp* aus *a* in einem Wortspiel auf;

in 53 wird die Landverleihung an Horus mit seinem Erbenspruch begründet;

in 54 wird die Landverleihung an Seth damit gerechtfertigt, daß Horus' Anteil gleich groß ist.

Vor allem aber ist der Abschnitt in der festgefügt Form der „Göttergespräche“ abgefaßt, und wie Sethe am *Dramatischen Ramesseumpapyrus* eindeutig nachgewiesen hat, schließt der Teil *unter* dem abgegrenzten Namen immer an den darüber liegenden an (vgl. dazu S. 124).

Zu D:

Geb hat hier nichts zu „bereuen“. Die gerechte Aufteilung des Landes unter Horus und Seth durch Geb ist ein Topos. Diese Aufteilung ist *positiv*. Seth als Usurpator, gegen den Horus vor Gericht Recht bekommt, ist ein völlig anderes Mythem.

Beides war in den Augen des Ägypters notwendig und beides war möglich - die zwei Mytheme widersprechen sich nicht. Vielmehr geben sie nur *beide zusammen* die ägyptische Realität wieder: Ober- und Unterägypten existierten tatsächlich als zwei eigenständige geographische, verwaltungstechnische und kulturelle Einheiten mit ihren Landesgöttern Horus und Seth, und dennoch gab es den *einen* König, den *Herrn beider Länder*, der sich „Horus“ nannte (vgl. S. 276).

In Kol.n 52 - 54 geht es eindeutig um die Aufteilung zu gleichen Teilen. Dies zeigt der ganze Kontext (Horus - Unterägypten, Seth - Oberägypten). Der Gerichtsstreit um die Oberhoheit ist längst ausgetragen. Von der Herrschaft des Horus „gegen Seth“ ist hier gar nicht die Rede. Beim Erbstreit, wie etwa in Pap. Beatty 1, geht es *nicht* um die Aufteilung, sondern *beide* Kontrahenten streben nach der Gesamtherrschaft. Dieser Streit endet mit dem totalen Sieg des Horus, während Seth auf einen Posten fernab der Menschenwelt „abgeschoben“ wird.

Die Aufteilung der Landeshälften ist dagegen ein völlig anderes Motiv. Horus und Seth *sind* die Landesgötter von Ober- und Unterägypten, dies ist niemals Gegenstand irgendwelcher Streitigkeiten und geschieht nicht „gegen“ eine Partei. Um dieses Gleichgewicht herzustellen, mußte Seth nicht um seinen Anteil gebracht werden.

Auch wenn die Gesamtherrschaft des Horus und die Aufteilung der Landeshälften unter Horus und Seth ohne Widerspruch nebeneinander stehen können, bleibt freilich zu fragen, wie sie innerhalb einer erzählten Mythe zueinander in Beziehung gesetzt werden können. Dies wird auf S. 152f und 276ff ausführlich behandelt.

Zu E:

Der Ausdruck *ḏw hr jb* - „Übel (ist) auf dem Herz“ für schlechte Stimmung steht zwar im Wörterbuch, doch dieser Eintrag bezieht sich auf unsere Stelle. Es gibt zwar einige gebräuchliche Wendungen mit Adjektiv + *hr jb*, die häufigste davon ist *mnḥ hr jb n NN* - „nützlich auf dem Herzen des NN“, im Sinne von „nützlich nach Meinung des NN“. Das Adjektiv hat dabei aber immer ein *Bezugswort* (bzw., im Fall eines Adjektivverbs, ein logisches Subjekt):

mnḥ NN hr jb n njšwt o. ä.

Eine Liste der Belege und die ausführliche Untersuchung findet sich in Anhang 1, S. 322. Die Eigenschaft *mnḥ*, *nfr* (oder **ḏw?*) bezieht sich immer auf einen Gegenstand, *etwas* ist nützlich, gut oder schlecht nach jemandes Meinung. Ein allgemeines „gut Fühlen“ oder „schlecht Fühlen“ kann mit *hr jb* nicht ausgedrückt werden (dies wäre etwa *nfr jb* - „das Herz *ist* gut“).

Im DMT wäre dann der ganze nachfolgende Satz *tw̄...stš* das Subjekt zu *ḡw*, demnach als nominalisiertes *śḡm.f* zu lesen:

„schlecht war [die Tatsache, daß gleich war ...] im Herz des Geb“.

In diesem Fall müßte der Subjektsatz nach dem *ḡw* stehen und die adverbelle Ergänzung *ḥr jb gb* ganz am Ende kommen. Freilich kommt es vor, daß eine lange Nominalphrase zu Gunsten der Übersichtlichkeit ans Satzende transpositioniert wird. In diesem Fall wird sie aber im Hauptsatz durch ein *Pronomen* vertreten. Ein Satz, wie der im DMT vermutete, hätte, wenn überhaupt, am ehesten **„ḡw.ś ḥr jb n gb, tw̄ ...“* lauten müssen. Eine solche Konstruktion *ohne* das *ś* ist nicht ganz unmöglich, aber jedenfalls sehr *unwahrscheinlich*.

Außerdem verlangt *ḡw* - „Übel“ (nicht zwingend, aber in aller Regel) ein Determinativ. Die gängige Bedeutung von *ḥr jb*, die auch einem ägyptischen Leser als erstes in den Sinn kommen mußte, ist „in der Mitte“. Die natürlichste Lesung von *ḡw ḥr jb* ist „Ein Berg ist in der Mitte“ (*ḡw* - „Berg“ verlangt als ideogramatische Schreibung kein Determinativ³⁷⁶).

Vor allem fügt sich der Satz so besonders gut in den Kontext: In der *Mitte* liegt eine Landmarke, durch die Geb das Land *zu gleichen Teilen* aufteilen kann. Dies entspricht der Bedeutung von Memphis als „Waage beider Länder“ (näheres dazu im Kommentar zur Übersetzung, S. 142)³⁷⁷.

Die Stelle lautet also (von rechts nach links):

gbb ḥrw stš ḡd md.ω
ωp n.tn - tš-šm̄.ω tš-mḥj -

Geb sprach zu Horus und Seth:
„Teilt unter euch Unter- und Oberägypten!“
(Und zwar so:)

gbb ḥrw ḡd md.ω
sbj ḡr bw
mḥw jt.f jm
- ḥrw - tš-šm̄.ω -
św gb rdj jw̄.t.f n ḥrw, sš pw
n sš.f ωp ḥt.f

Geb sprach zu Horus:
„Ziehe los von dem Ort aus, vgl. S. 146, 155
wo Dein Vater (auf dem Wasser) trieb,
Horus, (d. i.) Unterägypten!“
So gab Geb dem Horus sein Erbe, das ist der Sohn
seines Sohnes, seines Erstgeborenen.

gb stš ḡd md.ω
sbj ḡr bw
mś.k jm
- stš - tš-mḥj -
ḡw ḥr jb, (j)n gbb,
tw̄ psš.t ḥrw n psš.t stš,
*(Kol. 55) m psš.t tš.ω*³⁷⁸.

Geb sprach zu Seth:
„Ziehe los von dem Ort aus, vgl. S. 146, 155
wo Du geboren bist,
Seth, (d. i.) Oberägypten!“
„Ein Berg ist in der Mitte (als Grenzmarke)“, sprach Geb,
„(und so) ist der Teil des Horus gleich dem Teil des Seth“
bei der Aufteilung der beiden Länder.

³⁷⁶ Häufig mit \square oder ∞ determiniert, aber sehr oft auch ohne, vgl. WB V 541, 10, 11; 542 13; 543, 1, 8, 11-13; 544, 14-16.

³⁷⁷ Jan Assmann ist mit der hier vorgeschlagenen Lesung nicht einverstanden („... die Argumente entspringen ‚moderner mitteleuropäischer‘ Vernünftelei“; „Hier endet leider mein Vermögen, die Argumentation nachzuvollziehen“).

³⁷⁸ Verschieben $\overline{\overline{\overline{\quad}}}$, im Original stand wohl $\overline{\overline{\quad}}$.

Kommentar

Die Kol.n 52 - 54 sind jeweils nach folgendem Schema aufgebaut:

Oben - Rede des Geb (Aufforderung)

Mitte - Landzuweisung

Unten - Erklärung / Begründung dazu

Kol. 52:

Geb spricht zu Horus und Seth. Er gibt Anweisungen. In Kol.n 53 und 54 beginnt seine Rede jeweils mit einem eindeutigen *Imperativ*. Wir müssen demnach auch hier übersetzen:

„Trennt für euch!“ („Teilt unter euch!“),

d. h. es ist kein *j* - „ich“ einzufügen - *„ich habe euch geschieden“ (so Sethe S. 27).

Natürlich fordert Geb die beiden hier nicht auf, eigenmächtig zu entscheiden (sie fällen kein „Urteil“ - „*wp*“). Geb hat seine Entscheidung getroffen: Horus und Seth sollen das Land unter sich „aufteilen“ (*wp*), und diesen Befehl erteilt er ihnen nun. Er entscheidet auch, welchen Anteil jeder bekommt und verkündet dies in den folgenden Kolumnen.

Der Text in Feld 52b gehört ziemlich offensichtlich zum Ende von 53b. Es handelt sich um ein bei der Abschrift „verschobenes“ Kolumnenende, wie sie ja auch in der rechten Hälfte des DMT (der „Schöpfungsgeschichte“) deutlich erkennbar sind (vgl. S. 32). Das Textfeld 53b ist sehr „gedehnt“ beschrieben, mit großen Zeichenabständen und relativ wenig Text, so wenig, daß Breasted in seiner Abschrift die Kolumne nicht füllen konnte. Dem antiken Kopisten ist dies zwar gelungen, doch hat er offensichtlich durch seine großzügige Schreibweise eine Lücke kompensiert. Diese Lücke dürfte wohl entstanden sein, indem das Ende der Kolumne in die (scheinbar) folgende umgebroschen wurde - vielleicht aufgrund des „horror vacui“, denn im Original war letztere dann leer³⁷⁹. In Feld 52b oben (über *t3-šmꜥ.w t3-mḥj*) wären auf den ersten Blick Horus und Seth zu erwarten, doch dürfte das mittlere Textfeld hier noch mit zur wörtlichen Rede des Geb zu ziehen sein, *t3-šmꜥ.w t3-mḥj* ist direktes Objekt von *wp*.

Kol. 53:

Beide Landesgötter werden nun ausgeschickt, um ihren Herrschaftsbereich in Besitz zu nehmen. Dabei wird für jeden ein markanter Ort genannt. Für Seth in Kol. 54 ist dies ganz einfach sein Geburtsort, für Horus ist es der „Ort wo sein Vater (im Wasser) trieb“, in offensichtlicher Anspielung auf die vorher geschilderten Ereignisse (und natürlich im Wortspiel mit *t3-mḥj* - „Unteräg.“). Die beiden Orte sind mit Bedacht aufgrund ihrer geographischen Lage ausgewählt (vgl. S. 155f). Ich übersetze hier absichtlich *mḥ* nicht mit „ertrinken“. Es bezeichnet allgemein das negativ aufgefaßte „im Wasser Sein“, umfaßt also „versinken“, „(gerade) ertrinken“, „(tot) im Wasser treiben“ etc.³⁸⁰. Hier ist nicht der Ort gemeint, wo Osiris tatsächlich ins Wasser geworfen wurde. Diesen darf man stromauf vermuten, da sein Leichnam natürlich von Süden nach Norden getrieben wird. Vielmehr sind die Plätze gemeint, wo er nach dem Ertrinken tatsächlich im Wasser treibt. Dies sind in allen Überlieferungen stets nördliche Orte³⁸¹: Chemmis, Memphis³⁸² (DMT), Mendes³⁸³, pelusischer Nilarm, Byblos (Plutarch). Die Angabe trifft also genau das folgende „I Horus I Unterägypten I“. Später, in Kol. 55, wird die Ortsangabe dann noch präzisiert (vgl. S. 150).

Am Ende von Kol. 53 folgt - ganz nach dem Schema - noch die *Erklärung* bzw. Begründung des vorhergehenden Dialoges: Geb gibt Horus sein Erbe, *weil er der Sohn ist*.

³⁷⁹ Wenn man die Stelle nicht zu Kol 53b ziehen will (und die Kol.n ganz durchliest), dann handelt Geb „*n s3f wp ht.f*“ - „für seinen erstgeborenen Sohn“, d. h. er vertritt seinen Sohn Osiris als „Nachlaßverwalter“. Dies ist ein erklärender Zusatz zur „Götterrede“ (vgl. S. 119, 124) in einem graphisch abgegrenzten Textfeld, so wie in Kol.n 53 u. 54 (als fortlaufender Satz wäre „Geb sprach zu H & S: ‚Teilt euch...‘ - für seinen Sohn“ freilich etwas unelegant).

³⁸⁰ Im Gegensatz etwa zu *n bj* - „(aktiv) schwimmen“.

³⁸¹ Nur in den Pyr. sind Todes- und Fundort noch nicht getrennt. Osiris wird dort in *ndjt* gefunden.

³⁸² Obwohl ideell „Waage beider Länder“, gehört Memphis verwaltungstechnisch zu Unteräg., Mauergau = 1. u.äg. Gau.

³⁸³ Chassinat, Dendera I, S. 127, XVI: „Hat-Mehit, die Herrin von Mendes, die ihren Bruder im Nun sucht“;

Davies, Hibis, T. 23 (Adressat ist Osiris an der Stirnwand der Kapelle): (2) „Hat-Mehit streckt ihre Arme nach dir aus“, (5) „Hat-Mehit jubelt dir zu in Mendes, die Mendesiserin reicht dir ihre Arme“.

Kol. 54:

Seth wird ausgeschiedt, Oberägypten in Besitz zu nehmen, und zwar naheliegenderweise an seinen „Geburtsort“.

Auch hier folgt - parallel zu Horus - noch eine Begründung, die aber für den wohl schon etwas suspekten³⁸⁴ Seth schon eher apologetischen Charakter hat: Seth erhält Oberägypten, aber das macht nichts, denn der Anteil des Horus ist ja gleich dem Anteil des Seth.

In der Mitte liegt eine Grenzmarke, die die Gleichheit der beiden Teile garantiert, ein sog. „Berg“ (*ḡw*). Berge wurden auch sonst als Grenzmarken verwendet, z. B. in: Amarna, Grenzstelen; Edfu, „Schenkungsurkunde“. Nach dem Zusammenhang muß es sich um *Memphis* handeln, die „Waage beider Länder“. Memphis ist freilich kein „Berg“, doch eine markante Landmarke war wohl unerlässlich. Es dürfte also wohl ein Berg in oder bei Memphis gemeint sein.

Im DMT wird nun, beim Begräbnis des Osiris (Kol. 4), ein ganz bestimmter memphitischer Ort genannt: *‘nh-t3.wj*.

Dieser Ort scheint von besonderer Bedeutung zu sein, es ist offenbar dieses Gebiet, um das es bei den Ereignissen in Memphis im engeren Sinne geht (vgl. S. 42). *‘nh-t3.wj* aber *ist* ein Berg, mehr noch: Die Stelle wird in vielen Belegen eindeutig als *ḡw ‘nh-t3.wj* bezeichnet, *‘nh-t3.wj* ist nach ägyptischer Auffassung ein „*ḡw*“³⁸⁵. Somit fügt sich auch dieser Abschnitt in den Kontext ein und unterstützt das allgemeine Anliegen des Textes, nämlich die wichtige Rolle von Memphis als Grenzmarke zu betonen (direkt vorher, Kol. 50c unten, wird explizit der Mauergau genannt). Eine *Aufhebung* der Teilung dagegen würde diesem Anliegen direkt zuwider laufen.

Möglicherweise - aber dies muß vorerst Spekulation bleiben - hat „*ḡw*“ (𓄿), das ja zunächst die beiden Horizontgebirge meint, zur Vorstellung von Memphis als „Waage“ beigetragen.

n steht für *jn* - „sagt (Geb)“. Diese abgekürzte Schreibweise ist eher selten, kommt aber vor³⁸⁶. Da der Satz nicht im eigentlichen Dialogtext, sondern erst in der nachgesetzten *Erklärung* steht, ist Geb als Sprecher hier nicht mehr selbstverständlich, daher wird er noch einmal angegeben.

Akzeptiert man diese Lesung *nicht*, so ergibt sich:

štš - t3-mḥj - ḡw hr jb n gbb, twt psš.t hrw n psš.t štš - „... Seth, Oberägypten! Ein Berg ist in der Mitte (als Grenzmarke) für Geb (und so) ist der Teil des Horus gleich dem Teil des Seth“.

³⁸⁴ Die sog. „Verfemung“ des Seth mit aktiven Vernichtungsritualen, Ausmerzung des Namens etc. setzt wohl in der folgenden 26. Dyn. ein.

³⁸⁵ Häufig als Ort des Sonnenuntergangs (Stele Louvre C50; Grab d. Paser [TT106]; TB 15 [Navelle 15 A2 11, nach La]): *dw3 r/ jtn htp.f hr ḡw.f pn n ‘nh-t3.wj* (u. ä.), daher wohl auch als erwünschter Begräbnisplatz (Relief Leiden AP 54): *dj.k(wj) htp m ḡw n ‘nh-t3.wj*. Beides hängt wohl mit dem Osirisgrab zusammen.

³⁸⁶ - Pyr 412 (726) nach Teti (Parallele bei Neith zerstört):

jj m htp jr.k (tjt) 𓄿, n jt.k; jj m htp jr.k, n r.

„Komme in Frieden, oh Teti!“, sagt Dein Vater, „Komme in Frieden, oh Du!“, sagt Re.

(So Sethe, könnte auch heißen „willkommen *bei* deinem Vater“?)

- Pyr 548 (1343) nach Pepi (sonst nicht belegt):

‘šd3 m htp, jr (pjpj) 𓄿 n psd.tj

„Willkommen, oh Pepi!“ sagen die beiden Neunheiten

(so Sethe, könnte auch heißen „willkommen *bei* den Neunheiten“?)

- Pyr 552 (1352) nach Pepi (sonst nicht belegt):

‘nh.k(wj), n (mrjj-r) 𓄿 pn, ḡt, „Ich lebe“, sagt Pepi, „ewig“.

- TB 98

[j]k tn?, n tpn

„Woher kommst Du?“, sagt Tepen

- Sonnenlitanei, Ramses' IV:

„Wie schön Du bist“, sagen die Unterweltlichen, „Wie stark Du bist“, sagen die Westlichen,

statt des *jn dw3tjw* und *jn jmntjw* in den Parallelen steht hier *n dw3tjw* und *n mntjw*. Dieser Beleg ist also sicher.

- Amunhymnus Kairo 7, 3-4 (CG 58038 = ÄHG 87 E, vgl. Möller, Lesestücke 2)

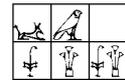
jnd hr.k n ‘wt nb, hnw n.k j ḥ3š.t nb - „Preis dir“, sagt jedes Vieh, „Lob dir“, sagt jedes Fremdland.

Eine Bemerkung am Rande: F. W. Read und A. C. Bryant haben das DMT schon 1901 behandelt. Da sie Breasted's Entdeckung noch nicht kannten, lasen sie den Text von rechts nach links und hatten entsprechende Schwierigkeiten mit den „verschobenen“ Kolumnenenden, ganz abgesehen von den übrigen Problemen des Textes. So ist ihre Übersetzung nur bruchstückhaft. Read u. Bryant übersetzen *ḡw ḥr jb* mit „A mountain in the midst“³⁸⁷. Dies ist kein Beweis, zeigt aber doch, daß diese Lesung nahe liegt, wenn man nicht den „unzufriedenen“ Geb von vornherein voraussetzt³⁸⁸.

Iversens Bearbeitung

Erik Iversen hat in der Festschrift Edel (ÄAT 1, S. 253) die „dramatischen“ Passagen Kol.n 52-54 (alt 10-12) und 46-51a/b (alt 13-18 a/b) behandelt (zu 52-54 S. 124). Hier soll sein Vorschlag zu den gerade behandelten Kol.n 52-54 a/b untersucht werden (Iversen S. 253ff).

Iversen liest die **a**- und die **b**-Teile von Kol.n 52-54 jeweils separat (was sicher falsch ist). Seine wesentliche Neuerung besteht darin, die kleinen Mittelfelder → als Fortsetzung von Kol. 55 (alt 9) zu lesen:

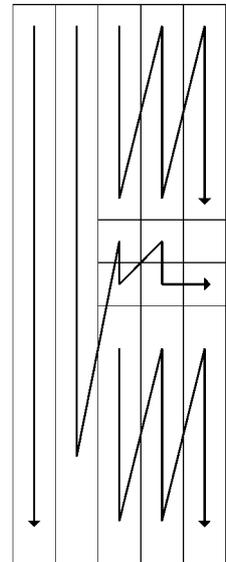


<i>t3š-t3.ωj pw t3.ωj m ʿn</i>	The established borderline (<i>t3š t3.ωj</i>) of the two lands is in Ajan
<i>t3š-t3.ωj pw</i>	The established borderline (<i>t3š t3.ωj</i>)
<i>ḥrω šmʿ stš mhj</i>	of Upper Egyptian Seth and Lower Egyptian Horus
<i>t3-šmʿ.ω t3-mhj</i>	is Lower and Upper Egypt.

So hofft er: - Die Mittelfelder (von ihm als Rubra bezeichnet) in den Kol.n 52-53 vom Haupttext getrennt zu haben, wie es die Trennlinien ja „offensichtlich verlangen“.
- In Kol. 55 keine Dittographie mehr annehmen zu müssen.

Dafür nimmt er in Kauf:

- Ein wirklich absonderliches Layout, bei dem sich ein bis dahin normaler Fließtext plötzlich (und mitten im Satz) als schmales Band *zwischen* zwei andere Texte „schiebt“ (Abb. rechts). Iversen scheint dies für völlig normal zu halten, er versucht jedenfalls keine Erklärung. Wenn man diesen sehr ungewöhnlichen Effekt für beabsichtigt hält, dann wäre nach eben dieser dahinter stehenden Absicht zu fragen. Glaubt man an eine nicht ganz geglückte Textumstellung, dann sollte man doch einen plausiblen Weg aufzeigen, wie es dazu gekommen sein könnte (wie ich es z. B. auf S. 144ff versucht habe).
- Die Annahme eines neuen, sonst nicht belegten zusammengesetzten Lexems *t3š-t3.ωj* - „festgesetzte Grenze“, während doch die alte wörtliche Lesung „Teilung der beiden Länder“ gut in den Kontext paßt. Auch Iversen muß zugeben: „The exact meaning of the phrases *t3š t3.ωj* remains obscure“. Und selbst wenn *t3š-t3.ωj* ein fester Ausdruck wäre, würde er dennoch das *t3.ωj* klar enthalten. *t3š-t3.ωj t3.ωj* wäre nicht zu erwarten.
- Horus u. Seth gehören zu Unter- u. Oberägypten, aber der „oberägyptische Seth“ oder „unteräg. Horus“ sind unter diesen Namen sonst nicht bekannt.



Was gewinnt Iversen nun mit seinem Vorschlag?

- Die graphisch abgetrennten Mittelfelder gehören zu dieser Textform, den „formellen Göttergesprächen“, hier wie in Kol.n 46-51, im *Dramatischen Ramesseumpapyrus* und im *Nutbuch*, und sind daher zu erwarten.
- Die Dittographie in Kol. 55 ist ziemlich sicher. Der lange Textabschnitt *t3.ωj m ʿn, t3š t3.ωj pw* wiederholt sich wörtlich. Es ist viel gewagter, diesen auffälligen Umstand zu ignorieren und den Text an willkürlichen Stellen abzutrennen, als eine echte Doppelung anzunehmen, die sich auch durch eine bei der Kopie aufgelöste „gespaltene Kolumne“ leicht erklären läßt. Auch das *m ʿn*, das eigentlich in 56 parallel zu *m šw* zu erwarten wäre (S. 146f), zeugt ja von einer Umstellung.

³⁸⁷ Read u. Bryant, A Mythological Text from Memphis, in: PSBA 23, S. 160ff; die Stelle auf S. 176o, 184 sub Nr. 27.

³⁸⁸ Die Autoren lesen *ḥr jb n gb* als „in the midst of the earth“, aber Geb hat hier eine eindeutige Rolle als Richter.

Das Ende eines Streits (Kol.n 55 - 57)

57 (7)	56 (8)	55 (9)
<i>j^cb.n.f psđ.t</i> <i>wp.n.f</i> <i>hrw hr^c stš.</i>	<i>hwj.n.f šnj.šn.</i> <i>dj.f stš m njšwt</i> <i>m tš-šm^c.w</i> <i>dr b(w) (m)ś(w).f jm m św³⁸⁹.</i> <i>św gbb dj.f hrw m bjtj</i> <i>m tš-mhj</i> <i>dr bw mh^w jt.f jm.</i>	<i>m psš.t tš.wj.</i> <i>św</i> <i>hrw stš ^chr^c hr ^{š.t}_{š.t}, htp.šn.</i> <i>tš.wj m ^cn,</i> <i>tšš tš.wj pw</i> <i>tš.wj m ^cn,</i> <i>tšš tš.wj pw</i>

Dies ist nun eine der Stellen, in denen eine Kolumne offensichtlich an das Ende der **rechten** Nachbarkolumne anknüpft (vgl. auch S. 67, 24). Breasteds ursprüngliches Argument für die retrograde Leserichtung wendet sich hier gegen seine These. Der Beginn von Kol. 55 führt das Ende von *Kol. 54* weiter:

Sprachlich - *psš.t, psš.t, psš.t*
 und inhaltlich - „Teil A ist gleich Teil B *bei der Aufteilung* der beiden Länder“
 hat einen unmittelbar klaren Sinn, während
 „bis zum Ort, wo sein Vater ertrunken ist, bei der Teilung von...“
 doch eher konstruiert wirkt.

Liest man Kol.n 57 - 55 von links nach rechts, so ergibt sich noch ein weiteres Problem: Der Richter, der zwischen Horus und Seth schlichtet, wird in Kol. 57 und zu Beginn von Kol. 56 nur „Er“ genannt (*wp.n.f* und *hwj.n.f*).

Dieses „Er“ kann sich nicht auf den davor, in Kol. 58, genannten Atum beziehen, ebensowenig auf Ptah-Tatenen in Kol. 61, denn der hier gemeinte „Richter“ ist eindeutig *Geb*, der im ganzen Text diese Funktion ausübt. Geb wird aber erstmals *hinterher*, in der Mitte von Kol. 56, erwähnt. Liest man dagegen den Text von rechts nach links, so bezieht sich das „Er“ problemlos auf Geb, der schon im vorigen Abschnitt (Kol.n 52 - 54) mehrfach genannt wurde.

Abgesehen von der Leserichtung bietet die Kol. 55 ein besonderes Problem:

Die merkwürdige Doppelung des letzten Abschnitts. Der Teil von *tš.wj m* bis *pw* wird wörtlich wiederholt³⁹⁰. Eine direkte Übersetzung scheint nicht möglich (Junker übersetzt nur bis zum ersten *pw*).

Diese Frage wird auf den folgenden Seiten behandelt.

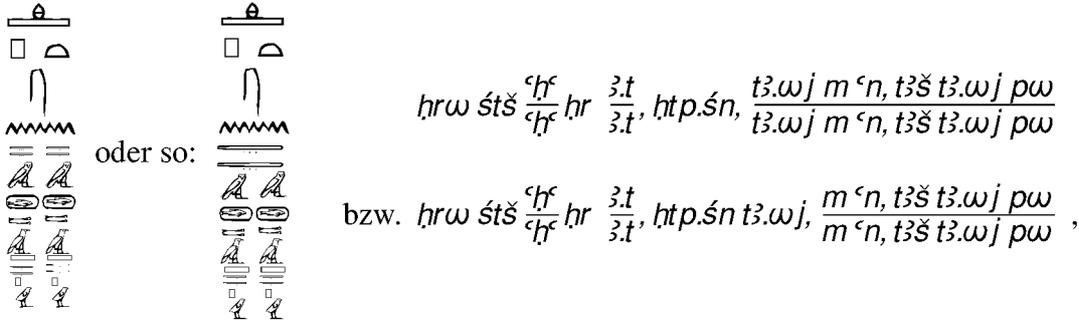
³⁸⁹ Geschrieben wie *śśśw*, eine übliche Schreibung (vgl. Anhang 2, S. 329).

³⁹⁰ Zeichen für Zeichen, einzige Ausnahme ist einmal *t* für *t*.

Die Parallelschreibung in geteilter Kolumne im oberen Teil von Kol. 55:

$hrw \acute{s}t\acute{s} \frac{c'hr}{c'hr} hr \frac{\acute{s}.t}{\acute{s}.t}, htp.\acute{s}n,$

legt nahe, daß auch hier die Kolumne im Original geteilt war, der doppelte Text stand nebeneinander, etwa so:



und bezog sich einmal auf Horus, einmal auf Seth.

Der Abschreiber fand es entweder zu schwierig, diesen langen Abschnitt in die halbe Spaltenbreite zu schreiben, oder er wollte die Kolumne so weit wie möglich füllen. Der Freiraum am Ende der Kolumne zeigt, daß er hiermit Schwierigkeiten hatte³⁹¹.

Es wäre also in etwa zu übersetzen:

^(54b)(... so war der Teil des Horus gleich groß wie der Teil des Seth)

⁽⁵⁵⁾ bei der Teilung der beiden Länder.

Da stand Horus über (einem) Ort, stand Seth über (dem andern) Ort, indem sie zufrieden(?) waren.

Die beiden Länder (sind) in 'n, dies ist (Horus') Anteil an den beiden Ländern;

die beiden Länder (sind) in 'n, dies ist (Seths) Anteil an den beiden Ländern.

(oder: ...indem sie zufrieden waren (mit?) den beiden Ländern, $\frac{m 'n \text{ dies ist der Anteil...}}{m 'n \text{ dies ist der Anteil...}}$).

Die eigentliche und auch häufigste Schreibung des Toponyms 'n bzw. 'n ist (von 'n - „schön“), doch die Nebenform ist gut genug belegt. Es handelt sich wohl um das Steinbruchgebiet *Tura*, wo der „schöne“ 'jn-Kalkstein herkommt, dessen Beliebtheit aufgrund seiner außergewöhnlichen Qualität und hellen Farbe gut belegt ist³⁹²:

Sethe S. 26 m: „'jn, der von Brugsch Dict. geogr. 117ff. behandelte Name für das Steinbruchs-gebiet bei Turra, in den Gaulisten der griech-röm. Zeit als 21. Gau Unterägyptens gezählt, in älterer Zeit als ‚östlicher memphitischer Gau‘ bezeichnet und mit Memphis zusammen genannt“. Auch: H. Gauthier, Dictionnaire des noms géographiques... I, Kairo 1925, S. 151; P. Montet, Géographie de l'Égypte ancienne I, Paris 1957, S. 45f (Letzterer am gründlichsten).

³⁹¹ Der Umstand, daß sich dieser Freiraum am Ende der *rechten* Kolumne dieses Abschnitts befindet, könnte als Argument für die Leserichtung von links nach rechts verstanden werden. In einer Rekonstruktion, die allen Eigenheiten des Abschnitts gerecht wird, wie die unten vorgestellte, ist die linke Kolumne aber nicht länger als die rechte. Selbst wenn man der Rekonstruktion nicht folgen möchte, zeugt der Leerraum an dieser Stelle nur von der *Abschrift* von links nach rechts. Für das Original sagt das nichts aus.

³⁹² Entgegen dieser völlig problemlosen Etymologie wird 'n auch auf semit. *'ajin - „Quelle, Brunnen“ zurückgeführt. Ein Argument dafür ist die Schreibung mit dem Fisch. Für den Ort ist die Schreibung mit dem Auge jedoch die ältere und häufigere - und dies ist die ganz normale Schreibung für äg. 'n - „schön“. Wenn der Fisch überhaupt eine semantische Signifikanz besitzt, dann wurde eher der Ortsname sekundär umgedeutet.

Es ist durchaus wahrscheinlich, daß sich bei der Umstellung der Kolonnen noch weitere Fehler eingeschlichen haben. So ist die doppelte Nennung von ‘*n*’ an dieser Stelle offensichtlich falsch: Entweder sind die Städte A und B der „Anteil des Horus“ und der „Anteil des Seth“ (bzw. deren Grenze, Hauptstadt o. ä.). Dann müßten es aber jedenfalls zwei verschiedene Orte sein (für Seth wohl *św*, wie in Kol. 56).

Oder Tura ist der Ort der Teilung (so interpretiert es Junker). Dann würde jedoch eine einzige Nennung ausreichen. Zudem ist *Memphis* Grenze der beiden Länder. Selbst wenn man unterstellt, daß es die (unbelegte) Vorstellung von ‘*n*’ als Grenze (oder zumindest als Ort der Grenzverhandlungen) gegeben habe, läge die Erwähnung dieser Idee nicht im Interesse des DMT. Tura liegt zwar im Mauergau, wie Sethe (S. 26) betont, dies berechtigt aber keineswegs, es mit Memphis gleichzusetzen. Andere Handlungsschauplätze im DMT, wie etwa ‘*nḥ-t3.wj*’, gehören zum Stadtgebiet von Memphis, Tura dagegen liegt etwa 10 km entfernt und ist als „Gemeinwesen“ eigenständig.

Der Zusammenhang bleibt ebenfalls unklar: *t3.wj m ‘n* - „Die beiden Länder sind in ‘*n*’ ergibt keinen Sinn. Wenn man mit Junker *t3.wj* an das Vorige anschließt und übersetzt: „Sie einigten sich über die beiden Länder in ‘*n*’“, steht die Ortsangabe hier merkwürdig zusammenhanglos.

Andererseits *fehlt* die Angabe *m ‘n* in der folgenden Kol. 56:

<i>dj.f śtš</i>	Er (Geb) gab Seth
<i>m njśwt</i>	als <i>njśwt</i> -König
<i>m t3-šmꜥ.w</i>	nach Oberägypten,
<i>ḏr b(ω) (m)ś(ω).f jm,</i>	von dem O(ort) an ^{vgl. S. 155} , wo er (geb)oren wurde,
<i>m św.</i>	<u>in Su.</u>
<i>św gb dj.f ḥrw</i>	Und Geb, er gab Horus
<i>m bjtj</i>	als <i>bjtj</i> -König
<i>m t3-mḥj</i>	nach Unterägypten
<i>ḏr bw mḥw jt.f jm,</i>	von dem Ort an ^{vgl. S. 155} , wo sein Vater ertrunken war,
...	← ! Hier fehlt etwas

Das Toponym $\Pi\Pi\Pi$ - *św*, „Su“ ist als Kultort des Seth belegt, die genaue Lage ist nicht bekannt (mehr dazu S. 155).

Hier wird Su als Ort des Seth genannt, während der Ort des Horus ohne Namen bleibt. Nun ist aber in Karnak³⁹³ *śtš ḥntj św* - „Seth, Erster von Su“ das Gegenstück zu *ḥrw ḥntj ‘n* - „Horus, Erster von Tura“. Diesen Beleg nennt auch Sethe³⁹⁴, ohne näher darauf oder auf die Konsequenzen einzugehen. Hier also wäre am Ende der Kol. bei Horus parallel zu Seth zu erwarten: „bis zu dem Ort, wo sein Vater ertrunken war, in Tura (*m ‘n*)“³⁹⁵, und so wird es im „Urtext“ auch gestanden haben. Im Zuge der gleichen Umstellung, die auch das doppelte *m ‘n* in Kol. 55 verursachte, ging das *m ‘n* in Kol. 56 verloren.

³⁹³ LD Abt. III, T. 33g. Karnak, Thutmosis III. beim Hebsed-Lauf vor Amun-Re, flankiert von Horus und Seth.

³⁹⁴ Sethe, S. 26, Buchstabe m.

³⁹⁵ Daher kann auch *m psš-t3.wj* am Anfang von Kol. 55 nicht die Fortsetzung sein, wie die bisherigen Übersetzer vermuteten (abgesehen davon, daß es in schönster Weise an Kol. 54 anschließt).

Entweder stand also in Kol. 56 ursprünglich

„*dj.f štš ... bw mśw.f jm m św,*
dj.f hrw ... bw mhꜣw jt.f jm m ‘n’“

und das *m ‘n* ist auf irgendeine Weise in Kol. 55 „verrutscht“
 oder es standen in *beiden* Kolumnen jeweils *beide* Städte, und der Kopist hat aus irgendeinem Grund Tura nur der Kol. 55, und *św* nur der Kol. 56 zugewiesen.

Beides kann nur bei einer grundlegenden räumlichen Umstrukturierung der Kolumnen geschehen sein.

Da in Kol. 55, wie oben gesagt, wahrscheinlich zwei parallele Textstücke, die ursprünglich nebeneinander in gespaltener Kolumne geschrieben waren, hintereinandergestellt wurden,

und da auch in Kol. 56 zwei parallele Abschnitte, die sich auf Horus und Seth beziehen, untereinander stehen, kann man annehmen, daß auch hier eine ursprünglich gespaltene Kolumne aufgelöst wurde, in der *bw mhꜣw jt.f jm* und *bw mśw.f jm* *nebeneinander* standen,

und daß *‘n* und *św* (die man darunter zu erwarten hätte) ebenfalls im Zuge dieser Umstellung „verschoben“ wurden.

(Kol. 56 Mitte, „Urtext“):



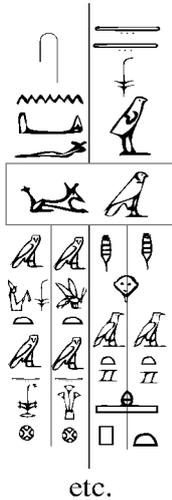
Dies hat auch den Vorteil, daß *Horus nun (von rechts nach links) in der kanonischen Reihenfolge vor Seth steht.*

Der Kopist, der ja von links nach rechts las, mußte glauben, daß Seth im Original zuerst genannt sei.

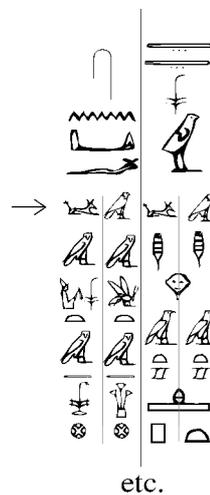
Als er die gespaltene Kolumne in übereinander stehende Bereiche auflöste, behielt er die vermeintliche Reihenfolge Seth - Horus bei, und so lasen es zwangsläufig auch die früheren Übersetzer (ohne eine inhaltliche Erklärung dieses an sich doch extrem ungewöhnlichen Sachverhalts zu versuchen³⁹⁶).

³⁹⁶Die ebenfalls „kanonische“ Reihenfolge Oberägypten - Unterägypten bzw. *njśwt - bjtj* ist keine ausreichende Erklärung (und wird übrigens auch von den Bearbeitern bis Junker nicht als solche angeführt). Es gibt jedenfalls im ganzen ägyptischen Schrifttum keinen Beleg dafür, daß die „geographische Folge“ jemals die „Bedeutungsfolge“ Horus - Seth durchbrochen hätte.

Betrachtet man nun noch einmal die beiden Kolonnen, wie sie im DMT geschrieben sind, so fällt auf, daß Horus in Kol. 55 direkt neben Seth in Kol. 56 steht. Nehmen wir einmal an, daß dies so im Original stand. Dann ergibt sich, zusammen mit den rekonstruierten gespaltenen Kolonnen, folgende Anordnung:



D. h. Horus und Seth „gelten“ für beide Kol.n. Die „gemeinte“ Anordnung wäre etwa:



Die nebeneinander stehenden $hrw \ stš$ / $hrw \ stš$ verleiteten den Schreiber zu dieser Innovation, die im Grunde nur eine konsequente Weiterentwicklung der gespaltenen Kolonne ist und auch anderswo vorkommt (man vergleiche etwa die gängige Anordnung des „Morgenlieds“).

So erklärt sich, warum Horus und Seth in Kol.n 55 und 56 beieinander stehen und den Eindruck erwecken, enger zusammen zu gehören als das hrw in Kol. 55 mit dem darunter liegenden $stš$.

Vor allem aber wird klar, warum der Kopist die gespaltenen Kolonnen nicht mehr verstanden und aufgelöst hat:

In seinen Augen stand in Kol. 55 nur hrw , und in Kol. 56 nur $stš$.

In Kol. 55 ergänzte er das scheinbar fehlende $stš$ unter dem hrw . Somit bildeten beide eine Einheit „Horus und Seth“, und die Kol. mußte nun gelesen werden: „Horus und Seth xyz...“, und nicht mehr wie ursprünglich: „ $\frac{Horus \ xyz...}{Seth \ xyz...}$ “.

Er hielt es offenbar gerade noch für vertretbar, die gespaltenen Kolonne $\frac{hr}{hr} \ hr \ \frac{st}{st}$ auf Horus und Seth zu beziehen (wie es auch Erman, Sethe und Junker getan haben), obwohl auch dies schon zumindest ungewöhnlich ist. Die längere Passage $tš \ tš \ \omega j \ pw$ etc. war ihm jedoch nicht mehr verständlich (zumal ja das m 'n - auch für ihn offensichtlich - in irgendeiner Weise verschoben war), und so schrieb er „sicherheitshalber“ alles, was er dort las, untereinander in den Rest der Kolonne.

In Kol. 56 war scheinbar nur $stš$ zu lesen. Der Text in der folgenden gespaltenen Kolonne war jedoch leichter verständlich als in Kol. 55: ein Teil bezog sich auf Seth, einer auf Horus. Also ließ der Kopist auf den vermeintlich allein stehenden Namen des Seth den zu Seth gehörenden Abschnitt ($m \ njšwt \ m \ tš \ šm \ \omega$) folgen. Darunter setzte er den „zweiten“ Abschnitt für Horus ($m \ bjtj \ m \ tš \ mhj$). Natürlich fehlte hier nun das Bezugswort, und so ergänzte der Kopist „ $šw \ gbb \ dj.f \ hrw$ “, was die scheinbare Lücke inhaltlich, grammatisch und auch räumlich füllt. So erklärt sich auch diese Formulierung - nach dem offensichtlichen Parallelismus membrorum wäre im Urtext beide Male die gleiche Phrase zu erwarten, nicht einmal nur „ $dj.f \ NN$ “ und einmal „ $šw \ gbb \ dj.f \ NN$ “. Dies ist zumindest eine mögliche Erklärung des Befundes.

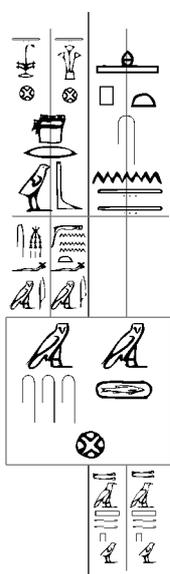
Weiter zeigt sich, daß auch das erste *m' n* in Kol. 55 und das *m šw* in Kol. 56 (nur leicht versetzt) nebeneinander stehen. Die beste Erklärung für die „Verschiebung“ ist also auch hier (wie bei Horus u. Seth) eine „kolumnenübergreifende“ Anordnung. Demnach ist ursprünglich in *beiden* Kolumnen jeweils (*hrw*) *m' n* / (*štš*) *m šw* „gemeint“, etwa so (links):



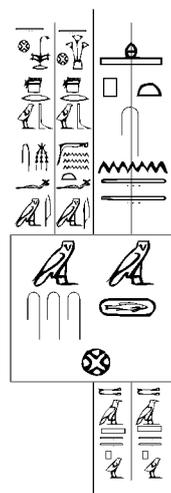
Nun steht im DMT das *m' n* aber nicht am Ende, nach *tšš tšw j pw*, sondern davor. Auch inhaltlich ergibt dies mehr Sinn, denn *pw* bezieht sich in der Regel auf ein *vorher* genanntes Wort:

„Horus steht auf dem Land, in Tura, *das ist* (sein) Anteil an den beiden Ländern“.

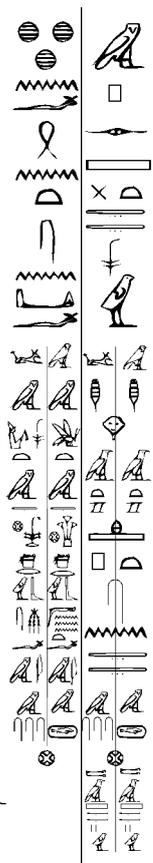
Demnach sah der „Urtext“ wohl eher so aus: →



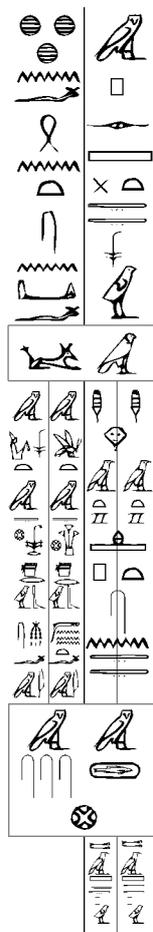
Dabei stört nun freilich die Lücke von ca 2,5 Quadraten in Kol. 55. Dies Problem läßt sich aber leicht lösen, wenn die Schreibung im Original nur geringfügig anders war. Eine naheliegende Möglichkeit von vielen wäre z. B:



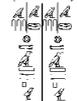
Insgesamt kann man sich die ursprünglich „gemeinten“ Schreibungen in „gewöhnlichen“ gespaltenen Kolumnen also so vorstellen:



Daraus machte allerdings wohl schon der erste „Autor“:



(oder:)



Nebenbei würde sich hierdurch auch zeigen, daß der Freiraum am Ende von Kol. 55 nicht ursprünglich (und somit auch kein Argument für die retrograde Lesung) ist.

Der Kopist las in Kol. 56 das $m \acute{s}w$ mit dem ersten, linken Teil der Kolumne (Seth). Das $m \acute{n}$ in Kol. 55 interpretierte er wie in einer „normalen“ gespaltenen Kolumne, ähnlich wie das hr weiter oben, als zu beiden Teilen gehörig. So entstand die heute im DMT zu lesende Version, in der zweimal $m \acute{n}$ steht, die aber sicher schon von dem geplagten Abschreiber selbst als Notlösung gesehen wurde.

In 55 ist also (nach der S. 148 rekonstruierten „Urfassung“) **zu lesen und zu übersetzen:**

$$\acute{s}w \frac{hrw \acute{h}r}{\acute{s}t\acute{s} \acute{h}r} hr \frac{\acute{z}.t m \acute{n}, t\acute{z}\acute{s} t\acute{z}.wj pw}{\acute{z}.t m \acute{s}w, t\acute{z}\acute{s} t\acute{z}.wj pw}$$

So stand Horus über (einem) Gebiet, in Tura, das war (Horus') Anteil³⁹⁷ an den beiden Ländern.
stand Seth über (dem anderen) Gebiet, in Su, das war (Seths) Anteil an den beiden Ländern.

Dazwischen ist noch eingeschoben:

$htp.\acute{s}n t\acute{z}.wj$ - „indem sie sich niederließen (auf) den beiden Ländern“.

Das $htp.\acute{s}n$ wurde bisher immer mit „indem sie zufrieden waren (mit den beiden Ländern)“ o. ä. übersetzt. htp - „(zu)frieden“ kann aber kein direktes Objekt im Sinn von „zufrieden sein über...“ nach sich ziehen (dies müßte mit einer Präposition angeschlossen werden), als direktes Objekt kommt nur die zufrieden gestellte Person in Frage. So ist jedenfalls der hundertfach belegte normale Gebrauch des Wortes, auch wenn es einige seltene Ausnahmen gibt, die die Regel nur bestätigen. Die scheinbare Parallele in Medinet Habu: $\acute{s}\acute{z}.w.f jb.f, sndm.f jb.f htp.f t\acute{z}\acute{s}m\acute{f}.w t\acute{z}\acute{m}h\acute{j}$ ist eine offensichtliche Verlesung von Pyr. 1836f, wo $grg.f n.f t\acute{z}\acute{s}m\acute{f}.w grg.f n.f t\acute{z}\acute{m}h\acute{j}$ steht. Die Stelle in Medinet Habu wurde wohl auch als „Er macht sein Herz weit, er macht sein Herz glücklich, er stellt die beiden Länder zufrieden“ verstanden.

Dagegen wird htp im Sinne von „sich niederlassen“ ganz regulär mit direktem Objekt gebildet, praktisch ebenso häufig wie mit den Präpositionen m und hr . Das Objekt bezeichnet den Gegenstand, *auf dem* man sich niederläßt (WB III 191, II).

„Sich niederlassen“ paßt auch besser zum Kontext. Zwar würde „indem sie zufrieden waren“ nicht direkt stören, aber „sie ließen sich nieder“ schließt genau an das vorher Gesagte an und präzisiert ganz einfach die Aussage „So stand Horus/stand Seth über einem Gebiet/einem Gebiet“.

Die ganze Passage Kol. 55 - 56 lautet dann:

$(tw\acute{t} ps\acute{s}.t hrw n ps\acute{s}.t \acute{s}t\acute{s}) m ps\acute{s}.t t\acute{z}.wj.$

$\acute{s}w$

$$\frac{hrw \acute{h}r}{\acute{s}t\acute{s} \acute{h}r} hr \frac{\acute{z}.t}{\acute{z}.t}, htp.\acute{s}n t\acute{z}.wj \frac{m \acute{n}, t\acute{z}\acute{s} t\acute{z}.wj pw.}{m \acute{s}w, t\acute{z}\acute{s} t\acute{z}.wj pw.}$$

$$hwj.n.f \acute{s}nj.t.\acute{s}n. \frac{dj.f hrw m bjtj m t\acute{z}\acute{m}h\acute{j} dr bw mh\acute{w} jt.f jm m \acute{n}.}{dj.f \acute{s}t\acute{s} m nj\acute{s}wt m t\acute{z}\acute{s}m\acute{f}.w dr b(w) (m)\acute{s}w.f jm m \acute{s}w.}$$

(Der Anteil des Horus war gleich dem Anteil des Seth) bei der Aufteilung der beiden Länder.

So stand Horus über (einem) Gebiet, , indem sie sich niederließen auf den beiden Ländern,
stand Seth über (dem anderen) Gebiet,

in Tura, das war (Horus') Anteil an den beiden Ländern. Er³⁹⁸ hat³⁹⁹ ihren Streit verhindert, indem
in Su, das war (Seths) Anteil an den beiden Ländern.

er einsetzte Horus als König. v. Unteräg. bis zum Ort, an dem sein Vater ertrunken ist, in Tura.
Seth als König. v. Oberäg. bis zum O(rt, wo er gebo)ren⁴⁰⁰ war, in Su.

³⁹⁷ $t\acute{z}\acute{s}$, eigentlich „Grenze“, hier übertragen auf „abgegrenztes Gebiet“ (eines größeren Gebiets), den Anteil, den der jeweilige Gott für sich hat (WB V 236, 9 -14, wo es sich jeweils um das einer Stadt etc. zugehörige Gebiet handelt).

³⁹⁸ Bezieht sich auf Geb in Kol. 54b.

³⁹⁹ $sgm.n.f!$

Während Horus und Seth in der Regel ganz allgemein innerhalb der Entsprechungslogik zu den *beiden Ländern* „gehören“, so wie Nechet und Uto, weiße und rote Krone, Sechem und Bau, Lotos (Lilie) und Papyrus etc. (also nicht aktiv „herrschen“ und ihre „Herrschaft“ deshalb auch nicht Gegenstand eines Prozesses oder einer Entscheidung durch Geb sein kann⁴⁰⁵), treten sie im DMT als tatsächliche „politische“ Könige ihrer Landeshälften auf. Im Rahmen einer *erzählten Mythe* wie dem DMT verlangt die abstrakte Zuordnung von Horus und Seth zu Unter- und Oberägypten nach einer *narrativen* Mythisierung. Wenn man das Konzept der „beiden Herren“ der „beiden Länder“ als erzählbare Göttergeschichte wiedergeben will, dann muß dies in der Terminologie der „politischen“ Machtergreifung und Thronbesteigung geschehen.

Ein zeitlich-narrativer Handlungsverlauf entsteht dadurch, daß die Zuordnung zu Anfang noch nicht gegeben ist und dann im Verlauf der Erzählung festgelegt wird - nach gut ägyptischer Manier durch einen Gerichtsentscheid. Für das DMT genügt dies zunächst als Erklärung: Die Aufteilung in Ober- und Unterägypten mußte thematisiert werden, um die Bedeutung von Memphis als „Waage der beiden Länder“ zu betonen. Diese Aufteilung war in den Rahmen des erzählten Mythos von Osiris und seinem Begräbnis in Memphis einzufügen. Daher war eine narrative, d. h. mythisierte Form notwendig. Die Frage bleibt also nur, ob diese Mythisierung speziell für das DMT „erfunden“ wurde, oder ob es noch andere Quellen für die „Geschichte von der Zuweisung der Landeshälften“ gibt.

Wie oben schon gesagt, ist das Motiv ungewöhnlich, also kaum belegt. Dies kann im Prinzip nicht verwundern. Mythen wurden in Ägypten bis in die Spätzeit mit wenigen Ausnahmen nicht ausformuliert, sondern in aller Regel nur in Zitaten und Anspielungen erwähnt, und zwar im Rahmen von Hymnen, Ritualen, Totenliteratur und anderen religiösen *Gebrauchstexten*. Zu diesem Phänomen gibt es in der älteren ägyptologischen Literatur einen umfangreichen Diskurs, dessen vorläufigen Höhepunkt *Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten* von Jan Assmann⁴⁰⁶ bildet.

Solche Zitate sind dem praktischen Zweck des Textes untergeordnet und werden nicht unnötig eingefügt. Wo Horus u. Seth als Vertreter der Landeshälften auftreten, z. B. bei der Königskrönung und beim *sm³-t³.w^j*-Ritus, ist es unerheblich, wie sie zu diesen Rollen gelangt sind. Nur in Ausnahmefällen muß die Aufteilung selbst erklärt werden, so etwa, wenn es um die „Waage beider Länder“ geht.

Es gibt jedoch mindestens eine Stelle, die belegt, daß die Vorstellung von Horus und Seth als „Könige“ von Ober- und Unterägypten auch sonst geläufig war, und die sogar ihre Krönung erwähnt. Es handelt sich um den *Tagewählkalender*, der in mehreren Abschriften erhalten ist und (nach Leitz⁴⁰⁷) in der überlieferten Form in ramessidischer Zeit zusammengestellt wurde.

Dritter Monat der Überschwemmung (3ḫt), Tag 27⁴⁰⁸:

Gut! Gut! Gut! Trennen von Horus und Seth. Fortnehmen des Streites⁴⁰⁹. Jagd auf die Aufrührer. Schlichten des Tumults. Zufriedenstellen der beiden Herren. Machen, daß die beiden Länder in Frieden sind. Ägypten nach seiner Art ist dem Horus gegeben, die ausgebreitete Wüste ist dem Seth gegeben. Thot ist hervorgekommen, indem er richtet vor (Re) LHG.

⁴⁰⁴ LÄ III, Sp. 15ff, sub *Horus*.

⁴⁰⁵ Allerdings trägt Horus zuweilen den *bjtj*-Titel, jedoch ohne daß der jeweilige Kontext einen dezidierten Bezug zu den Landeshälften erkennen läßt - siehe z. B. bei U. Luft, Beiträge zur Historisierung der Götterwelt..., in: Stud. Aeg. 4, S. 104f. Allgemein finden sich auch bei Luft viele Beispiele, daß bei der Mythisierung einer Götterkonstellation Terminologie und Attribute des Königtums übernommen werden.

⁴⁰⁶ In: GM 25, S. 7. Der Artikel bietet auch einen guten Überblick über die älteren Arbeiten zum Thema. Die hauptsächlichliche Fragestellung bei Assmann zielt auf die Spät- oder Frühdatierung der Mythenbildung, die hier irrelevant ist (vgl. jedoch S. 310 - Das Mythenproblem).

⁴⁰⁷ Tagew, S. 6. Dagegen datiert J. Quack in seiner Rezension zu Tagew. in Ling Aeg 5. den Tagewählkalender linguistisch in die 18. Dyn. oder sogar ins späte MR. Die Argumentation von Quack ist stichhaltig. Es liegt auch auf der Hand, daß die mythische Ausdeutung der Kalendertage schon immer fasziniert hat, der Tagewählkalender also sicher auf eine längere Tradition zurückblickt. Doch zeigen die erhaltenen Belege, daß die frühe Ramessidenzeit die fruchtbarste Phase der Tradition war, wenn auch Texte aus früheren Zeiten verwendet wurden.

⁴⁰⁸ = 27. 3. ≈ 23. Thot. In Leitz, Tagew. auf S. 142f (hier nach Pap Kairo JdE 86637).

Dies ist der Tag des bekannten Prozesses zwischen Horus und Seth, wie er auch im Pap. Beatty I und bei Plutarch geschildert wird. Thot fällt das Urteil, Re führt den Vorsitz. Gerichtsort ist demnach möglicherweise Heliopolis. Horus erhält das Fruchtländ (= *km.t* - „Ägypten“), d. h. er gewinnt den Prozeß und wird König. Seth erhält ein peripheres Gebiet, hier die Wüste, ein gängiges Gebiet des Seth. Im gleichen Sinn könnten z. B. auch die Fremdländer stehen oder auch die Sonnenbarke, wie in Beatty I. Die Wüste (*dšr.t*) wurde hier wohl in Anspielung auf die rote Krone (*dšr.t*) am übernächsten Tag gewählt (s. u.).

Doch mit der Entscheidung über die Gesamtherrschaft ist der Fall *Horus und Seth* noch nicht abgeschlossen. Die folgenden Tage führen die Ereignisse fort:

Am *achtundzwanzigsten* Tag des dritten Überschwemmungsmonats erhält Horus seine Erbschaftsurkunde (*jmjt-pr*). Das Urteil aus dem Prozeß vom 27. 3. wird somit vollstreckt. Horus ist offiziell Erbe des Osiris. Dies entspricht im DMT der Einsetzungsformel Kol.n 46-51 a/b. Und am nächsten Tag:

*Dritter Monat der Überschwemmung (3ḥt), Tag 29*⁴¹⁰:

*Gut! Gut! Gut!*⁴¹¹ *Prozession seitens der drei VornehmenGöttinnen, die im Tenenet sind, vor Ptah, dem Schöngesichtigen. Lobpreis geben dem Re (auf) den wahren Thronen der (Götter und) Göttinnen. Geben der weißen Krone an Horus und der roten Krone an Seth. Die Herzen aller Götter sind zufrieden über sie*⁴¹².

Zwei Tage nach dem ersten Prozeß zwischen Horus und Seth findet ein zweiter⁴¹³ statt, und zwar diesmal in *Memphis*. Gegenstand der Entscheidung ist die Aufteilung der Zuständigkeiten für Ober- und Unterägypten. Die beiden künftigen Landesgötter erhalten die beiden Kronen, d. h. sie werden zu Königen von Ober- und Unterägypten. *rdjt ḥd.t*⁴¹⁴ *n ḥrṯ, dšr.t n stš* im Tagewählkalender entspricht genau *dj.f stš m njswt m tš-šmf.ṯ ... dj.f ḥrṯ m bjtj m tš-mḥj* im DMT. Es fällt auf, daß die kanonische Zuordnung hier umgekehrt wird:

Seth erhält die Krone von *Unterägypten*, Horus erhält die von *Oberägypten*.

Diese Umkehrung ist typisch für die Ramessidenzeit⁴¹⁵ (in der ja wohl mindestens die erhaltenen Kopien des Tagewählkalenders entstanden sind), auch wenn die „klassische“ Einteilung nach wie vor überwiegt⁴¹⁶. Der Grund liegt sicher im starken Sethkult von Piramesse, der in jener Zeit dem klassischen Hauptkultort Ombos den Rang ablief.

Die „Vornehmen (Göttinnen)“ (*špš.wt* mit Kobra-Det.) sind apotropäische Hilfgottheiten, die auch sonst im Ptahtempel auftreten⁴¹⁷. Die Tanenet⁴¹⁸ ist in TB 17 als Opferstelle im Osirisgrab erwähnt⁴¹⁹. Daneben belegen mehrere Quellen, daß die Tanenet ein Heiligtum in *Memphis* war⁴²⁰, und daß dort ein Gott namens *ḥntj-ḥntj* - „Erster der Tanenet“ verehrt wurde. Unklar ist, ob dies ein Beinamen des Ptah bzw. Tatenen oder eine eigenständige Lokalgöttheit war.

⁴⁰⁹ *ḥt ḥḥw*. Leitz: „Ergreifen der Kämpfenden“ (S.143 mit Anm. a), doch fehlt nicht nur das Personendet. bei *ḥḥw* (was Leitz bemerkt), sondern es steht die Buchrolle. Auch fragt sich, warum die Kontrahenten „ergriffen“ werden sollen.

⁴¹⁰ = 29. 3. ≈ 25. Thot. In Leitz, Tagew. auf S. 144f.

⁴¹¹ Die Hs. Pap. BM 10474 hat *ḥḥ ḥḥ nfr nfr* statt *nfr nfr nfr*, was Leitz mit „Ungewiß! Ungewiß! Gut! Gut!“ übersetzt.

⁴¹² Nach Pap. Kairo JdE 86637. Pap. Sallier IV weicht in marginalen Punkten ab, die aber so verstreut sind, daß ein Vermerk an den betreffenden Stellen die Übersetzung unübersichtlich machen würde. Ich gebe Sallier IV hier separat: ... Gut! Gut! Gut! Prozession der (vom) Tenenet (vgl. letzte Anm.) vor Ptah, dem Schöngesichtigen. Lobpreis geben dem (Re) LHG, dem Herrn des Himmels, auf den wahren Thronen der Götter und Göttinnen vor ihm. Er gibt die weiße Krone an Horus und die rote Krone an Seth. Die Herzen aller Götter sind zufrieden über sie an diesem Tag.

⁴¹³ Oder jedenfalls eine zweite Entscheidungsfindung, wenn auch nicht explizit als „Prozeß“ (*wp*) bezeichnet.

⁴¹⁴ Die Bezeichnung *ḥd.t* (gegenüber dem häufigeren *wrr.t*) bezeichnet nach Hubert Roeder, *mit dem Auge sehen*, S. 11f, besonders den Bezug der weißen Krone zu El Kab (≈ Oberägypten).

⁴¹⁵ H. Kees, *Der Götterglaube im alten Ägypten* (2. Aufl.), Berlin 1956, S.197.

⁴¹⁶ Gegen H. Kees, a. a. O.

⁴¹⁷ Tagew. S. 145, Kommentar. Dort auch Quellenangaben.

⁴¹⁸ Vgl. zur Tanenet Verfasser, *Zwei ptolemäische Hymnen an den Mond*, in Arbeit.

⁴¹⁹ Sandman-Holmberg, *The God Ptah*, Lund 1946: Tanenet auch „memphitischer Urhügel“, doch die Quellen lassen diese Deutung nicht erkennen. Natürlich *kann* man ganz allgemein schließen: Tanenet = „erhabenes Land“ = Urhügel.

Es finden also zwei Prozesse zwischen Horus und Seth statt:

III 3h.t 27	III 3h.t 28	III 3h.t 29
Prozeß vor Re (Heliopolis?) Entscheidung über die Gesamtherrschaft	Horus wird als Erbe des Osiris eingesetzt	Prozeß vor Ptah in Memphis Die Landesteile werden unter Horus und Seth aufgeteilt
DMT Mitte (S. 110)	DMT Kol. 46 - 51 a/b (S. 116 - 136)	DMT Kol. 52 - 57 (S. 137)

Die Folge der Ereignisse im Tagewählkalender entspricht genau dem DMT (von rechts nach links gelesen). Läßt sich diese Beobachtung auch auf die anderen Teile des DMT anwenden? Wenn man die im DMT erzählte Fassung des Osirismythos betrachtet, so steht vor dem ersten Prozeß das Begräbnis des Osiris, und vor dem Begräbnis das Auffischen.

Im Tagewählkalender wird am III 3h.t, Tag 26 der Djedpfeiler festgemacht (*śmn*) und weitere (unübersetzbare) Symbole aufgerichtet, was durchaus zum Begräbnisritual des Osiris gehören könnte (so wie ja auch das bekanntere *śḥꜥ ḡḏ* am Ende des Choiakfestes). Genau 70 Tage vorher, im ersten Monat der Überschwemmung, Tag 16, endet eine Serie von 14 Tagen, in denen Osiris (in 14 Glieder) zerrissen wird (Tagew. S. 29f⁴²¹). Damit schließt die „Vorgeschichte“ und Osiris kann mumifiziert werden.

Im DMT kommt die Zerstückelung nicht vor, während im Tagewählkalender nicht erwähnt wird, wie Osiris im Wasser treibt. Doch beide Ereignisse folgen direkt auf den Tod des Osiris und sind in der mythischen Handlungsfolge miteinander verquickt. Bei Plutarch wird Osiris getötet, dann treibt er im Wasser und wird von Isis gefunden, dann erst wird die Leiche von Seth zerrissen und schließlich treiben die Glieder noch einmal im Wasser und werden von Isis gesucht und gefunden. Die Tage I 3h.t 3 - 16 im Tagewählkalender entsprechen also in der mythischen Chronologie“ der Kol. 3 im DMT. Man beachte, daß zwei Tage vor der „Zerstückelung“, im ersten Monat der 3h.t-Zeit, Tag eins, die Überschwemmung (und das ägyptische Jahr) beginnt, die ja aus der Leiche des Osiris ausfließt. Der Neujahrstag könnte in dieser Fassung demnach gut der Todestag des Osiris sein (daß der Kalendertext dieses Unglück nicht explizit ausspricht, kann nicht verwundern).

Die Abfolge ist also auch hier:

I 3h.t 3 - 16	I 3h.t 16 - III 3h.t 26	III 3h.t 26	III 3h.t 27	III 3h.t 28	III 3h.t 29
Komplex „Tod des Osiris“: -Ermordung -Zerstückelung -im Wasser treiben	70 Tage Mumifizierung	Begräbnis (im Kalender <i>śmn ḡḏ</i> ?)	1. Prozeß	Horus als Erbe eingesetzt	2. Prozeß in Memphis
DMT Kol. 3	Im DMT nicht erwähnt ⁴²² (weil ereignislos)	DMT Kol. 2 + 4	DMT Mitte (S. 109f)	DMT 46-51a/b (S. 124ff)	DMT Kol. 52 - 57 (S. 137ff)

Dazu muß allerdings noch gesagt werden, daß noch weitere Stellen im Tagewählkalender zu ganz anderen Daten sich mit der Krönung des Horus und dem Kampf zwischen Horus und Seth befassen. Diese Fragen werden unter *Der Große Mythos* und *Mythos als Fest* (S. 252, 255) näher behandelt.

⁴²⁰ M. Sandman-Holmberg, a. a. O, S. 217 - 219.

⁴²¹ NB! Die Zerstückelung wird im Tagewählkalender selbst nicht explizit beschrieben, aber von Leitz sehr schlüssig rekonstruiert (Tagew. S. 29 und 53f).

Welche Bedeutung haben nun die beiden Städte Tura und Su?

Diese Frage stellt sich in beiden Leserichtungen.

Die Bedeutung „Tura“ für *‘n* / *‘jn* ist gut gesichert (vgl. S. 145).

Die genaue Lokalisierung von Su ist nicht bekannt. Davon abgesehen ist es recht gut belegt, und zwar praktisch *immer* als Ort des Seth. Man schreibt es mit ganz wenigen Ausnahmen stets 𓆎𓆎𓆎 (mit wechselnden Determinativen und Komplementen).

In Anhang 2 (S. 329) habe ich die mir bekannten Belege für Su zusammengestellt.

Sie reichen von der fünften Dynastie bis in griechische Zeit. Von siebzehn Stellen beziehen sich elf eindeutig auf Seth. Drei sind ohne direkten Bezug, die übrigen drei (12, 14 und 15) sind fraglich⁴²³. Oft ist „Herr von Su“ (*nb, hntj*) einfach als Titel des Seth gebraucht. Es wird aber auch (in 10, 12[?] und 16) der Tempel des Seth in Su genannt.

Die Stadt Su gehört also ganz klar zu Seth.

‘n - „Tura“ ist kein so typischer Kultort des Horus. Die eigentliche Ortsgottheit ist *Hathor*:

Fayumbuch 461⁴²⁴:

š.t tn, ‘n.t rn.f. š.t pw ntj ḥw.t-ḥrw, nb.t jmt

Dieser Platz, *‘n.t* (𓆎𓆎) ist sein Name. Es ist der Platz der Hathor, der Herrin von Buto.

Dendera (Mariette II, 27):

ntt ḥw.t-ḥrw nb.t ‘nw

Du bist Hathor, die Herrin von *‘nw* (𓆎𓆎𓆎)

Statue aus Tell-el-Maskhutah⁴²⁵:

ḥm-nṯr ḥw.t-ḥrw nb.t ‘n

der Priester der Hathor, Herrin von *‘n* (𓆎)

Für *Horus* ist Tura bestenfalls ein „Nebenkultort“ und er selbst ist dort nur eine „Neben-Gottheit“. Man kann sicher davon ausgehen, daß er einen Kult in Tura hat und daß diese Stadt nicht zu unrecht als sein „Grenzort“ angeführt wird - es ist nur nicht sehr naheliegend und geschieht sicher nicht ohne besonderen Grund.

Warum werden im DMT (und in Karnak!) ausgerechnet Tura und Su zusammen genannt?

Ein Blick auf die geographische Lage beantwortet diese Frage.

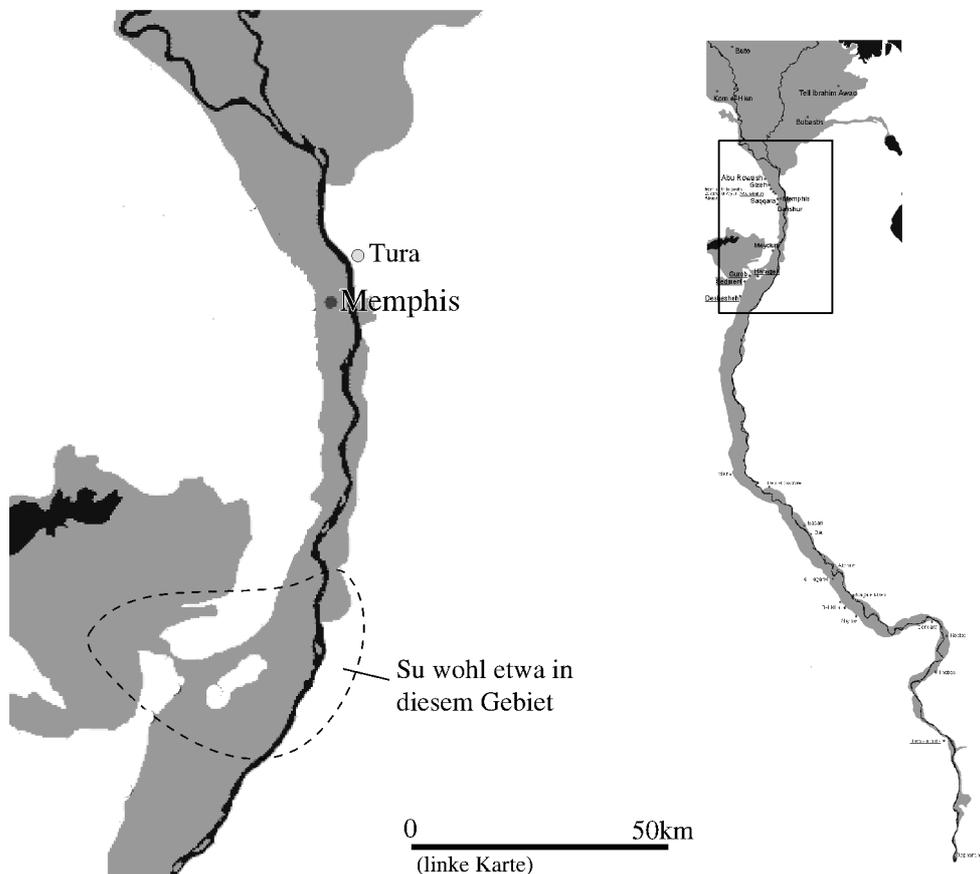
Der genaue Ort von Su ist, wie schon erwähnt, nicht bekannt, doch wird er allgemein im Fayum (oder an dessen Ausgang) lokalisiert. Diese Theorie geht zurück auf Brugsch, Dict. geogr. S. 752f. Mariette nennt sogar einen Ort: Mit-Faras in der Mitte des Fayum. Doch sein Argument, die dort gefundene Statue eines Hyksos-Königs (der ja Sethianer sein „mußte“), ist wenig stichhaltig. Aber das ungefähre Gebiet stimmt sicher. Grundlage jedes Lokalisierungsversuchs sind die *Ortslisten* (Onomastika, amtliche Urkunden, Stiftungsdekrete etc.), in denen die Städte in geographischer Ordnung aufgezählt werden - teils konsequent von Süd nach Nord oder umgekehrt (bzw. dem Stromverlauf folgend), teils auch nur grob nach Gebieten geordnet. Es sind mehrere solcher Listen erhalten, die auch Su nennen (in der Quellensammlung Anh. 2 die Nrn. 10-13 und 16).

⁴²² Auch der Tagewählkalender erwähnt die „Mumifizierung“ nicht, sie läßt sich dort nur aus dem 70-tägigen Zeitintervall schließen. Nur am 18. Tag des 2. Monats der *ḥt* scheint Horus die Balsamierung zu inspizieren.

⁴²³ Dies liegt in 14 und 15 daran, daß in diesen späten Texten Seth nicht beim Namen genannt, sondern nur umschrieben wird, 16 ist im ganzen unsicher.

⁴²⁴ Zeilennummer nach: H. Beinlich, Das Buch vom Fayum, in: ÄgAb 51, 1991.

Nach diesen Anhaltspunkten liegt Su sicher innerhalb der Grenzen des 20. oberäg. Gaues oder im benachbarten Fayum, und zwar eher (aber nicht zwingend) nördlich von Fayum-Stadt und wohl auch nicht tief westlich im Fayum (da es meist neben Orten aus dem Niltal genannt wird). Jede genauere Angabe beruht auf Spekulation.



Su liegt nicht so nahe bei Memphis wie Tura, aber auf Gesamtägypten gerechnet befindet es sich doch noch deutlich in der näheren Umgebung. Von allen Kultorten des Seth in *Oberägypten* ist Su der nördlichste - sowohl nach unserem heutigen Erkenntnisstand als auch in den ägyptischen Listen. Tura ist sicher der *südlichste* Kultort des Horus in *Unterägypten* - es liegt fast an der Grenze.

Wenn also Horus König von Unterägypten ist „ab Tura“ und Seth König von Oberägypten „ab Su“, dann sind dies ganz einfach die äußersten möglichen Grenzstädte. Offenbar kamen dafür nur solche Orte in Betracht, in denen der Gott einen Kult genoß (wobei „Gastkulte“ mit eingerechnet wurden). Trotzdem bleibt zwischen dem Bereich des Horus und dem des Seth eine neutrale Zone, die ziemlich genau dem 21. und 22. oberägyptischen Gau (und natürlich dem Gebiet von Memphis selbst) entspricht (Die Frage, ob sich damit auch ein theologisches Konzept verbinden läßt, ist verlockend⁴²⁶).

Es wird damit auch klar, warum sich der Grenzort des Horus so viel näher an Memphis befindet als der des Seth: Horuskultorte sind einfach insgesamt dichter gesät, so daß der „nächste südliche“ von Memphis aus automatisch näher an der Grenze zu liegen kommt.

Daher auch das *ḏr*: von Memphis aus gesehen, *beginnt* das Gebiet eines Gottes bei seiner Grenzstadt. Wenn Horus Unterägypten betritt, dann *von Tura aus* - *ḏr* ‘n.

425 E. Naville, The Store-City of Pithom..., in: EEF 1, 1885, T. 7A.

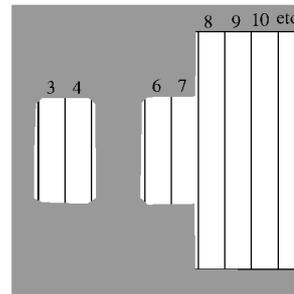
Es ist vollendet - Die „kleinen“ Kolumnen

Schon im letzten Kapitel wurde eine Kolumne übersetzt, die nur in der Mitte mit Text gefüllt ist. Die Kol.n 57, 58, 60 und 61 (Kol. 59 ist leer) sind jeweils nur mit einem kurzen Textfeld⁴²⁷ beschrieben, das etwas weniger als ein Drittel der Kolumnenhöhe einnimmt und knapp über der Mitte liegt. Darüber und darunter wurden diese Kolumnen leergelassen. Dies ist natürlich sehr auffällig und hat verschiedene Erklärungen herausgefordert. Obwohl *Breasted* glaubt, daß einige Lücken im DMT auf Zerstörungen im Original zurückgehen (S. 41 unten über das scheinbar fehlende *hrw štš* in Kol. 52), hält er die „kurzen“ Kolumnen für ursprünglich:

„But the regularity of the arrangement in ll. 3-7 [neu 57-61], and the continuity of the sense in ll. 13a-18a [neu 46-51], show clearly that some gaps were intentional in the earlier original“, und übersetzt sie fortlaufend (S. 43).

Schon *Erman* nimmt dagegen an, daß die freigelassenen Bereiche in der Abschrift Zerstörungen im Original wiedergeben sollen, dessen Zustand er etwa so rekonstruiert:

Sethe und *Junker* übernehmen dies, und *Junker* nutzt die Möglichkeit, um ganze Sätze einfach zu emendieren (Polit, S. 20 - 23).



Tatsächlich spricht aber nichts⁴²⁸ für diese Rekonstruktion, im Gegenteil gibt es einige Hinweise dagegen:

- Es ist kaum wahrscheinlich, daß Würmer eine Zerstörung zuwege bringen, die (mindestens) vier Kolumnen auf ein kleines und *immer gleiches* Stück reduziert und dann plötzlich die folgende Kolumne *völlig* unversehrt läßt. Betrachtet man reale teilzerstörte Papyri, dann stellt man fest, daß die Kanten der Fragmente in aller Regel unregelmäßig geformt sind. Ein gutes Beispiel ist der *Dramatische Ramesseumpapyrus*, den *Sethe* - aufgrund der auffälligen Gemeinsamkeiten - zusammen mit dem DMT publiziert hat. Die Zerstörungen verlaufen in einem Muster von mehr oder weniger senkrechten Streifen, die sich durch die Aufrollung des Papyrus ergeben. Deren Ränder sind jedoch sehr unregelmäßig. Diese Beobachtung bestätigt sich mit praktisch allen zufällig ausgewählten Papyri⁴²⁹.
- Der zusammenhängende Text des ganzen DMT zeigt, daß Lücken im Original, wenn es sie denn gab, ergänzt wurden, und es gibt keinen Grund, hier eine Ausnahme anzunehmen (vgl. S. 42). Die einzige graphische „Lücke“ im Text (Kol. 4 unten) unterbricht den laufenden Satzzusammenhang *nicht* und hat sicher andere Gründe.
- Die Textblöcke in den „kleinen“ Kolumnen beginnen und enden immer mit *ganzen Sätzen* oder zumindest Worten. Ihre Begrenzung kann deshalb wohl nicht durch zufällige Löcher zustande gekommen sein. Zwar könnte man partielle Ergänzungen des Kopisten annehmen, doch zunächst einmal und ohne weiterführende Spekulation sprechen die ganzen Sätze *eher*

⁴²⁶ Anhängern der historischen Deutung wird auffallen, daß in der 23. / 24. Dynastie (der wahrscheinlichen Entstehungszeit des DMT, vgl. S. 202) dieser Bereich von der 24. Dyn. kontrolliert wurde, während im Norden von Memphis die 22. (Osorkon IV.) und 23. (Iupet II.) Dyn. saßen und im Süden die herakleopolitanischen und hermotopolitanischen Lokalkönige. Ich würde es aber für eine Überinterpretation halten, hier eine Verbindung zu suchen.

⁴²⁷ Dieses Wort soll hier nur der Verdeutlichung dienen, ein echtes „Textfeld“ nach meiner Definition (vgl. S. 84, 203) zeigt eine explizite Begrenzung (meist eine Linie).

⁴²⁸ Freilich sind gerade die Anfänge von Papyri am stärksten schädlichen Umwelteinflüssen ausgesetzt und daher meist besonders stark zerstört. Doch daß hier ein solcher zerstörter Anfang vorliegt, müßte zunächst irgendwie untermauert werden. Die regelmäßige Gestalt der „halben“ Kolumnen spricht eben ganz und gar nicht für eine zufällige Zerstörung. Ermans zweites Argument, daß sich *m ḥꜣt r ꜥḥ* in Zeile B nicht auf das ganze Manuskript „von Anfang bis Ende“, sondern nur auf Anfang und Ende selbst bezieht, ist sprachlich nicht zu halten.

gegen zufällige Löcher. Man müßte sich auch fragen, warum der Kopist dann nicht die ganzen Kolumnen ergänzt hat (Wußte er nicht, womit? Dann war er anscheinend in der ägyptischen Religion nicht so zu Hause wie einige Ägyptologen, die damit keine Probleme hatten). Auch wäre dann zu erwarten, daß der Text nach rechts hin langsam zunimmt, und nicht ganz plötzlich die Kol. 56 vollständig ist (bzw. vollständig zu ergänzen) Vor allem aber fragt man sich, warum die „Ergänzungen“ genau gleich hohe Kolumnen ergaben.

Es liegt auf der Hand, daß der Raum über und unter den Textblöcken im Original durch irgend-etwas eingenommen wurde. Der Schreiber hat sich bei der Einrichtung des Textes an dieser Vorgabe orientiert. Die Einteilung ist beabsichtigt, nicht durch zufällige Zerstörung entstanden. Die Frage, was dieses „platzraubende“ Etwas war, läßt sich freilich nicht mehr sicher beantworten. Folgende Möglichkeiten bieten sich an:

Löcher:

(etwa wie die von Erman vermuteten). Dies wäre möglich, allerdings hätten sie schon *vor* der Niederschrift vorhanden sein müssen. Wahrscheinlich ist dies nicht.

Textfremde Elemente:

Wenn der Platz von graphischen Elementen, Texten oder Bildern, aus einer früheren Verwendung des Papyrus eingenommen wurde (die auch nicht gelöscht werden sollten), so kann man sich durchaus vorstellen, daß der Schreiber den dazwischen übrigen Raum für das Ende (bzw. den Anfang) seines Textes nutzte, wobei er trotz allem auf eine „schöne“ Form in gleichhohen Kolumnen achtete. Zuweilen nutzten die Ägypter den gegebenen Platz auf Schreibmaterial sehr pragmatisch aus. Als Beispiel sei hier auf das Palimpsest Pap. Berlin 3049 v⁴³⁰ verwiesen, wo die Zeilenlänge sogar an den Freiraum angepaßt wurde, der durch die nicht ganz sauber entfernten Reste der älteren Beschriftung vorgegeben war. Es muß aber gesagt werden, daß solche Fälle extrem selten sind (außer freilich für kurze Notizen u. ä., die man recht häufig auf den freigelassenen Rändern und Endstücken der Papyri findet).

Vignetten:

Die rechteckige Form der freien Felder und die regelmäßige Anordnung des Textes um sie herum läßt zunächst an Vignetten denken. Dafür spricht auch der Inhalt der „kleinen“ Kolumnen, die man sich gut als Bildbeischriften denken kann:

„Das ist Atum...“, „Das sind die beiden Länder...“, „Das ist Ptah...“.

Dagegen spricht, daß in diesem Fall der Kopist die Vignetten doch wohl mit übertragen hätte. Entweder müßten also die Vignetten schon in der „wurmstichigen“ Vorlage nicht nur beschädigt gewesen sein, sondern *vollständig* gefehlt haben - d. h. sie wurden schon bei einer Abschrift von Papyrus auf Papyrus weggelassen, oder sie wären bei der Übertragung auf den Stein weggelassen worden, was ja dem antiquarischen Anspruch zuwider zu laufen scheint. Mögliche Gründe für beides kann man sich sicher denken, die aber immer spekulativ sein werden.

⁴²⁹ Eine Ausnahme bilden Papyri, die zur Kartonageherstellung in Streifen gerissen oder geschnitten wurden, u. von denen insbesondere aus griechischer Zeit viele auf uns gekommen sind. Für das DMT kann man das aber ausschließen. Selbst wenn man einen religiösen Text in einer Kartonage verarbeitet hätte (was ungewöhnlich wäre), dann hätte man diese unter Schabaka gewiß nicht wieder aufgelöst, um an „antike Papyri“ zu gelangen. Diese Praxis findet man nur bei Ägyptologen, nicht bei Ägyptern.

Nur äußerst selten werden Papyri gefunden, die *entlang der Fasern*, und daher in ziemlich geraden, senk- und waagerechten Linien gebrochen sind. Ein Beispiel sind die von W. J. Tait veröffentlichten *Papyri from Tebtunis in Egyptian and in Greek* (EES London 1977; Hinweis von J. Quack). Aber selbst bei diesen sind die meisten Bruchlinien noch viel unregelmäßiger, als sie beim Vorbild des DMT hätten sein können (vgl. z. B. Tait, T. 2-3). Nur wenige Stücke weisen wirklich „schöne“ gerade Brüche auf (z. B. Nr. 14 auf T. 4). In *keinem* Fall geht ein solcher gerader Bruch durch die ganze Höhe des Papyrus. Man möchte annehmen, daß ein Papyrus vor allem unter besonderen Lagerbedingungen in besonderer Weise bricht. Die Fundumstände (und damit die ursprünglichen Lagerbedingungen) der Tebtynis-Papyri sind nicht mehr bekannt. Nach Tait wurden sie „in einer Kiste“ im Museumsarchiv entdeckt. Die Schlußfolgerung liegt nahe, daß sie in dieser Kiste, wo sie wohl locker lagen und durcheinander fallen konnten, in der vorliegenden Form zerbrochen sind.

Kol.n 58 - 61⁴³¹

58 *wtt šw, jn jtm, mšw pšd.t*

Der sich selbst erzeugt -
es ist aber Atum, der die Neunheit gebar

60 *t3 mḥw šmꜥ pw sm3w pw n ḥꜥ m njšwt ḥꜥ m bjtj*

Das unterägyptische Land ist es,
oberägyptische
der Vereiniger ist es, der(?) erscheint als ...

61 *pth pn pw,
<m33t m rn wr nn>*

Das ist dieser Ptah,
<nennen „großer Name“ (Tate)nen (?),
dieser(?)>

Kommentar

Zu 58: Traditionell wird *jn jtm* hier mit „sagte Atum“ übersetzt. Dann wäre der selbstentstandene Neunheitserzeuger eine andere Person, *über* die Atum hier spricht:

Entweder Geb als Subjekt des letzten Satzes, oder Ptah als Protagonist des Textes (Sethe und Junker glauben, daß es um Ptah geht).

Der „sich selbst erzeugt“, der „die Neunheit gebiert“ ist aber auf jeden Fall Atum selbst. Ein Satz, in dem Atum genannt wird, während gleichzeitig einem *anderen* Gott diese Eigenschaften zugesprochen werden, muß für ägyptische Ohren widersinnig klingen. *Wenn* der Schreiber so etwas tatsächlich hätte sagen wollen, dann hätte er diesen anderen Gott explizit mit Namen nennen müssen, um jedem Mißverständnis vorzubeugen. So aber kann ein Leser nur an Atum denken. Demnach wird tatsächlich Atum gemeint sein. Das *jn* leitet die Konstruktion *jn*-Nomen-Partizip ein (Gardiner § 227, WB I 89, 12). Atum ist also der „die Neunheit Gebärende“. Nicht umsonst schreibt das WB zu diesem *jn* „Zur Hervorhebung...“. Die Konstruktion wird vor allem dann gebraucht, wenn ein neues oder unerwartetes Subjekt eingeführt wird: „aber NN ist es, der ...“⁴³².

Für diese Übersetzung spricht außerdem, daß auch in den folgenden beiden Kol.n bestimmte Personen noch einmal mit „X ist es“ (*pw*) herausgestellt werden.

Zu 60: Neben Atum und dem folgenden Ptah, den Hauptpersonen der „Schöpfungsgeschichte“ im *rechten* Teil, wird hier noch einmal der Hauptgegenstand des *linken* Bereichs genannt: Oberägypten und Unterägypten. Der „Vereiniger, der als *njšwt* und als *bjtj* erscheint“, muß nach Kol. 1 (S. 22f) und Kol. 50c (S. 121ff) wohl Horus sein. Sein Name wird allerdings nicht genannt, denn es geht hier nicht um seine Person, sondern um die Tatsache der vereinigten, aber unterschiedenen Landeshälften und (eigentlich) um alle dabei beteiligten Götter - Horus, Seth und Geb - von denen Horus als Repräsentant des memphitischen Gesamtkönigtums den idealen „Überbegriff“ darstellt.

⁴³⁰ Hieratische Papyrus Berlin II, Leipzig 1905, T. 23.

⁴³¹ Kol. 57 gehört inhaltlich zum Vorigen und steht daher auf S. 151.

Zu 61: In gleicher Weise wird zum krönenden Abschluß noch einmal Ptah genannt, der Protagonist des ganzen DMT. Traditionell wird die Stelle gelesen:

(Und) dieser Ptah ist es, genannt mit „großem Namen“ (Tate)nen.

Immerhin würde der „große Name“ Tatenen zu Ptah besser passen als zu Horus in Kol. 51. Die defektive Schreibung von (t)nn ist natürlich verwunderlich. Schlögl⁴³³ schlägt daher die Lesung šn-wr nn - „dieser Ozean“ vor. Dies scheint mir kaum haltbar, denn die von Schlögl angeführten „Belege“ für diesen „Titel“ sind wohl eher ebenfalls rn wr zu lesen (vgl. S. 122f): (Ptah-)Tatenen ist der Herr der Königstitulatur rn wr. Auf dieser Grundlage halte ich eine weitere Lesart für möglich:

(Und) dieser Ptah ist es, der benennt mit dem Königsnamen des Tatenen (rn-wr (t)nn).

bzw: (Und) dieser Ptah ist es, der benennt mit diesen Königsnamen (rn-wr nn)⁴³⁴.

Diese Aussage würde sich auf die Krönung (ḥf m njswt...) im vorigen Satz beziehen, bei der dem neuen König seine Titulatur zugewiesen wird. Dies würde auch den sonst recht ungewöhnlichen Ausdruck m33t erklären, der eher das Zuweisen eines Namens als das tägliche Nennen meint. Grammatisch handelt es sich um einen „cleft sentence“, also diejenige Syntax, die man bei einer Konstruktion „Nominalphrase - pω - Partizip“ auch eigentlich zu erwarten hat. Und hierzu würde schließlich auch das demonstrative nn passen.

Die „kleinen Kolumnen“ lauten also im Zusammenhang:

...(57)[Geb] versammelte die Götterneunheit, er schied Horus und Seth).

(58)Der sich selbst erzeugt, Atum aber ist es, der die Neunheit gebar.

Das unterägyptische und oberägyptische Land ist es, dieser Vereiniger, der erscheint als oberäg. König, der erscheint als unteräg. König.

Und dieser Ptah ist es, der die Königstitulatur des Tatenen zuweist.

432 Z. B: Pyr. § 944: *n šm3.f tw* Nicht tötet er dich,
jn NN pn šm3.f hft.f (nein, umgekehrt) dieser NN ist es, der seinen Feind tötet.

Oder die häufige Formel in Autobiographien des NR:

jn jb.j rdw jr.j š.t Mein Herz aber war es, das mich dies tun ließ.

(d. h. er tat es nicht etwa auf Anleitung).

433 Schlögl, S. 70f.

K -

Übersetzung im Zusammenhang

Einführung des Gottes

(Zuvor, Zeile B: ... *n jt.f pth-t3-tnn, jr.f dj 'nh d.t* - „... für seinen Vater **Ptah-Tatenen**, er mache eine Gabe an ewigem Leben“)

hnm.f m stp-s3,

Er vereint den „Hofstaat“,

Bei Ptah versammeln sich die Götter (in Memphis, der Mitte des Landes), <S. 22>

šnśn.f jr.w ntr.w

mit **Ihm** verbinden sich die Götter :

!3tnn-ptḥ nb rnp.wt.

Tatenen-Ptah, der Herr der Jahre.

Vorgeschichte

św hpr ωśjr m t3 m ḥw.t-jtjj

Es ist (ja auch) Osiris begraben in der „Königsburg“ (Memphis), in der Nordhälfte dieses Landes, an dem er angeschwemmt war, während

wörtl. „angekommen“

m gś mḥtj n t3 pn spr.f r.f,

*s3.f ḥr.w ḥ^c m njswt
ḥ^c m bjtj*

sein Sohn Horus erscheint als Kg. v. Oberägypten,
erscheint als Kg. v. Unterägypten,
im Arm seines Vaters Osiris

m-ḥn.w ' jt.f ωśjr

ḥn(°) ntr.w tpj.ω-°.f

(der ist) mit den Göttern vor ihm und denjenigen hinter ihm, sie umgeben ihn (schützend) zur rechten Zeit - sie kamen zu ihm, hin zu dem Land.

= Isis & Nephtys mit den übrigen Schutzgöttern in ihrem Gefolge. <S. 23f>

imj.w ḥt.f

phr.śn r-tp tr

św śpr.śn św r t3

'k.f śbh.t št3.t m dsrw

Er trat ein ins „Geheime, Heilige Tor“ der „Herren der Ewigkeit“, in Richtung des Aufgangs am Horizont auf den Wegen der Sonne - in Memphis.

śpr = „erreichen“ mit Objekt des Erreichten (*nicht* „bringen“), wohl im Sinne von „sie stehen ihm bei“. D. h. als Ertrunkener in der neunten Stunde der Unterwelt. <S. 26>
Herren der Ewigkeit = die Verstorbenen. (wörtl. „entsprechend der Gangart des Aufgehens...“)
śt wr.t hier wohl Name für Memphis. <S. 27>

nb.w nḥḥ

r nm.t wbn m 3ḥ.t

ḥr mḥn.wt r°, m śt wr.t

n wn.t

Denn (Folgendes war vorher passiert): Osiris, er trieb ertrunken auf seinem Wasser.

n-wn.t bezieht sich als Begründung auf *vergangene* Ereignisse . <S. 28>

ωśjr mhj.f ḥr mw.f.

m33{.t} 3ś.t nb.t-ḥw.t

Isis und Nephtys schauten, sie sahen ihn, sie erschrakten über ihn.

ptr.śn św mnḥ.śn jm.f

ωd ḥr.w n 3ś.t nb.t-ḥw.t

Horus befahl Isis und Nephtys: „Bleibt nicht (haltet euch nicht auf)!“

m ddj !

ndr.śn m ωśjr

Sie griffen nach Osiris,

ḥwj.sn mhj.f.

sie verhüteten, daß er versank.

Leichenfeier für Osiris

św j' b n.f ntr.ω nb.ω
 k3.ω.sn js
 ht pjj hnmjj m nb-t3.ωj.
 šnw.t (ntr?) t3-tnn
 ś.t wr.t hnm jb ntr.ω,
 jmj(ω) hw.t pth,
 nb.t-^cnh nb,
 □ jrr.t ^cnh t3.ωj jm.ś.

Da versammelten sich alle Götter für ihn,
 mitsamt ihren Kas,
 friedlich vereint, in „Herr-der-beiden-Länder“.
 Die „Gottesscheune-des-Tatenen“
 ist der Tempel, der die Herzen der Götter vereint,
 die im Tempel des Ptah sind,
 immer zur fünften Stunde,
 □ und wo (später) „Anch-Tau“^(Ort) gegründet wurde.

Für den toten Osiris beim Leichenbegängnis.
 Wie lebende Menschen haben die Götter
 ihre Kas (noch) „dabei“ - es fehlen
 die Kultbilder. <S. 39>

(die Götter)
 Sie versammelten sich täglich zur „Stundenwache“
 für Osiris. <S. 41>
 □ = Lücke. Anch-Tau ist Begräbnisort des Osiris.

Ptah richtet die Kulte (= die Weltordnung) ein

grg.n.f hm.ω.sn
 śwt.n.f d.t.śn r ht p jb.sn
 św ^ck ntr.ω m d.t.śn
 m ht nb, m ^c3.t nb, m jm nb
 ht nb rd hr ht w.f
 hpr.n.śn jm
 św 3h ś33,
^c3 ph.tj.f r ntr.ω
 św ht p pth
 m-ht jr.t.f ht nb.t
 mdw-ntr nb śk
 mś.n.f ntr.ω,
 jr.n.f nwj.wt, grg.n.f śp3.wt.
 dj.n.f ntr.ω hr hm(ω).sn,
 śrwđ.n.f p3wt.śn
 ht wđ.f,
 md.t n k33.t h3tj,
 pr.t m nś
 jrr.t jm3h n ht nb.

Er gründete ihre Schreine.
 Er machte ihre „Leiber“ ähnlich zur Zufriedenheit ihres Herzens.
 Da traten die Götter ein in ihre Leiber
 aus allem Holz, aus allem Schmuckstein, aus allem Ton
 (und) jedem Ding, das auf seinem Holz wächst,
 (und) sie verkörperten sich darin.
 Und so ist die (scil. seine) Weisheit nützlicher
 und seine Fähigkeit größer als die der Götter.
 Da war Ptah zufrieden,
 nachdem er alle Dinge
 und auch alle Gottesworte gemacht hatte.
 Er „gebar“ (also) die Götter,
 er machte die Städte, er gründete die Gaue.
 Er gab die Götter auf ihre Schreine,
 er setzte ihr Opferbrot fest -
 Gemäß seiner Anleitung,
 formuliert nach dem Plan des Herzens
 und herausgekommen aus der (durch die) Zunge,
 die die Opferversorgung für alle bewirkt.

Ptah macht als Handwerker-gott für die
 versammelten Götter Schreine und Kultbilder. <S. 43f>

Er erweist ihnen einen Dienst, zu dem sie offen-
 bar selbst nicht fähig waren. <S. 45>

Die bisher geschaffenen „Dinge“ sind das materielle
 Kultzubehör (Tempel, Statuen etc.).
 Die „Gottesworte“ sind die Kulttexte und -anleitungen,
 also der Kult „an sich“. <S. 46f>
 mś - „gebären“ ist der übliche Ausdruck für die
 Herstellung von Kultbildern.
 Ptah richtet den ganzen Kultbetrieb und die
 Opferversorgung für die Götter ein. <S. 48ff>

(bezieht sich auf die Anleitung). <S. 53>

ḥpr.n ḡd
 jr tm šḥpr nṯr.ω
 r pth
 ʕ-ṯnn (j)ś pω mś nṯr.ω.
 or.n ḥ.t nb jm.f
 m $\frac{\text{ḥtp}}{\text{df}^3.\omega}$ m ḥtp-nṯr.ω
 m ḥ.t nb.t nfr.t.
 śω jr kʕ.ω,
 mtṇ ḥmś.wt
 irr dfʕ.ω nb ḥtp nb,
 m md.t ṯn,
 irr $\frac{\text{mrr.t}}{\text{m}^{\text{sd}}.t}$.
 śω $\frac{\text{dj}^{\text{c}}\text{nh} \text{ n } \text{hrj-ḥtp},}{\text{dj} \text{ m}^{\text{w}}.t \text{ n } \text{hrj-ḥbn.t}}$
 śω jr kʕ.t nb ḥm.t nb,
 ir.t^c.wj, šmω rd.wj,
 ḥnmṇm^c.t nb, mʕʕ jr.tj,
 śḡm^c.nḥ.wj, śśn fnd ṯʕω
 ś(j)^r.śn ḥr ḥʕtj.
 ntf dd pr^c.rk.t nb,
 in nś wḥm kʕʕ.t ḥʕtj.
 śω mś nṯr.ω nb.ω,
 itm pṣḡ.t.f śk.
 ḥpr n jś mdw-nṯr nb
 m kʕʕ.t ḥʕtj wḡ.t nś.

Da entstand das Sagen
 „Macher des Atum, Schöpfer der Götter“
 zu Ptah.
 Tatenen ist es ja, der die Götter gebiert.
 Alle Dinge gingen aus ihm hervor
 als $\frac{\text{Opferspeise}}{\text{Nahrung}}$ als Opfer der Götter
 als alle guten Dinge.
 So werden die Kas gemacht
 und die Hemsut bestimmt,
 die alle Nahrung und jedes Opfer machen,
 durch dieses Wort,
 das (auch) $\frac{\text{das Geliebte}}{\text{das Gehaßte}}$ macht.
 So wird $\frac{\text{Leben gegeben dem Friedlichen}}{\text{Tod gegeben dem Verbrecher}}$
 und so wird jede Arbeit und jedes Handwerk gemacht,
 das Tun der Arme, das Gehen der Beine,
 die Regelung aller Gliedmaßen, das Sehen der Augen,
 das Hören der Ohren, das Luftatmen der Nase;
 sie „lassen aufsteigen vor“ dem Herz.
 Es (das Herz) ist es, das jede Erkenntnis hervorkommen läßt,
 die Zunge wiederholt den Plan des Herzens.
 So wurden alle Götter erzeugt,
 (auch) Atum und seine Neunheit.
 Jedes Gotteswort entstand ja
 als Plan des Herzens und Befehl der Zunge.

Entspricht dem häufigeren „so entstand sein Name“
 „Götter“ im Sinne von „Kultbilder“.

mś „gebären“ übl. Ausdruck für „Kultbilder
 herstellen“.

Die Kas der Götter sind die Kultbilder (die den
 Opferkult empfangen). <S. 56ff>

Die Kultanweisungen definieren Gut und Böse und
 ermöglichen so gerechte Beurteilung des
 menschlichen Verhaltens. <S. 65>

Schließt sich an die Einrichtung des Kultbetriebs an,
 d. h. dieser strukturiert (und konstituiert damit auch)
 das ganze menschliche Leben. <S. 66, 258ff>

Hier nur Nachsatz zum Herz im Zusammenhang der
 Organe. Leitet aber schon über zur später
 ausgeführten Bedeutung von Herz u. Zunge. <S. 68>

śω - „so“ bezieht sich auf das Vorige. <S. 69>

pšd.t.f m bʒh.f
m jbh.w mtw.t
šp.t dr.tj

itm jpʒ
hprl.n jšl pšd.t itm
m mtw.t.f m dbʿ.w.f,
pšd.t hm pw
jbh.w šp.t m rʒ pn
mʒt rn n ht nb.t
pr.n šw tfnw.t jm.f
mš.(ś)n pšd.t,
hpr.n hrw jm.f,
hpr.n dhwtj jm.f

m pth hpr.n šhm
hʒtj nś m [wt nb]
 ■ **ś**

wnt.f m hntj ht nb
m hntj rʒ nb
n ntr.w nb.w, rmt nb,
ʿw.[t nb], hfʒ nb, ʒnh.t
hr kʒ, hr wgd-mdw
ht nb mrr.t.f,
hpr m hʒtj
hpr m nś
m tj.t itm.
jw wr ʿʒ pth
šwd [ntr].w kʒ.w.śn sk
m hʒtj pn
[n]ś pn

Seine Neunheit ist vor ihm
 als Zähne, Lippen,
Same und Hände .

Atum ist das.
 Die Neunheit des Atum entstand ja
 aus seinem Samen und seinen Fingern,
 die Neunheit ist aber auch
 die Zähne und Lippen in diesem Mund,
 der die Namen aller Dinge verkündet,
 und aus dem Schu und Tefnut hervorkamen
 - die die Neunheit geboren haben -
aus dem (auch) Horus entstand,
 aus dem Thot entstand

Durch Ptah (aber) entstand die Macht von
 Herz und Zunge über [alle] Glied[er]...

(denn) er ist ja an der Spitze jedes Leibes
 und an der Spitze jedes Mundes
 aller Götter, jedes Menschen,
 jedes Kleinvihs und jedes Wurms, des Lebendigen (überhaupt),
 beim Planen und beim Befehlen
 jede Sache, die er will,
 und die entstanden ist im Herzen,
 entstanden ist in der (durch die) Zunge
 in der Art (der Dinge) des Atum.

Groß und gewaltig ist Ptah!
 - (da) er den Göttern ja ihre Kas zugewiesen hat
 mit diesem Herz und dieser Zunge.

Es gibt keine „Neunheit des Ptah“.
 Atum erschafft *die* Neunheit schlechthin - das ist die
 seine - durch Masturbation (Same und Hände),
 Verschlucken und Ausspeien (Zähne und Lippen).
 Atum und seine Neunheit werden hier als Teil
 der Weltordnung durch Ptah dargestellt. <S. 70ff>

Horus und Thot als letzte Glieder der Neunheit.
 <S. 74f>

Ptah wirkt in allen Geschöpfen durch seinen Befehl,
 der die Welt ordnet (=sein Herz und seine Zunge)
 Daher sind diese Organe auch in den Einzelwesen
 durch seine Anwesenheit machtvoll und dienen
 als Medien der Kommunikation der Umsetzung
 von Ptahs geordnetem Weltplan.
 So wirkt innerhalb dieser Weltordnung die
 Schöpferkraft des Ptah in Herz und Zunge aller
 Lebewesen weiter. <S. 76f>

Abschließende Zusammenfassung: Das Zuweisen
 der Kas (= der Kultbilder) ist die wichtigste
 Schöpfungstat des (Handwerkergottes) Ptah, auf
 der die Kult- / Weltordnung letztlich beruht.
 <S. 82>

„Loblied“ auf Ptah

<i>pth m hprw ntr.w</i>
<i>pth wr</i>
<i>h3tj</i> pw n h.t [nb.t] <i>ns</i>
<i>pth nnw.t</i> <i>mw.t ms.t jtm</i>
<i>pth nnw</i> <i>jt jtm</i>
<i>pth hr s.t wr.t</i>
[pt]h [jt(?) nfr-t]m r š.r.t r ^c -nb.
p[th] nb
 nj.t ms ntr.w
 nb o(?)t [] s.t nb. m[s] ntr.w.

Ptah in der Gestalt der (folgenden) Götter:

Ptah, der Große

Herz und Zunge [aller] Dinge .

Ptah-Naunet
die Mutter, die Atum gebiert .

Ptah-Nun
der Vater des Atum .

Ptah auf d. *großen Thron*
.

[Pt]ah
[Vater des(?) Nefert]em, an der Nase des Re jeden Tag.

.

Niut(?), die die Götter gebiert.

Herr(?) groß alle(?).
Der die Götter gebiert.

Auf die (narrative) Schilderung der Taten des Ptah folgt nun ein „Loblied“ in „lyrisch“ strukturierter Rede. <S. 92ff>. „Herz und Zunge aller Dinge“ spielt natürlich auf das Vorige an.

Häufiger Synkretismus (meist Ptah-Nun *wr*).

Häufiges Epitheton.

Triade von Memphis: Ptah, Sachmet und Nefertem.

Niut = hermap. Göttin. Oder die „Abwehlerin“? <S. 94>

Zerstörter Bereich (rechter Teil bis Mitte)

mj kd.f ...
dmd ...
wr s3, nb jmj ...
 s3 n d w3d d^cm
 hwt-jtjj, b(w) pn

in seiner Gestalt ...
vereint ...
groß und gewaltig, Herr in (?) ...
 XX (Loch) Malachit und Elektron ...
 Die Königsburg, dieser Ort (Loch) ...

<S. 106>

Vgl. *wr s3* in Kol. 12

Der erste Prozeß zwischen Horus und Seth

ꜣꜣ.t ḥrw ꜥtš ḡd m[d.ω]

■■■■ ...

Isis spricht zu Horus & Seth:

... (Rest zerstört)

ꜣꜣ.t ḥrw ꜥtš ḡd m[d.ω]

■■■■ ...

Isis spricht zu Horus & Seth:

... (Rest zerstört)

ꜣꜣ.t ḥrw ꜥtš ḡd m[d.ω]

■■■■ ...

Isis spricht zu Horus & Seth:

... (Rest zerstört)

ꜣꜣ.t ḥrw ꜥtš ḡd m[d.ω]

■■■■ ...

Isis spricht zu Horus & Seth:

... (Rest zerstört)

ꜣꜣ.t ḥrw ꜥtš ḡd md.ω

šw ḥ.f rmj.t.tn ■■■■ ...

Isis spricht zu Horus & Seth:

So trocknet „er“ eure Tränen... (Rest zerstört)

ꜣꜣ.t ḥrw ꜥtš ḡd md.ω

ndm n.tn ḥnh jr š[...]■■■■ ...

Isis spricht zu Horus & Seth:

Euer Leben war angenehm, bis ... (Rest zerstört)

■■■■ ḡd [md.ω]

... spricht ... :

ḥtp jr.tn ■■■■ ...

Seid friedlich unter euch! ... (Rest zerstört)

ꜣꜣ.t ■■■■ ḡd [md.ω]

Isis spricht ... :

mj ■■■■ n ω■■■■ ...

... XX ... (Rest zerstört)

■■■■ ꜣꜣ.t jnj.t

... Isis, bringend ...

■■■■ ...

... (Rest zerstört)

■■■■ ḡd m[d.ω]

... spricht ... :

j[...]■■■■ ...

j ... (Rest zerstört)

■■■■ ḡd m[d.ω]

... spricht ... :

■■■■ ...

... (Rest zerstört)

gbb dḥwtj(?) ḡd [md.ω] ■■■■ ...

Geb spricht zu Thot(?) ■■■■ ...

n kd ḥw.t-jtjj ■■■■ ...

zum Bau der „Königsburg ■■■■ ...

ḥw.t-jtjj m gš m[ḥtj] ■■■■ ...

die Königsburg auf der [No]rdseite ■■■■ ...

Die ausführlichen Göttergespräche zwischen Isis, Horus und Seth, mindestens einmal Geb (gegen Ende) und wahrscheinlich noch weiteren Göttern in den zerstörten Stellen dürften die Gerichtsverhandlung zwischen den beiden Rivalen wiedergeben, die hier auch chronologisch gut in den Handlungsablauf paßt.

⟨S. 109f⟩

Gerade hält Isis offenbar ein längeres Plädoyer vor Horus und Seth. Auch in anderen Quellen nimmt sie ja sehr aktiv am Prozeß teil. ⟨S. 110⟩

Warum hier der Bau der Königsburg besprochen wird, läßt sich aufgrund der Zerstörungen nicht mehr sagen. NB! Die Königsburg wird hier nicht gebaut, ihr Bau ist nur Gegenstand des Gesprächs. ⟨S. 111⟩

Rekapitulation des Tatbestandes

*Geb(?) sprach:

*Wir kommen nun zur Entscheidung, aufgrund des vorliegenden Falles,

*unter besonderer Berücksichtigung der Leistung von Horus, Isis und Nephtys.

*Folgendes war nämlich geschehen:

ꜥꜥ.t nb.t-ḥw.t ωꜥꜥr ḏḏ md.ω

jj.n.n jtj.n kw [] ...

... [] — m

ḥrω ꜥꜥ.t nb.t-ḥw.t ḏḏ md.ω

js ndr jm [] ...

... [] [ꜥ]pr.ꜥn ꜥw r.n.

mḥ.n.ωꜥꜥr ḥr mω.f

mꜥꜥ.tω ꜥꜥ.t [nb.t-ḥw.t] [] ...

... [] sn mḥ.f.

[] ... [] [] []

n ωꜥꜥr m ḥw.t skr []

[ḏḏ ḥrω n?] ꜥꜥ.t nb.t-ḥw.t

m ḏḏj!

Isis & Nephtys sprachen zu Osiris:

Wir sind gekommen, wir greifen dich ...

...

Horus sprach zu Isis & Nephtys:

Eilt, packt [ihn] ...

Sie brachten ihn zu uns.

Osiris trieb (ja) auf seinem Wasser

Isis & Nephtys sahen ihn ...

... [und verhinderten], daß er versank.

...(es wurde begraben?)...

Osiris im Tempel/Palast des Sokar...

...[Horus sagte zu Isis & Nephtys]:

Zögert nicht!

(nur sinngemäß!)

Der Tathergang wird hier im Zuge der Gerichtsverhandlung noch einmal referiert. <S. 112f>

Zu den anderen Göttern. Geb spricht hier in wörtl. Rede. <S. 114f>

Lösung des Konflikts

hpr n
 dw šn^c
 ω³d r rw.tj hω.t-ptḥ
 hrw štš pw
 ḥtp.ωj śm³.ω(j),
 śnśn.śn, tm śn.t.śn
 m b[ω nb(?) sp]r sn jm;
 sm³ m hω.t-ptḥ
 mh³.t t³.ωj, f³t t³-
 śm^c.ω / mhj jm.s.
 t³ pn pw
 ḥf hrw tp t³.
 św dmd t³ pn.

Es geschah:

Das Geben von $\frac{\text{Binse u. Papyrus}}{\text{Binse u. Papyrus}}$ an d. Eingang d. Ptahtempels
 Das sind Horus und Seth,
 friedlich vereint,
 sie verbrüdern sich, ihr Streit endet
 an [jedem] Ort, an den sie kommen,
 vereint im Tempel des Ptah:
 Die Waage beider Länder, auf der das oberäg.
 Land und das unteräg. Land gewogen werden.
 Dieses Land (hω.t-ptḥ / Memphis) ist es,
 Horus steht auf d(ies)em Land.
 Das ist die Verbindung(sstelle) dieses Landes.

Das sm³ - t³.ωj - Ritual wird „sakramental
 ausgedeutet“. <S. 118ff>

Dies findet in Memphis statt. Überleitung zum
 Lob von Memphis.
 In Memphis (der Residenz) wird auch Horus ge-
 krönt. Er erhält die Doppelkrone und die Königs-
 namen (für die Tatenen zuständig ist). <S. 121-123>
 Die Verbindungsstelle Ägyptens.

Krönung des Horus

m^ct m rn wr
 t³-t³nn rsj-jnb.f, nb d.t.
 rd.n (14c) wr.t(j) ḥk³.ω $\frac{\text{A}}{\text{B}}$ m tp.f.
 św hrw pw ḥ^cω m njswt-bjtj
 sm³ t³.ωj m jnb-ḥd(?)
 m b(ω) sm³ t³.ωj jm.

(Horus ist) ausgezeichnet mit dem Königsnamen
 des Tatenen südl. seiner Mauer, Herr d. Ewigkeit.
 Die beiden Kronen wuchsen auf seinem Kopf.
 So war es Horus, der als njswt-bjtj erschien.
 Die beiden Länder (waren) vereint im Mauergau,
 an dem Ort, an dem die beiden Länder verbunden sind.

Horus ist njswt-bjtj, wie in der Realität
 bedeutet dies aber nicht, daß es nicht die
 zwei Landeshälften mit ihren Göttern gibt.
 Die Aufteilung steht noch aus.

gbb	n pf jw ^c ω hrw jw ^c .t.j -	Geb	„Wegen jener (Sache): das Erbe [Horus] meines Erben	Geb stellt mit der „Krönungs- formel“ Horus als den Erben vor. „Umwickler“ = Titel des Thronfolgers beim Begräbnisritual. Horus-Upuaut = gängiger Synkretismus <S. 131ff>
	ωd.ω n hrw tw (śwt?) wt		ist bestimmt dem [Horus Er ist der ‚Umwickler‘]	
	ω ^c .t hrw jw ^c .t		Erben [Horus] des Erben,	
	s ³ pw mśw hrw mś ωp-ω ³ ■		das ist ein geborener Sohn, [Horus, geboren ist Upuaut].	
	n s ³ n s ³ hrw ḥ ■		dem Sohn des Sohnes, [Horus(-Upuaut?)]	
md.w	ωp-ḥ.t hrw ωp-ω ³ .wt ■	Neun- heit:	dem Erstgeborenen, Horus-Upuaut,	

Die Aufteilung des Landes

*gbb ḥrw štš ḏd md.ω
ωp n.tn - tʒ-šm^c.ω tʒ-mḥj -*

Geb sprach zu Horus und Seth:
„Teilt unter euch Unter- und Oberägypten!“,
(Und zwar so:)

Die Aufteilung ist wichtig, denn im DMT soll ja die Bedeutung von Memphis betont werden. *⟨S. 137ff⟩*

*gbb ḥrw ḏd md.ω
sbj ḏr bw
mḥw jt.f jm,
ḥrw, tʒ-mḥj -
šw gb rdj jw^c.t.f n ḥrw, sʒ pw
n sʒ.f ωp ḥ.t.f
gbb štš ḏd md.ω
sbj ḏr bw
mś(ω).k jm,
štš, tʒ-šm^c.ω -
ḏw ḥr jb, (j)n gbb,
twt psš.t ḥrw n psš.t štš
m psš.t tʒ.ωj.*

Geb sprach zu Horus:
„Gehe los von dem Ort aus,
wo Dein Vater (auf dem Wasser) trieb,
Horus, (d. i.) Unterägypten!“
So gab Geb dem Horus sein Erbe, (denn) er ist der Sohn
seines Sohnes, seines Erstgeborenen.
Geb sprach zu Seth:
„Gehe los von dem Ort aus,
wo Du geboren bist,
Seth, (d. i.) Oberägypten!“
„Ein Berg ist in der Mitte (als Grenzmarke)“, sprach Geb,
„(und so) ist der Teil des Horus gleich dem Teil des Seth“.
bei der Aufteilung der beiden Länder.

Horus in Unterägypten,
Seth in Oberägypten.
Die klassische Ordnung (und damit die
Bedeutung von Memphis) bleibt bewahrt.
Die üblichen Orte, an denen Osiris
„(an)getrieben“ sein soll, liegen in Unter-
ägypten. *⟨S. 28, Anm. 67⟩*

Der „Berg in der Mitte“ ist natürlich Memphis,
die „Waage beider Länder“, worum es im DMT
ja eigentlich geht. *⟨S. 142⟩*

św		Und so	
ḥrw ḥꜥ ḥr ꜥ.t,	śtš ḥꜥ (ḥr) ꜥ.t,	stand Horus über (einem) Gebiet, indem sie sich niederließen auf den beiden Ländern,	stand Seth über (dem anderen) Gebiet, indem sie sich niederließen auf den beiden Ländern,
ḥtp.śn tꜥ.wj			
m ḥn, tꜥš tꜥ.wj pw.	m św, tꜥš tꜥ.wj pw.	in Tura, das war (Horus') Anteil an den beiden Ländern.	in Su, das war (Seths) Anteil an den beiden Ländern.
ḥwj.n.f šnj.t.śn, dj.f		Er ⁴³⁴ hat ihren Streit verhindert, indem er einsetzte	
ḥrw m bjtj m tꜥ-mḥj ḍr bw mḥw jt.f jm m ḥn.	śtš m njśwt m tꜥ-šmꜥ.w ḍr b(ω) (m)ś(ω).f jm m św.	Horus als Biti in Unterägypten vom Ort an, an dem sein Vater ertrunken ist, in Tura Er versammelte die Neunheit und richtete zwischen Horus und Seth.	Seth als Nisut in Oberägypten vom O(rt an, wo er gebo)ren war, in Su. Horus u. Seth auch sonst nebeneinander als „Herr von ” Tura bzw. Su. <S. 146f> Geb macht die Aufteilung vor der Neunheit „offiziell”.
jꜥb.n.f pꜥḍ.t wp.n.f ḥrw ḥnꜥ śtš.			

Schlußbetrachtung

wt św, jn jtm, mśw pꜥḍ.t

tꜥ $\frac{mḥw}{šmꜥ}$ pw smꜥw pn $\frac{ḥꜥ m njśwt}{ḥꜥ m bjtj}$

pth pn pw, mꜥꜥt m rn wr-(t)nn

Der sich selbst erzeugt, **Atum**, aber ist es, der die Neunheit gebar.

Das unterägyptische **Land** ist es, (und) dieser **Vereiniger**,

der(?) erscheint als o.äg. König
erscheint als u.äg. König

Und dieser **Ptah** ist es, der den Königsnamen
des Tatenen verleiht.

<S. 159>

wohl
Horus <S. 159>

Oder: der *diese*
Königsnamen
verleiht
<S. 160>

⁴³⁴ Geb aus Kol. 54b.

Retrograde Übersetzung

Die nicht-retrograde Lesung des DMT von rechts nach links entspricht der Schriftrichtung und ist an sich näherliegend als die bekannte retrograde. Auch sonst spricht formal und inhaltlich praktisch alles für sie, wie im Verlauf dieser Bearbeitung immer wieder deutlich zu erkennen war und im Kapitel *Für und wider die Leserichtung von rechts nach links* (S. 203) noch einmal zusammengefaßt word. Vor allem aber stellt sich der Text in dieser Richtung als Geschichte aus „einem Guß“ dar, nicht eine willkürliche Collage von thematisch ähnlichen Texten.

Bedingt durch die Forschungsgeschichte erscheint sie jedoch als „gewagte“ These. Ich habe die Erfahrung gemacht, daß viele Kollegen Schwierigkeiten haben, die „neue“ Lesung anzunehmen (auch wenn bisher alle Gegenargumente sich ausschließlich auf Details beziehen und die These an sich kaum berühren).

Selbstverständlich ist die Leserichtung nicht das einzige Ergebnis dieser Untersuchung. Im Gegenteil behalten die meisten der „neuen Gedanken zum DMT“ auch bei retrograder Lesung ihre Gültigkeit. Im Folgenden gebe ich für die „Verfechter“ dieser Richtung eine Übersetzung des Textes von links nach rechts.

Nicht alle Inkohärenzen, die sich in dieser Version zeigen, sind notwendig. Ich gebe offen zu, daß ich mich nicht bemüht habe, sie bei der Übersetzung „auszugleichen“ oder zu erklären. Ein solcher Versuch wäre eine wissenschaftliche Lüge, denn ich glaube, daß diese Unstimmigkeiten auf die falsche Leserichtung zurückgehen; „falsch“ zumindest nach meiner Überzeugung, die ich jedenfalls aufgrund der Fakten deutlich begründet habe.

Ich denke aber, daß der „Sinn“ des retrograden Textes mit den neuen Aspekten nicht hinter den Versuchen der früheren Bearbeiter zurücksteht.

(Zuvor, Zeile B: ... *n jt.f pth-t3-tnn, jr.f dj 'nh d.t* - ,, ... für seinen Vater **Ptah-Tatenen**, er mache eine Gabe an ewigem Leben”)

Einführung des Gottes

pth pn pw, m33t m rn wr-(t)nn

Das ist dieser **Ptah**, der den Königsnamen des Tatenen verleiht.

Oder: der *diese* Königsnamen verleiht (S. 160)

*t3 mhw
šm^c pw sm3w pn h^c m njšwt
h^c m bjtj*

Das unterägyptische **Land** ist es, (und) dieser **Vereiniger**,
der(?) erscheint als o.äg. König
erscheint als u.äg. König

wohl
Horus (S. 159)

wtt šw, jn jtm, mšw psd.t

Der sich selbst erzeugt, **Atum**, aber ist es, der die Neunheit gebar.

(S. 159)

Aufteilung des Landes

j^cb.n.f psd.t wp.n.f hrw hr^c štš.

Er versammelte die Neunheit und richtete zwischen Horus und Seth.

Dies müßte eigentlich Geb sein.

hwj.n.f šnj.t.sn, dj.f

Er hat ihren Streit verhindert, indem er einsetzte

<i>hrw m bjtj</i>	<i>štš m njšwt</i>
<i>m t3-mhj</i>	<i>m t3-šm^c.w</i>
<i>dr bw mh^w</i>	<i>dr b(ω)</i>
<i>jt.f jm</i>	<i>(m)š(ω).f jm</i>
<i>m 'n.</i>	<i>m šw.</i>

Horus als Biti in Unterägypten vom Ort an, an dem sein Vater ertrunken ist, in Tura	Seth als Nisut in Oberägypten vom O(rt an, wo er gebo)ren war, in Su.
---	---

Horus u. Seth
auch sonst
nebeneinander
als „Herr von”
Tura bzw.
Su. (S. 146f)

m psšt t3.wj.

bei der Aufteilung der beiden Länder.

<i>hrw 'hf hr</i>	<i>štš 'hf (hr)</i>
<i>3.t,</i>	<i>3.t,</i>

Und so stand Horus über (einem) Gebiet,	stand Seth über (dem anderen) Gebiet,
---	--

htp.sn t3.wj

indem sie sich niederließen auf den beiden Ländern,

<i>m 'n,</i>	<i>m šw,</i>
<i>t3š t3.wj</i>	<i>t3š t3.wj</i>
<i>pw.</i>	<i>pw.</i>

in Tura, das war (Horus') Anteil an den beiden Ländern.	in Su, das war (Seths) Anteil an den beiden Ländern.
---	--

gbb štš dd md.w
 sbj dr bw
 mś(ω).k jm,
 štš, t3-šm^c.ω -
 dω hr jb, (j)n gbb,
 twt psš.t hrw n psš.t štš
 gbb hrw dd md.w
 sbj dr bw
 mhω jt.f jm,
 hrw, t3-mhj -
 šw gb rdj jw^c.t.f n hrw, s3 pw
 n s3.f ωp ht.f
 gbb hrw štš dd md.w
 ωp n.tn - t3-šm^c.ω t3-mhj.

Geb sprach zu Seth:
 „Gehe los von dem Ort aus,
 wo Du geboren bist,
 Seth, (d. i.) Oberägypten!”
 „Ein Berg ist in der Mitte (als Grenzmarke)”, sprach Geb,
 „(und so) ist der Teil des Horus gleich dem Teil des Seth”.
 Geb sprach zu Horus:
 „Gehe los von dem Ort aus,
 wo Dein Vater (auf dem Wasser) trieb,
 Horus, (d. i.) Unterägypten!”
 So gab Geb dem Horus sein Erbe, (denn) er ist der Sohn
 seines Sohnes, seines Erstgeborenen.
 Geb sprach zu Horus und Seth:
 „Teilt unter euch Unter- und Oberägypten!”.

Der „Berg in der Mitte” ist natürlich Memphis, die „Waage beider Länder”, worum es im DMT ja eigentlich geht (genauer: Anch-Taui). <S. 142
 Warum wird Horus nach Seth genannt?

Die üblichen Orte, an denen Osiris „(an)getrieben” sein soll, liegen in Unterägypten. <S. 28, Anm. 67>
 Der Text in Kol. 52b ist wahrscheinlich vom Kopisten aus 53b verschoben <S. 141>, dies gilt hier auch bei retrograder Lesung.

Krönung des Horus

	w d.n(.j) hrw tw (śwt?) wt		„Ich habe bestimmt [<i>Horus</i> <i>Er ist der ‚Umwickler’</i>]	„Umwickler” = Titel des Thronfolgers
gbb	w ^c <.t> hrw jw ^c .t(.j)	Geb	das Erbe [<i>Horus</i>] (meines) Erben,	beim Begräbnis.
psd.t	n pf jw ^c ω hrw jw ^c <.t>.j -	spricht	jenem(?) Erben [<i>Horus</i>] meines Erben	pn vorangestellt?
dd	n s3 n s3 hrw	zur	dem Sohn des Sohnes, [<i>Horus(-Upuaut?)</i>]	Horus-Upuaut = gängiger Synkretismus
md.w	ωp-ht hrw ωp-ω3.wt	Neun-	dem Erstgeborenen, Horus-Upuaut,	Geb stellt mit der „Krönungs-
	s3 pw mśω hrw mś ωp-ω3	heit:	das ist ein geborener Sohn, [<i>Horus, geboren ist Upuaut</i>].	<S. 129 formel” Horus als den Erben vor

m^ct m rn wr
 t3-tnn rsj-jnb.f, nb d.t.
 rd.n (14c) wr.t(j) hk3.w m tp.f.
 šw hrw pw h^cω m njswt-bjtj
 sm3 t3.wj m jnb-ht(?)
 m b(ω) sm3 t3.wj jm.

(Horus ist) ausgezeichnet mit dem Königsnamen des Tatenen südl. seiner Mauer, Herr d. Ewigkeit.
 Die beiden Kronen wuchsen auf seinem Kopf.
 So war es Horus, der als *njswt-bjtj* erschien.
 Die beiden Länder (waren) vereint im Mauergau, an dem Ort, an dem die beiden Länder verbunden sind.

Horus ist *njswt-bjtj*, wie in der Realität bedeutet dies aber nicht, daß es nicht die zwei Landeshälften mit ihren Göttern gibt

Memphis, die Waage beider Länder

ḥpr n
 dω $\frac{\text{šn}^c}{\omega\text{z}d}$ r rw.tj ḥw.t-ptḥ
 ḥrw stš pw, ḥtp.wj smz.ω(j),
 šnšn.šn, tm šn.t.šn
 m b[ω nb(?) sp]r sn jm;
 smz m ḥw.t-ptḥ
 mhz.t tš.wj, fzt tš- $\frac{\text{šm}^c.\omega}{mhj}$ jm.s.
 tš pn pw
 ḥf ḥrw tp tš.
 šw dmd tš pn.

Es geschah
 das Geben von $\frac{\text{Binse u. Papyrus}}{\text{Binse u. Papyrus}}$ an d. Eingang d. Ptahtempels
 Das sind Horus und Seth, friedlich vereint,
 sie verbrüdern sich, ihr Streit endet
 an [jedem] Ort, an den sie kommen,
 vereint im Tempel des Ptah:
 Die Waage beider Länder, auf der das oberäg.
 Land und das unteräg. Land gewogen werden.
 Dieses Land (*ḥw.t-ptḥ* / Memphis) ist es,
 Horus steht auf d(ies)em Land.
 Das ist die Verbindung(ssstelle) dieses Landes.

Das *smz - tš.wj* - Ritual wird „sakramental
ausgedeutet“. (S. 118ff)

Dies findet in Memphis statt. Überleitung zum
 Lob von Memphis.
 In Memphis (der Residenz) wird auch Horus ge-
 krönt. Er erhält die Doppelkrone und die Königs-
 namen (für die Tatenen zuständig ist). (S. 121-123f)
 Die Verbindungsstelle *Ägyptens*.

Die Auffindung des Osiris I

■ ... ■  ■
 n ωšjr m ḥw.t skr ■
 [dd ḥrw n?] zšt nb.t-ḥw.t m ddj!
 n mh.n.ωšjr ḥr mw.f
 mzz.tw zšt [nb.t-ḥw.t] ■ ...
 ... ■ sn mh.f.
 ḥrw zšt nb.t-ḥw.t dd md.w
 js ndr jm ■ ...
 ... ■ [š]pr.šn šw r (tš?).
 zšt nb.t-ḥw.t ωšjr dd md.w
 jj.n.n jtj.n kw ■ ... ■ — m

[*Denn...(?)]
 ...(O. wurde begraben?)...
 ... im Tempel/Palast des Sokar...
 ...[Horus sagte zu] Isis & Nephtys: „Zögert nicht!“
 denn Osiris trieb auf seinem Wasser
 Isis & Nephtys sahen ihn ...
 ... [und verhinderten], daß er versank.
 Horus sprach zu Isis & Nephtys:
 Eilt, packt [ihn] ...
 Sie brachten ihn an (Land?)
 Isis & Nephtys sprachen zu Osiris:
 Wir sind gekommen, wir greifen dich

Die Auffindung von Osiris *in Memphis* könnte viel-
leicht Begründung für die zuvor genannte Reichsteilung
und Königskrönung ebendort sein.

Zerstörter Teil: Der Prozeß zwischen Horus und Seth(?)

ḥw.t-jtjj m gś m[ḥtj] ■■■ ... die Königsburg auf der [No]rdseite ■■■ ...
n ꜥd ḥw.t-jtjj ■■■ ... zum Bau der „Königsburg“ ■■■ ...
gbb dḥwtj(?) dꜥd [md.ω] ■■■ ... Geb spricht zu Thot(?) ■■■ ...
 ■■■ ■■■ dꜥd m[d.ω]
 ■■■ ...
 ■■■ ■■■ dꜥd m[d.ω]
j[...] ■■■ ...
 ■■■ ■■■ ꜥś.t jnj.t
 ■■■ ...
ꜥś.t ■■■ dꜥd [md.ω]
mj ■■■ n ω ■■■ ...
 ■■■ ■■■ dꜥd [md.ω]
ḥtp jr.tn ■■■ ...
ꜥś.t ḥrw śtš dꜥd md.ω
nꜥm n.tn ‘nh jr ś[...] ■■■ ...
ꜥś.t ḥrw śtš dꜥd md.ω
św ‘ḥ.f rmj.t.tn ■■■ ...
ꜥś.t ḥrw śtš dꜥd m[d.ω]
 ■■■ ...
ꜥś.t ḥrw śtš dꜥd m[d.ω]
 ■■■ ...
ꜥś.t ḥrw śtš dꜥd m[d.ω]
 ■■■ n ■■■ ...
ꜥś.t ḥrw śtš dꜥd m[d.ω]
 ■■■ ...
 ■■■ *ḥwt-jtjj, b(ω) pn* ■■■
 ■■■ *ꜥ n ■■■ dꜥ ωꜥd dꜥm* ■■■

die Königsburg auf der [No]rdseite ■■■ ...

zum Bau der „Königsburg“ ■■■ ...

Geb spricht zu Thot(?) ■■■ ...

... spricht ... :

... (Rest zerstört)

... spricht ... :

j ... (Rest zerstört)

... Isis, bringend ...

... (Rest zerstört)

Isis spricht ... :

... XX ... (Rest zerstört)

... spricht ... :

Seid friedlich unter euch! ... (Rest zerstört)

Isis spricht zu Horus & Seth:

Euer Leben war angenehm, bis ... (Rest zerstört)

Isis spricht zu Horus & Seth:

So trocknet „er“ eure Tränen... (Rest zerstört)

Isis spricht zu Horus & Seth:

... (Rest zerstört)

Isis spricht zu Horus & Seth:

... (Rest zerstört)

Isis spricht zu Horus & Seth:

... (Rest zerstört)

Isis spricht zu Horus & Seth:

... (Rest zerstört)

■■■ Die Königsburg, dieser Ort (Loch) ■■■ ...

■■■ XX (Loch) Malachit und Elektron ■■■ ...

Warum hier der Bau der Königsburg besprochen wird, läßt sich aufgrund der Zerstörungen nicht mehr sagen.

Vielleicht wird die Königsburg hier nicht gebaut, und ihr Bau ist nur Gegenstand des Gesprächs. <S. 111>

Die ausführlichen Göttergespräche zwischen Isis, Horus und Seth, mindestens einmal Geb

- und wahrscheinlich noch weiteren Göttern in den zerstörten Stellen -

dürften die Gerichtsverhandlung zwischen den beiden Rivalen wiedergeben. <S. 109f>

Gerade hält Isis offenbar ein längeres Plädoyer vor Horus und Seth.

Auch in anderen Quellen nimmt sie ja sehr aktiv am Prozeß teil. <S. 110>

Zerstörer Teil rechts (Reste)

wr ʕ, nb jmj ■■■ ... groß und gewaltig, Herr in (?) ■■■ ...
dmd ■■■ ... vereint ■■■ ...
mj ʕd.f ■■■ ... in seiner Gestalt ■■■ ...

Vgl. *wr ʕ* in Kol. 12

⟨S. 106⟩

Loblied auf Ptah (die acht Formen des P.)

nṯr.w ḥprw m pth (ḥpt) Ptah in der Gestalt der (folgenden) Götter:

<i>pth ḥr ś.t wr.t</i>
<i>pth nnw</i> <i>jt jtm</i> ■■■.
<i>pth nnw.t</i> <i>mw.t mś.t jtm</i> ■■■.
<i>pth wr</i> <i>ḥstj</i> <i>nś pw n ḥ.t [nb.t]</i> ■■■.
■■■ ■■■ ■■■ <i>nb</i> ■ <i>○(?)t</i> [] <i>ʕ.t</i> ■ <i>nb. m[ś]</i> <i>nṯr.w.</i>
■■■ ■■■ ■■■ <i>nj.t mś nṯr.w</i>
<i>p[th]</i> ■ <i>nb</i> ■■■.
<i>[pt]h</i> ■■■ <i>[jt(?) nfr-t]m r šr.t r^c r^c-nb.</i>

Ptah auf d. *großen Thron*

Ptah-Nun
der Vater des Atum ■■■.

Ptah-Naunet
die Mutter, die Atum gebiert ■■■.

Ptah, der Große
Herz und Zunge [aller] Dinge ■■■.

■■■ ■■■
■■■ Herr(?) ■ groß ■ alle(?).
Der die Götter gebiert.

■■■ ■■■
■■■ Niut(?), die die Götter gebiert.

■■■
■■■.

[Pt]ah ■■■
[Vater des(?) Nefert]em, an der Nase des Re jeden Tag.

Paßt inhaltlich nicht so gut wie „Ptah in Gestalt der Götter ⟨S. 86ff⟩, das jedoch retrograd nicht möglich ist.

Auf die (narrative) Schilderung der Taten des Ptah folgt nun ein „Loblied“ in „lyrisch“ strukturierter Rede. ⟨S. 92ff⟩. P. *ḥr ś.t wr.t* = Häufiges Epitheton.

Häufiger Synkretismus (meist Ptah-Nun *wr*).

„Herz und Zunge aller Dinge“
spielt natürlich auf die „Schöpfungsgeschichte“ an.

Niut = hermop. Göttin. Oder die „Abwehlerin“?
⟨S. 94⟩

Triade von Memphis: Ptah, Sachmet und Nefertem.

Die „Schöpfungsgeschichte“

hpr m h3tj
hpr m ns

Entstanden ist im Herzen,
entstanden ist in der (durch die) Zunge,

m tj.t jtm.

in der Art (der Dinge des) Atum.

jw wr 3 pth
swd [ntr].w k3.w.sn sk
m [h3tj pn]
[n]s pn

Groß und gewaltig ist Ptah!
- (da) er den Göttern ja ihre Kas zugewiesen hat
mit diesem Herz und dieser Zunge.

hpr.n hrw jm.f,
hpr.n qhwtj jm.f

aus dem (auch) Horus entstand,
aus dem Thot entstand

m pth hpr.n shm
h3tj ns m [wt nb]

Durch Ptah (aber) entstand die Macht von
Herz und Zunge über [alle] Glied[er]...

■ s ■

wn.t.f m hntj h.t nb
m hntj r3 nb
n ntr.w nb.w, rmt nb,
w.[t nb], hf3 nb, 3nh.t
hr k3, hr wd-mdw
h.t nb mrr.t.f,

(denn) er ist ja an der Spitze jedes Leibes
und an der Spitze jedes Mundes
aller Götter, jedes Menschen,
jedes Kleinvihs und jedes Wurms, des Lebendigen (überhaupt),
beim Planen und beim Befehlen
jede Sache, die er will,

p3d.t.f m b3h.f
m jbh.w mtw.t
spt dr.tj

Seine Neunheit ist vor ihm
als Zähne, Lippen,
Same und Hände

jtm jp3

Atum ist das.

Z_{hpr} fehlt hier bei retrograder Lesung das Subjekt.
Vielleicht sind es die acht Formen des Ptah, der Sinn
entzieht sich mir jedoch. Die Vorschläge der früheren
Bearbeiter („etwas“ entsteht) funktionieren so jeden-
falls nicht <S. 78>

aD Zuweisen der Kas (= der Kultbilder) ist die
wichtigste Schöpfungstat des (Handwerker)gottes
Ptah, auf der die Kult- / Weltordnung letztlich
beruht. <S. 82>

Ptah wirkt in allen Geschöpfen durch seinen Befehl,
der die Welt ordnet (=sein Herz und seine Zunge)
Daher sind diese Organe auch in den Einzelwesen
durch seine Anwesenheit machtvoll und dienen
als Medien der Kommunikation der Umsetzung
von Ptahs geordnetem Weltplan.

So wirkt innerhalb dieser Weltordnung die
Schöpferkraft des Ptah in Herz und Zunge aller
Lebewesen weiter. <S. 76f>

Es gibt keine „Neunheit des Ptah“.

Atum erschafft *die* Neunheit schlechthin - das ist die
seine - durch Masturbation (Same und Hände),
Verschlucken und Ausspeien (Zähne und Lippen).
Atum und seine Neunheit werden hier als Teil
der Weltordnung durch Ptah dargestellt. <S. 70ff>

hpr[.n js] pśd.t jtm
 m mtw.t.f m db^c.w.f,
 pśd.t hm pw
 jbh.w śp.t m r3 pn
 m3t rn n ht nb.t
 pr.n šw tfnw.t jm.f
 mś.(ś)n pśd.t,

Die Neunheit des Atum entstand ja
 aus seinem Samen und seinen Fingern,
 die Neunheit ist aber auch
 die Zähne und Lippen in diesem Mund,
 der die Namen aller Dinge verkündet,
 und aus dem Schu und Tefnut hervorkamen
 - die die Neunheit geboren haben.

m33 jr.tj,
 śdm ^cnh.wj, śśn fnd t3w
 ś(j)r.śn hr h3tj.
 ntf dd pr ^crkt nb,
 jn nś wħm k33.t h3tj.
 św mś ntr.w nb.w,
 jtm pśd.t.f śk.
 hpr n js mdw-ntr nb
 m k33.t h3tj wd.t nś.
 św jr k3.w,
 mtn hmś.wt
 jrr df3.w nb htp nb,
 m md.t tn,
 jrr $\frac{mrr.t}{mśd.t}$.
 św $\frac{dj ^cnh n hrj-htp,}{dj mw.t n hrj-hbn.t}$

Das Sehen der Augen,
 das Hören der Ohren, das Luftatmen der Nase;
 sie „lassen aufsteigen vor“ dem Herz.
 Es (das Herz) ist es, das jede Erkenntnis hervorkommen läßt,
 die Zunge wiederholt den Plan des Herzens.

noch einmal Bedeutung von Herz u. Zunge. In
 dieser Richtung leider von den anderen Organen
 getrennt (S. 68)

So wurden alle Götter erzeugt,
 (auch) Atum und seine Neunheit.
 Jedes Gotteswort entstand ja
 als Plan des Herzens und Befehl der Zunge.

So werden die Kas gemacht
 und die Hemsut bestimmt,
 die alle Nahrung und jedes Opfer machen,
 durch dieses Wort,

Die Kas der Götter sind die Kultbilder (die den
 Opferkult empfangen). (S. 56ff)

das (auch) $\frac{\text{das Geliebte}}{\text{das Gehaßte}}$ macht.

Die Kultanweisungen definieren Gut und Böse und
 ermöglichen so gerechte Beurteilung des
 menschlichen Verhaltens. (S. 65)

So wird $\frac{\text{Leben gegeben dem Friedlichen}}{\text{Tod gegeben dem Verbrecher}}$

św jr k3.t nb hm.t nb,
 jr.t ^cwj, šmw rd.wj,
 nmmn ^c.t nb,

und so wird jede Arbeit und jedes Handwerk gemacht,
 das Tun der Arme, das Gehen der Beine,
 die Regung aller Gliedmaßen,

ḥft wḏ.f,
 md.t n kꜣꜣ.t ḥꜣtj,
 or.t m nś
 irr.t jmꜣḥ n ḥ.t nb.
 ḥpr.n ḏḏ
 ir tm shpr nṯr.ω
 r pth
 ꜣ-ṯnn (j)ś pw mś nṯr.ω.

Gemäß seiner Anleitung,
 formuliert nach dem Plan des Herzens
 und herausgekommen aus der (durch die) Zunge,
 die die Opferversorgung für alle bewirkt.

(bezieht sich auf die Anleitung). <S. 53>

Entspricht dem häufigeren „so entstand sein Name“
 „Götter“ im Sinne von „Kultbilder“.

mś „gebären“ üblicher Ausdruck für „Kultbilder
 herstellen“.

or.n ḥ.t nb jm.f
 m ḥtp m ḥtp-nṯr.ω
 ḏfꜣ.ω
 m ḥ.t nb.t nfr.t.
 św ꜣḥ śꜣꜣ,
 ꜣ ph.tj.f r nṯr.ω
 św ḥtp pth
 m-ḥt jr.t.f ḥ.t nb.t
 mdw-nṯr nb śk
 mś.n.f nṯr.ω,
 ir.n.f nwj.wt, grg.n.f śpꜣ.wt.
 dj.n.f nṯr.ω ḥr ḥm(.ω).sn,
 śrwḏ.n.f pꜣwt.śn

Da entstand das Sagen
 „Macher des Atum, Schöpfer der Götter“
 zu Ptah.

Tatenen ist es ja, der die Götter gebiert.

Alle Dinge gingen aus ihm hervor
 als Opferspeise
 Nahrung als Opfer der Götter
 als alle guten Dinge.

Er erweist ihnen einen Dienst, zu dem sie offen-
 bar selbst nicht fähig waren. <S. 45>

Und so ist die (scil. seine) Weisheit nützlicher
 und seine Fähigkeit größer als die der Götter.

Da war Ptah zufrieden,
 nachdem er alle Dinge
 und auch alle Gottesworte gemacht hatte.

Die „Gottesworte“ sind die Kulttexte und -anleitungen(?)
 also der Kult „an sich“. <S. 46f>

mś - „gebären“ ist der übliche Ausdruck für die
 Herstellung von Kultbildern.

Ptah richtet den ganzen Kultbetrieb und die
 Opferversorgung für die Götter ein. <S. 48ff>

Er „gebar“ (also) die Götter,
 er machte die Städte, er gründete die Gaue.

Er gab die Götter auf ihre Schreine,
 er setzte ihr Opferbrot fest -

grg.n.f ḥm.ω.sn
 śwt.n.f ḏ.t.śn r ḥtp jb.sn
 św ꜣk nṯr.ω m ḏ.t.śn
 m ḥt nb, m ꜣꜣ.t nb, m jm nb
 ḥ.t nb rd ḥr ḥtw.f
 ḥpr.n.śn jm

Er gründete ihre Schreine.
 Er machte ihre „Leiber“ ähnlich zur Zufriedenheit ihres Herzens.
 Da traten die Götter ein in ihre Leiber
 aus allem Holz, aus allem Schmuckstein, aus allem Ton
 (und) jedem Ding, das auf seinem Holz wächst,
 (und) sie verkörperten sich darin.

Ptah macht als Handwerker-gott für die
 versammelten Götter Schreine und Kultbilder. <S. 43f>

Schluß

ḡnm.f m śtp-sʒ,
 śnśn.f jr.w nṯr.w
 ʒtnn-ptḥ nb rnp.wt.
 św ḥpr.wśjr m tʒ m ḥw.t-ḡtjj
 n ḡś mḥtj n tʒ pn spr.f r.f,

ʒʒ.f ḥrw $\frac{\text{ḥ}^c \text{ m njswt}}{\text{ḥ}^c \text{ m bjtj}}$
 n-ḥnw^c jt.f.wśjr

ḥn(^c) nṯr.w tpj.w-^c.f
 imj.w ḥt.f

Er vereint den „Hofstaat“,
 mit **Ihm** verbinden sich die Götter :
Tatenen-Ptah, der Herr der Jahre.

Es ist (ja auch) Osiris begraben in der „Königsburg“ (Memphis),
 in der Nordhälfte des Landes, an dem er angeschwemmt war,
 während

sein Sohn Horus $\frac{\text{erscheint als Kg. v. Oberägypten,}}{\text{erscheint als Kg. v. Unterägypten,}}$

im Arm seines Vaters Osiris
 (der ist) mit den Göttern vor ihm
 und denjenigen hinter ihm.

Bei Ptah versammeln sich die Götter (in Memphis,
 der Mitte des Landes), <S. 22> oder ist Osiris
 gemeint?

wörtl. „angekommen“

= Isis & Nephtys mit den übrigen Schutzgöttern
 in ihrem Gefolge,
keine königlichen Vorgänger / Nachfolger! <S. 23>

K

Kontexte

1: Datierung

Datierung

„With regard to the date of the work it seems to me that there are two possibilities. The ambiguous character of the text, with its mixture of, partly at least, very ancient words and phrases and an orthography which often points to a later date, may be explained in two ways: either it is an originally ancient work in a modernised garb, or it is the more or less successful result of the archaising efforts of a later writer”.

A. De Buck über das Nutbuch im Osireion von Abydos ⁴³⁵

Der Schabakastein

Die Datierung der einzigen erhaltenen Kopie des DMT, des sog. „Schabaka-Steins“ im British Museum, ist gut gesichert und wurde m. W. auch nie angezweifelt⁴³⁶. Sie trägt in Zeile A die Namen eben dieses Herrschers: **Schabakas**, des zweiten Königs der 25. Dynastie⁴³⁷.

Streng genommen ist dies zunächst nur ein Terminus post quem, doch soweit bekannt, wurde Schabaka in späterer Zeit nie zum Gegenstand archaisierenden Rückbezugs. In der 26. Dyn. wurde sein Andenken verfolgt, wie auch das der anderen Äthiopienkönige. In dieser Zeit wurde wohl auch auf dem DMT sein Name teilweise ausgehöhelt (vgl. S. 17). Später genoss er dagegen immerhin hohes Ansehen als „frommer und gerechter“ König, so bei den Gewährsmännern von Herodot (II, 137) und Diodor (I, 65). Pap. Leiden I, 379⁴³⁸ nennt eine „Straße des König Schabaka“ in Memphis.

Der Papyrus

Interessanter, aber auch viel schwieriger ist die Datierung des Textes selbst, der ja zur Zeit Schabakas schon als „Werk der Vorfahren“ galt. Es geht also um einen „Urtext“, wobei auch dieser zunächst einmal zu definieren wäre. Generell habe ich an mehreren Stellen, deren aktuelle Version auf eine mehr oder weniger deutlich fehlerhafte Abschrift zurückgeht, die ursprüngliche Form zu rekonstruieren versucht. Ziel dabei war ein „Urtext“, der der letzten Version entspricht, in der der Text noch „verstanden“ und produktiv tradiert, nicht nur „antiquarisch“ erhalten wurde. Das heißt aber nicht, daß dieser Text dann die ursprüngliche oder „eigentliche“ Form darstellt.

I - Ein ägyptischer Text *kann* ein bestimmtes Entstehungsdatum haben, d. h. einmal zu einem bestimmten Zeitpunkt (oder zumindest im Laufe eines wohlbegrenzten Zeitraumes) von einem „Autor“ (dies kann auch eine Gruppe sein) verfaßt bzw. zusammengestellt worden sein. Daran wird z. B. für „historische“ Texte wie das Kadeschgedicht oder die Pi(anch)istele niemand zweifeln, aber gerade für ägyptische religiöse Texte ist es keineswegs die Regel.

II - Häufig sind sie einer lebendigen Evolution unterworfen, in der sich ein Text über längere Zeiträume hinweg langsam „entwickelt“, bis neue, deutlich eigenständige Texte entstehen (augenfälligstes Beispiel sind die Totentexte).

III - Ebenso werden neue Texte oft (fast) zur Gänze aus „Versatzstücken“ älterer Texte zusammengestellt und verweisen in Sprache und Inhalt eher auf die Zeit dieser Ursprünge als auf die der Endredaktion.

Aber selbst Texte der ersten Art mit einem relativ eindeutigen Entstehungsdatum lassen sich nicht ohne weiteres auf dieses beschränken. Sie machen im Laufe ihrer Überlieferungsgeschichte deutliche Veränderungen durch und jede Zeit findet „ihre“ Form des Textes. Die *Lehre des Ptahhotep* (ursprünglich wohl ein Weiser des AR) aus der XII. Dynastie (pPrisse) ist nicht der gleiche Text wie die Version der XVIII. Dynastie (L1 und L2). Und schließlich griffen natürlich auch Texte, die in der Hauptsache neu verfaßt wurden, auf älteres Material zurück, wo immer dies passend erschien.

⁴³⁵ H. Frankfort in: EEF 39, S. 82. Dieser Text ist von Bedeutung, da er, wie das DMT, häufig die seltene „Erzählpartikel“ *šw* verwendet (s. S. 171), „dramatische“ Dialoge enthält und auch sonst sprachliche Ähnlichkeiten aufweist.

⁴³⁶ Mit einer Ausnahme: R. Krauss will das DMT in FS Wente als ptolemäerzeitliche Fälschung deuten.

⁴³⁷ Wenn man Pi(anch)i als ersten König mitzählt. Zur Zeile A (Namen des Königs) vgl. S. 17. Die Datierung des Steins liefert immerhin noch eine interessante Information: Der Gott Seth ist im DMT durchgehend mit dem Sethier geschrieben, das aber später ausgehöhelt wurde. Im Text wird der Gott nicht negativ dargestellt. Wir gewinnen so einen Terminus post quem für die Verfemung des Seth (so schon Breasted, S. 40, Anm. 6).

⁴³⁸ 257-256 v. Chr. C. Leemans, Papyrus égyptiens démotiques I 373–382... , Leiden 1863, T. 203 - 207.

In der Lesung der früheren Bearbeiter zerfällt das DMT in mehrere, nur lose zusammenhängende Teile. Es lag daher nahe, die Redaktionsgeschichte entsprechend als ein Zusammenfügen von verschiedenen Versatzstücken zu rekonstruieren. Erman unterscheidet A: die „dramatischen“ Teile (als ältesten Textbestand), B: die acht Namen des Ptah, sowie C: die Prosatexte. Letztere gehören nach Erman *Kommentar* zu den älteren Teilen. Dies ist nicht zwingend, auch die Prosatexte könnten theoretisch einer eigenständigen Quelle entstammen (Ermans These wurde von den späteren Bearbeitern auch nicht übernommen). Junker teilt die Prosatexte zudem in eine „Politische Lehre“ (die Texte im linken Teil des DMT) und eine „Götterlehre“ (die Schöpfungsgeschichte im rechten Teil), die wiederum aus zwei eigenständigen Teilen besteht: die „Götterlehre des Ptah“ und die „Naturlehre von Herz und Zunge“. Obwohl er dies nicht explizit sagt, scheint er dabei doch von verschiedenen Quellen auszugehen.

In der Lesung von rechts nach links präsentiert sich das DMT als Text „aus einem Guß“, es handelt sich um eine „Geschichte“ mit narrativ-chronologisch durchgehender Handlung (dies ist an sich schon ein Datierungskriterium). Dieser Text ist eindeutig absichtsvoll durchkomponiert und gewiß nicht Ergebnis einer un gelenkten „Entwicklung“ oder einer willkürlichen Zusammenstellung thematisch ungefähr verwandter „Textbausteine“. Man muß also annehmen, daß das DMT - bzw. irgendeine Form von „Urtext“ - zu einem bestimmten Zeitpunkt von einem „Autor“ verfaßt wurde. Dies heißt aber nicht, daß dieser dabei nicht an verschiedenen Stellen ältere Quellen verwendet hätte. Es heißt auch nicht, daß die uns vorliegende Form der vom „Autor“ gemeinten entspricht. Die deutlichen Abschreibefehler zeigen sogar, daß sie dies *sicher* nicht tut. Aber selbst, wenn man die erkennbaren Umstellungen eliminiert, ist der rekonstruierte „Urtext“ mit hoher Wahrscheinlichkeit Ergebnis einer mehr oder weniger langen Tradition und nicht identisch mit der Fassung des „Autors“.

Da man natürlich nur mit vorhandenem Material arbeiten kann, müssen sämtliche Datierungsversuche von der erhaltenen (bzw. der letzten rekonstruierbaren) Fassung ausgehen. Bei einem Text mit klarem Handlungsverlauf wie dem DMT darf man annehmen, daß zumindest die grundlegenden Aussagen sich nicht ins Gegenteil verkehrt haben. Eine Datierung des „Urtextes“ nach inhaltlichen Kriterien liegt damit im Bereich des Möglichen (natürlich entbindet dies nicht von der Pflicht, die sprachlichen Datierungsmerkmale zu untersuchen). Liegt diese Datierung dann nicht allzu weit von der Zeit der erhaltenen Fassung entfernt, werden auch die Unterschiede eher gering sein (obwohl dies Spekulation bleiben muß, solange keine weiteren Abschriften gefunden werden).

Rekapitulieren wir noch einmal den *Auffindungsvermerk* in Zeile B:

„Seine Majestät schrieb dieses Schriftstück von neuem im Hause seines Vaters Ptah-südlich-seiner-Mauer. Seine Majestät hatte es nämlich gefunden als Werk der Vorfahren, als Fraß der Würmer, und man kennt es nicht vom Anfang bis zum Ende. Da schrieb seine Majestät es ab von neuem, schöner als es früher war - wegen des Wunsches, daß sein Name dauern möge und sein Denkmal wahren möge im Haus seines Vaters Ptah-südlich-seiner-Mauer für die Länge der Ewigkeit, als Werk des Sonnensohns Schabaka für seinen Vater Ptah-Tatenen. Er (Ptah) macht ein Geschenk an ewigem Leben“.

Diese Einleitung, nach der der Text auf einem „wurmzerfressenen“ Papyrus gefunden wurde, wurde von den älteren Bearbeitern ernst genommen. F. Junge hat sie dagegen erstmals als fiktiv erklärt - eine *Auffindungslegende*, mit der Absicht, dem Text als „Werk der Vorfahren“ größeres Gewicht zu verleihen. Viele Ägyptologen folgten seiner Meinung.

Dies scheint unnötig kompliziert. Ein Text sollte so gelesen werden, wie er da steht, solange nicht wichtige Gründe dagegen sprechen. Das wiedergefundene „Werk der Vorfahren“ ist in Ägypten⁴³⁹ (und auch anderswo) ein Topos. Doch auch ein „Topos“ kann nur entstehen und wirken, wenn die entsprechende Situation auch in der Realität vorkam. Es kann wohl kein Zweifel bestehen, daß in den Lebenshäusern zuweilen alte Dokumente gefunden und kopiert wurden.

Wenn z. B. der König in den Inschriften alle Schlachten gewinnt, so wird dies niemand als historische Wirklichkeit lesen, doch man zieht auch nicht den Umkehrschluß, daß er in der Realität alle Schlachten verloren hätte! Und eine Niederlage wäre nach ägyptischem Geschichtsbild katastrophal. Für eine künstliche Frühdatierung des DMT gab es nicht so gewichtige Gründe - sehr viele Texte haben auch ohne solche „Hilfsmittel“ normative Kraft.

Es läßt sich auch weitgehend ausschließen, daß der Text speziell für den Schabakastein geschrieben (bzw. zusammengestellt) wurde. Mehrere Hinweise legen den Schluß nahe, daß der Text mindestens einmal, wahrscheinlich mehrmals, abgeschrieben wurde, und zwar von einem Kopisten, der den Text *nicht* kannte:

- Die „verschobenen“ Kolumnenenden, die offensichtlich entstanden sind, als ein Kopist die „Schöpfungsgeschichte“ von links nach rechts von einem Vorbild mit höheren Kolumnen auf eine Abschrift mit weniger hohen Kolumnen übertrug, und dabei den Text entsprechend umbrach (wie auf S. 32ff dargelegt). Dabei muß er rein mechanisch vorgegangen sein, da er nicht bemerkte, wie er den Textinhalt „rückwärts“ las. Für derartige Fehler gibt es Präzedenzfälle. Im Kapitel *Für und wider die Leserichtung von rechts nach links* (S. 203) wird dieses Problem noch einmal genauer besprochen.

Wenn man an der „alten“ Leserichtung von links nach rechts festhält, dann bleibt dennoch zu bemerken, daß die Kolumnen wahrscheinlich ursprünglich jeweils mit den Sinnabschnitten übereinstimmten. Die erst kontinuierlich zunehmenden, dann kontinuierlich abnehmenden „verschobenen“ Enden dieser Sinnabschnitte deuten *auch bei retrograder Lesung* auf eine Abschrift von höheren auf weniger hohe Kolumnen hin.

- Das *m* in *‘k.f šbh.t št̄t m dsrw* (Kol. 2) ist wohl eine Hyperkorrektur (S. 25u).

- Die „Überschrift“ der Namensliste in Zeile 13x ist teilweise verdreht (gleichviel, in welcher Richtung man sie liest). Auch dies läßt sich am besten durch einen Kopierfehler erklären (S. 87ff).

- In den beiden Textfeldern mit „halbhohen“ Kolumnen Kol. 46-49a/b und Kol. 46-49c gehören deutlich jeweils zwei Halbkolumnen inhaltlich zusammen. Dies weist (nicht zwingend, aber doch wahrscheinlich) darauf hin, daß hier ursprünglich durchgehende „Vollkolumnen“ irgendwann in der Redaktionsgeschichte geteilt und nebeneinander angeordnet wurden (S. 116f und 125ff).

- Die Kolumne 55 läßt sich ohne Emendation gar nicht übersetzen. Es liegt klar auf der Hand (und wurde auch bisher von allen Bearbeitern so gedeutet), daß hier eine ursprüngliche Schreibung in „geteilter Kolumne“ mißverstanden wurde. In meiner Rekonstruktion S. 144ff (die ich hier nicht als allein gültig darstellen will, die aber jedenfalls einen guten Sinn ergibt) sind hier sogar Teile von *zwei* Kol.n (55 und 56) bei der Abschrift verschoben worden.

Ich möchte daher annehmen, daß das DMT tatsächlich auf einem „alten“ und leicht beschädigten Papyrus gefunden und dann abgeschrieben wurde.

Über das tatsächliche Alter des „Urtextes“ ist damit freilich nichts gesagt. Ein Papyrus kann nach zwei Jahrtausenden wurmstichig sein, oder auch, je nach Lagerung, schon nach wenigen Jahrzehnten. Die These, der Text sei spät, aber „archaisierend“ geschrieben worden, bleibt vertretbar, auch wenn er *nicht* speziell für den Schabakastein erstellt wurde.

⁴³⁹ Pap. Beatty VIII recto 4, 3 (magisch): *gmjj md̄t̄ tn m pr-md̄t̄, js n ḥw.t-n̄tr*. Auch: TB 137 A 23 - 24.

Interessant ist der Naos von Saft el-Henne, dessen „Auffindungsvermerk“ dem des DMT sehr ähnlich ist.

Die bisherigen Versuche zur philologischen Datierung

Die Datierung des „Urtextes“ schwankt um über 2000 Jahre.

Die früheren Bearbeiter haben den Text als „alt“ datiert, d. h. ins AR oder sogar in die Vorgeschichte. Das primäre Datierungskriterium waren dabei immer *sprachliche* Beobachtungen (hier im weitesten Sinn als Gegenteil zu „inhaltlich“). Freilich steht für den jeweiligen Autor seine eigene inhaltliche Deutung des Textes im Vordergrund, und es werden auch Versuche zur inhaltlichen Datierung vorgestellt. Dabei handelt es sich meist um historistische Deutungen von Teilen des DMT als Schilderungen von oder zumindest Bezugnahmen auf realgeschichtliche Ereignisse. Ich will hier vorerst nur die philologischen Kriterien besprechen (zu den inhaltlichen Punkten siehe S. 199ff).

Read & Bryant⁴⁴⁰, S. 164, schließen aufgrund der Formen, die dem Gebrauch der

Pyramidentexte entsprechen: „our text certainly dates from ... the Old Kingdom, and perhaps from the 5th Dynasty“ (sie versuchen keine inhaltliche Datierung).

Breasted, S. 43, erweist sich bei der Datierung als Außenseiter:

„there are strong indications, therefore, both in form, language and content, that the inscription is to be dated in or before the beginning of the *New Kingdom*“.

Breasted geht auf die Datierung nur am Rande ein (er versteht seine Publikation ja als „merely preliminary sketch“) und beschreibt von diesen drei Punkten nur die *inhaltlichen* Kriterien: Daß nämlich eine Weltgott-Theologie erst durch die Erfahrung des Weltreichs der frühen 18. Dyn. denkbar wurde (damit hat er das wichtigste Argument der jüngsten Datierungen vorweggenommen).

Erman trennt den Text in mehrere „Teile“: A (die *Göttergespräche*), B (die Liste der Formen des Ptah) und C (den Rest, die Prosatexte). Letztere sollen teilweise „Erläuterungen“ zu den jeweils benachbarten *Göttergesprächen* bilden (z. B. Kol. 46-51c als Kommentar zu 46-51a/b). Damit muß A der ältere Text sein, und er trägt auch „die Merkmale höchsten Alters“. Die absolute Datierung stützt sich auf rein philologische Kriterien. Erman datiert (S. 920 - 924) seinen Teil A als „uralt“ (=prädynastisch), seine Teile B und C ins AR.

Sethe, S. 2 - 5, schließt für den Urtext aus inhaltlichen Gründen letztlich auf die erste Dynastie.

Die erhaltene Fassung soll aber erst später entstanden sein: „Auf das Alte Reich im engeren Sinne, die Zeit der Pyramidenbauer, weisen für die Entstehung der unter Schabaka kopierten Handschrift die graphischen Erscheinungen unseres Denkmals hin, und zwar die epigraphischen wie die orthographischen“.

Junker, Götterl., S. 6 - 16, geht auf sprachliche Kriterien kaum ein („Die Inschrift weist aber viele sprachliche Eigentümlichkeiten auf, die sich nur erklären lassen, wenn man die Abfassung in eine frühere Zeit setzt“) und verweist im wesentlichen auf die Vorarbeiten. Inhaltlich datiert er den ganzen Text ins AR (ausdrücklich *nicht* Frühzeit).

Dagegen hält Junge 1973⁴⁴¹, die Sprache für „bezeichnend für archaisierende Tendenzen“: Er datiert den Text zeitgenössisch in die 25. Dyn. Leider sind Junges Argumente nicht so zwingend, wie er sie darstellt, und wie die Breitenwirkung seines Artikels es suggeriert. Die „archaischen“ bzw. „archaisierenden“ Ausdrücke und die auch vorhandenen „Neuägyptizismen“ lassen sich gleichermaßen erklären als Versuch eines spätzeitlichen Autors/Redaktors, einen Text in „Altägyptisch“ zu verfassen, wie auch als Versuch eines spätzeitlichen Kopisten, einen schwer verständlichen altägyptischen Text wiederzugeben. Es liegt in der Natur der Sache, daß sich beide Prozesse im Ergebnis weitgehend gleichen müssen.

Junge hat aber jedenfalls klargestellt, daß die Frühdatierung des Textes keinesfalls zwingend, und daß die Datierungsfrage neu zu stellen ist.

⁴⁴⁰ F. W. Read & A. C. Bryant, A Mythological Text from Memphis, in: PSBA 23, S. 160ff.

⁴⁴¹ F. Junge, Zur Fehldatierung des sog. Denkmals memphitischer Theologie, in: MDAIK 29, S. 195ff.

J. F. Quack⁴⁴² hat in einer bemerkenswerten Anmerkung den wesentlichen methodischen Fehler bei Junge aufgezeigt:

„Hier sei bemerkt, daß ... F. Junge, Zur Fehldatierung etc... unter dem Manko leidet, nur originale Niederschriften des Alten Reiches zu vergleichen. Bei Heranziehung von Pyramidentexten in späten Kopien dürfte man alle von Junge inkriminierten orthographischen Punkte nachweisen können... [es folgen mehrere Beispiele] ...Tatsächlich müßte man unter logisch konsequenter Anwendung der von Junge für tragfähig gehaltenen Datierungskriterien den [Pyramidentext in Pap. Sękowski⁴⁴³] für römerzeitlich erklären“.

Junges These - Datierung in die 25. Dynastie und „Auffindungslegende“ - hat sich im Fach im Großen und Ganzen als *opinio communis* durchgesetzt. Einzelne Kollegen, die sich während ihrer eigenen Arbeiten in der einen oder anderen Weise näher mit dem DMT beschäftigten, haben eigene Datierungsvorschläge eingebracht, die sich im wesentlichen auf die Ramessidenzeit konzentrieren. Diese Ansätze stützen sich in aller Regel auf inhaltliche Kriterien.

Zu nennen sind hier vor allem J. Assmann⁴⁴⁴ und H. A. Schlögl⁴⁴⁵.

Die Datierung des DMT ist offensichtlich ein schwieriges Problem.

Die philologischen Argumente der beiden „Parteien“ heben sich im wesentlichen gegenseitig auf. Freilich wäre eine Datierung aufgrund linguistischer Kriterien wünschenswert, da sie präziser und weniger anfällig für Spekulationen wäre als eine rein auf inhaltlichen Merkmalen und dem geistesgeschichtlichen Kontext basierende.

Doch leider sehe ich keinen Weg, im Fall des DMT eine objektive linguistische Datierung zu gewinnen. Bevor wir aber die linguistischen Merkmale verwerfen, müssen wir sie im einzelnen untersuchen. Im Folgenden (S. 189ff) habe ich die Argumente der Spät- und Frühdatierung gegenübergestellt.

Junges Kontroverse

Technische Hinweise:

Die sprachlichen Anhaltspunkte gliedern sich in drei Gruppen: Epigraphik, Orthographie sowie Lexikalisches & Linguistisches (die schlecht zu trennen sind).

Ich gebe jeweils unter dem Stichwort „*Alt*“ die Auffassung der Bearbeiter von Erman bis Junge, d. h. die Frühdatierung. Als „Leitfaden“ habe ich Sethe gewählt, der die Datierung am ausführlichsten diskutiert. Abweichende Ansätze von Erman und Junker sind als solche angegeben.

Darunter steht jeweils - wenn vorhanden - die Gegendarstellung von *Junge*.

In einem *Kommentar* prüfe ich dann These und Antithese. In vielen Fällen kann zwar tatsächlich eine falsche Deutung festgestellt und somit entschieden werden, welche Seite „recht“ hatte. Es ergibt sich aber daraus nicht notwendig ein Beweis für die Früh- oder Spätatierung.

⁴⁴² J. F. Quack, Rezension zu J. Zeidler, Pfortenbuchstudien, in: BiOr 57, Kol. 554f, Anm. 27. Für den Hinweis habe ich dem Autor zu danken.

⁴⁴³ A. Szczudłowska, Pyramid Texts Preserved on Sękowski Papyrus, ZÄS 99 (1972), S. 25-29, T. II.

⁴⁴⁴ Z. B. Sinngeschichte, S. 383ff. Die inhaltlichen Verortungen sind sehr schlüssig. Die S. 385 zitierte Theorie, der *Palermostein* sei ein archaisierendes Werk der Spätzeit, muß heute nach Entdeckung eines Parallelstückes in Wiederverwendung als Sargdeckel der 6. Dyn. als widerlegt gelten (M. Baud & V. Dobrev in: BIFAO 95, S.23ff)

⁴⁴⁵ H. A. Schlögl, Der Gott Tatenen, in: Orb. Bibl. et Or. 29, Freiburg (Schweiz) 1980, S. 110ff.

Epigraphik

Alt: Die gegenübergestellten Zeichen der Sprecher am Anfang der *Göttergespräche* haben „sogar noch etwas von der Bilderschrift“⁴⁴⁶.

Junge: Keine Aussage zu diesem Punkt.

Kommentar: Die ägyptische Schrift hat durch alle Zeiten ihre Kreativität im Umgang mit der Bildhaftigkeit der Zeichen bewahrt. „Schriftspiele“ wie dieses findet man z. B. auch sehr häufig in ptolemäischen Hieroglyphen (dort freilich anders aufgefaßt).

Alt: Wörter oder Texteinheiten werden nicht umgebrochen, gehen also nicht über das Zeilenende hinaus. Um dies zu erreichen, ist die Schrift an vielen Stellen sehr gedrängt oder geweitet. Dies entspricht der Praxis in den Pyramidentexten⁴⁴⁷ und kann daher für eine Entstehung im AR angeführt werden⁴⁴⁸.

Junge: „Im Gegensatz zur Raumaufteilung in den Zeilen der Pyramidentexte ist die Art und Weise des Schabakatextes zum guten Teil unmotiviert“.

Kommentar: „Unmotiviert“ ist sicher zu stark. Der Schreiber, der für die Raumaufteilung im DMT verantwortlich war (sei es nun der Autor oder ein Kopist) hat die Zeichen ganz sicher nicht nach dem Zufallsprinzip verteilt, sondern hatte jeweils seine Gründe, ob uns diese nun „vernünftig“ erscheinen oder nicht.

Bei der Beurteilung dieses Punktes muß Folgendes beachtet werden:

- Im linken Teil des DMT sind die Zeilenlängen durch die starke tabellenhafte Gliederung der Textfelder vorgegeben. Nur die rechte Hälfte kann hier zur Debatte stehen.

- Im rechten Teil des DMT werden Ereignisse in narrativer Folge geschildert. Dies ist eine völlig andere Textgattung als die Sprüche der Pyr. Auch der Textträger unterscheidet sich grundsätzlich⁴⁴⁹. Abweichungen vom Textsatz der Pyramidentexte sind also zu erwarten, selbst *wenn* das DMT alt ist.

- Wir müssen unterscheiden zwischen den „engen und weiten“ Schreibungen, die auf den Autor/Redaktor des „Urtextes“ zurückgehen, und denjenigen, die der Kopist eingefügt hat. Einige der scheinbar „unmotivierten“ Stellen, so etwa die außerordentlich „gedehnten“ Schreibungen von *htpj hnmj* und die Lücke in Kol. 4, lassen sich leicht als (begründete) Änderungen des Kopisten erklären (vgl. S. 42). Im „Urtext“ nimmt, soweit sich dies rekonstruieren läßt, die Zeichendichte von rechts nach links leicht zu (vgl. S. 216). Am Ende der letzten Kol. (12) blieb eine Lücke. Abgesehen davon lassen sich keine außergewöhnlich engen oder weiten Schreibungen feststellen.

Die Schreibweise im DMT entspricht also in diesem Punkt *doch* den Pyramidentexten, zumindest soweit, daß eine Datierung ins AR gut möglich wäre. Ein Beweis ist dies freilich nicht, denn erstens ist dieses Prinzip nicht allzu schwer zu kopieren (im Sinne des Archaismus), und zweitens werden natürlich zu *allen* Zeiten bestimmte Texte gern inhaltskonform gegliedert (Morgenlied).

⁴⁴⁶ Erman S. 920 u.

⁴⁴⁷ Sethe S. 3 o.

⁴⁴⁸ Dazu ist von meiner Seite noch zu bemerken, daß die Texteinheiten ja nur mit den rekonstruierten „Urkolumnen“ wirklich übereinstimmen. Die engen und weiten Schreibungen würden für eine solche Übereinstimmung (vgl. Pyr.) sprechen. Dies wäre ein Indiz für die Richtigkeit meiner Rekonstruktion.

⁴⁴⁹ Wenn wir einmal annehmen, daß das DMT ursprünglich auf Papyrus und „für“ Papyrus geschrieben wurde. Selbstverständlich wurden auch die Pyr. von Papyrus auf Stein übertragen, aber bei ihnen war der Papyrus nur „Speichermedium“, seine beabsichtigte Wirkung sollte der Text auf den Wänden entfalten.

Alt: Wortgruppierungen sind typisch für die Pyr.⁴⁵⁰:

 statt .

Junge: Richtig, aber die Worte werden „in einigen Fällen (s. das Beispiel *hn^c ntr.w*) so eng zusammengeschoben, daß der Wortkörper in seinen Lautzeichen beschnitten ist, was jedenfalls in dieser Form für die Pyramidentexte als undenkbar anzusehen ist“.

Kommentar: Nicht nur in den Pyramidentexten! Eine solche „Verstümmelung“ ist in *keiner* Stufe des Ägyptischen denkbar (jedenfalls nicht ohne einen klaren Grund). Das Ajin wurde offensichtlich aus Versehen weggelassen. Dies kann einem frühen Schreiber ebenso passiert sein wie einem späten.

Die folgenden epigraphischen Merkmale sind an sich tatsächlich „alt“, können aber ebenso gut durch „echtes“ Alter wie als Archaismus erklärt werden:

Alt: Gespaltene Kolumnen gibt es vom Ende der vierten bis in die elfte Dynastie, besonders häufig 9./10. Dyn. (und spät archaisierend)⁴⁵¹.

Junge: Keine Aussage zu diesem Punkt.

Alt: Ebenfalls „typisch Pyr.“ sind die Schreibungen  (55 o; 53b) und  (53a; 54a) untereinander statt „im Quadrat“ , .⁴⁵²

Junge: Kein Kommentar.

Alt: Schreibungen in 1½ Quadraten Breite:

   in den Pyr. „unendlich häufig“ (Sethe S. 3 o).

Junge: Keine Aussage zu diesem Punkt.

Orthographie

Alt: Phonetische Komplemente *vor* dem Hauptzeichen:

 (54a)  (53a);  (20 unten; 2)  (2)⁴⁵³

Junge: Dies ist wohl gemeint mit den „Schreibungen, die „...nach dem AR kaum möglich“ sind“, die Junge⁴⁵⁴ in 1.3 anführt (Sethe S. 3 zitierend), die er aber in seinem Kommentar nicht explizit bespricht.

Kommentar: Wieder ein echtes „altes“ Merkmal, das aber auch archaisierend verwendet sein kann.

Alt: Suffix 1. sing *j* weggelassen oder durch  wiedergegeben „paßt“ zu Pyr⁴⁵⁵.

Junge: Keine Aussage zu diesem Punkt.

Kommentar: Nur das  ist zwingend eine alte Form. Das nicht ausgeschriebene Suffix *j* kommt außer in literarischem Mittelägyptisch zu allen Zeiten vor (wenn auch nicht als feste Regel, wie in den Pyr.). Man denke etwa an die häufige Wendung *dj.n.j n.k* - „ich habe Dir gegeben“ in den Tempeltexten des NR und der Spätzeit, wo das *j* so gut wie immer fehlt. Dieses Merkmal kann, muß aber nicht, auf wirkliches hohes Alter oder Archaismus hindeuten. Das mit dem Schilfblatt geschriebene Suffix ist in jüngeren Texten tatsächlich unüblich, kann aber natürlich ebenfalls Archaismus so gut wie echte alte Form sein.

⁴⁵⁰ Sethe S. 3 o.

⁴⁵¹ Sethe S. 2 u; Erman S. 923 o (nach Erman nur AR); Götterl. S. 11-12 (nach Junker 5. Dyn.).

⁴⁵² Sethe S. 3 Mitte.

⁴⁵³ Erman S. 920 o; Sethe S. 3 u.

⁴⁵⁴ A. a. O, S. 196.

⁴⁵⁵ Erman S. 920 Mitte.

- Junge:* „doch ‚Hyperurbanismen‘ wie $\Rightarrow \overline{\text{H}} \overline{\text{W}}$ und $\overline{\text{H}}$ für $t\text{ʒ}$ und tn usw. [sind] in ihrer archaisierenden Absichtlichkeit enthüllend genug“.
- Kommentar:* Dies wäre tatsächlich ein starkes Argument, doch $t\text{ʒ}$ u. tn sind keine „Hyperurbanismen“, sondern im MR durchaus üblich. Für sich genommen wären sie sogar ein Indiz für eine Datierung des DMT ins MR!
Sie *können* in der dritten Zwischenzeit als „alte“ Formen archaisierend gebraucht worden sein (wobei der Schreiber wohl das genaue Alter nicht kannte - sein Ziel war sicher ein „altägyptischer“ Text). Ebenso können sie aber auf altes „korrektes“ tn und $t\text{ʒ}$ zurückgehen. Man muß die Überlieferungsgeschichte berücksichtigen: bei einer Abschrift im MR werden sich ebenso „moderne“ Formen eingeschlichen haben wie später. Oder der späte Kopist hat ein vielleicht unleserliches t fälschlich als \underline{t} interpretiert, das ihm als alte (MR) Form bekannt war (im Hieratischen unterscheiden sich t und \underline{t} kaum, abgesehen von dem kleinen Haken bei \underline{t} , der auch entfallen kann).
- Alt:* Ausgeschriebenes jrr $\overline{\text{H}}$ und jr $\overline{\text{H}}$ sind „sprachliche Merkmale hohen Alters“ (Sethe, S. 4u), dagegen schon Junker, Götterlehre, S. 15u:
„...sicher nicht ganz hoch hinaufzusetzen... vielleicht mag eine Eigenwilligkeit der späteren Abschreiber vorliegen ... sie mögen jrr für eine besondere, alte Form angesehen haben; in der Spätzeit ist $\overline{\text{H}}$ vereinzelt belegt“.
- Junge:* Zitiert Junker u. verweist auf Edel, Altägyptische Grammatik § 491: „ jrj 'tun' zeigt nur selten die Geminatio in der Schrift...“
- Kommentar:* Ausgeschriebenes $\overline{\text{H}}$ ist zu *jeder* Zeit selten, kommt aber doch immer vereinzelt vor. Die Form im DMT beweist daher nichts. Am häufigsten ist $\overline{\text{H}}$ noch im „guten“ Mittelägyptisch (Gardiner § 281), was freilich noch keine Datierung ins MR nahelegt. Das oben zu tn und $t\text{ʒ}$ Gesagte gilt hier entsprechend.
- Junge:* Allgemeine Bemerkung: „Legt man den Schabakatext neben die Pyramidentexte, ist der Eindruck vorherrschend, daß es sich um Mittelägyptisch handelt (etwa Determinierung oder ‚Orthogramme‘)“.
- Kommentar:* Es steht außer Frage, daß das DMT viele mittelägyptische Formen (Determinative und „Orthogramme“) enthält. Im direkten Vergleich mit den Pyramidentexten macht das DMT natürlich einen sehr „mittelägyptischen“ Eindruck (wie es auch einen „altägyptischen“ Eindruck macht, wenn man es etwa neben den Sinuhe legt). Das nebeneinander von alt- und mittelägyptischen Schreibungen läßt sich gleichermaßen mit „Modernisierungen“ der Kopisten erklären (so die älteren Bearbeiter), wie mit einem (nicht vollständig geglückten) späten Archaismus (so Junge).

Lexikalisches und Linguistisches

- Alt:* Abhängiges Pers. Pron. m. sing. $k\omega$ statt $\underline{t}\omega$ „im AR bereits obsolet“ (Erman S. 920o; Sethe S. 4, dagegen Junker: AR, nicht Vorgeschichte (Götterl. S. 12 u)).
- Junge:* $k\omega$ noch im DRP, im Pfortenbuch und den Stundenwachen ptolemäischer Tempel.
- Kommentar:* Da $k\omega$ also zu allen Zeiten, wenn auch selten, vorkommt, kann es nicht zur Datierung herangezogen werden (weder früh noch spät).
- Alt:* Präp. jr für r ist nach Erman S. 921 o eine alte Form.
- Junge:* Keine Aussage zu diesem Punkt.
- Kommentar:* Die Schreibung jr ist an keine Zeit gebunden, sie ist im AR lediglich häufiger als später (WB II 386). Auch kann sie natürlich als Archaismus gebraucht worden sein.
- Alt:* Präp. $\underline{d}r$ im Sinne von m - „in, an, zu, in hinein, aus“ sei „uralter Gebrauch“⁴⁵⁶.
- Junge:* Keine Aussage zu diesem Punkt.
- Kommentar:* In Kol. 56 hat $\underline{d}r$ sicher seine normale, zu allen Zeiten belegte Bedeutung „seit, von, von ... aus“. Dies gilt wahrscheinlich auch für Kol.n 53 und 54 (vgl. S. 146).

⁴⁵⁶ Erman S. 920 o; Sethe S. 4 Mitte.

Alt: Die „Erzählpartikel“ $\acute{s}w$ findet man auch in der Geburtslegende von Deir el-Bahari, die „zu dem ältesten, was wir in ägyptischer Sprache besitzen“ gehört⁴⁵⁷.

Junge: (zitiert Grapow⁴⁵⁸) „Aber es steht seltsam mit ihr: sie gilt als alt, weil sie in den ja wohl alten Texten der Memph. Theologie und der Geschichte von der göttlichen Herkunft des Königs (Deir el Bahri und Luksor) vorkommt. Wirklich alt niedergeschriebene Texte (etwa aus den Pyr.-Texten) kennen sie nicht...“

Kommentar: Junge zitiert nicht, wie Grapow fortfährt:

„... was ja Zufall sein kann, weil sich kein derartiger Text unter jenen findet“.

Die Pyr. sind die Hauptquelle für die altägyptische Grammatik. Als *Spruchsammlung* haben diese Texte keine Verwendung für die „Erzählpartikel“ $\acute{s}w$. Der negative Befund beweist daher für das AR gar nichts. Im NR und der Spätzeit gibt es (neben zwei bis drei einzeln stehenden Belegen) vier große Texte, die $\acute{s}w$ regelmäßig verwenden:

Das DMT, die bereits zitierte *Geburtslegende*, den bemerkenswerten Mythos vom Sieg über Seth (Pap. Louvre 3129, vgl. S. 129), u. sehr oft im Nutbuch im Kenotaph (Osireion) Sethos' I in Abydos⁴⁵⁹.

Alle Texte haben gemeinsam, daß sehr alte Formen neben eindeutig jungen stehen. Sie sind vielleicht spät zu datieren, doch wenn, dann sind sie jedenfalls ganz klar archaisierend angelegt. Wenn nun $\acute{s}w$ in archaisierenden Texten häufig, in anderen Texten fast nie vorkommt, dann haben die späten Schreiber es offensichtlich als *altes Wort* gekannt. Somit kann und muß es fallweise eben auch auf echtes Alter hindeuten.

Als sehr distinktes Merkmal weniger verwandter Texte bietet sich die Erzählpartikel als naheliegendes Datierungskriterium an. Erman (S. 947) hat ihr ein ganzes Kapitel gewidmet⁴⁶⁰, Sethe (S. 4) nennt sie als wichtigen Punkt für die Frühdatierung, (ohne dies zu belegen⁴⁶¹), auch Junker und Junge gehen auf sie ein. Auch heutige Kollegen haben im Gespräch über die Datierung des DMT immer wieder auf das $\acute{s}w$ rekurriert⁴⁶². Tatsächlich ist aber die Datierung von $\acute{s}w$ kein besonders hilfreicher Ansatz, da es eben auf Texte beschränkt ist, die ihrerseits kaum sicher datierbar sind. Gerade in Geburtslegende und Nutbuch stehen archaische Formen neben jüngeren. Das *Buch vom Sieg über Seth* verweist mit der schon stark ausgeprägten Verfemung des Gottes sicher auf die Spätzeit. Doch gerade bei einem religiösen Gebrauchstext, einer Ritualanleitung, muß man mit damit rechnen, daß sehr viel älteres Material eingeflossen ist (also nicht nur archaisierende Formen, sondern alte Originaltexte). Das *vorangestellte unabhängige Pronomen $\acute{s}wt$* wird häufig (v. a. in den Jenseitsbüchern und in ptol. Tempeln) ohne *t* geschrieben, auch vor *\acute{s}gm.f.*, so daß es äußerlich der Partikel $\acute{s}w$ gleicht, von der es sich aber durch den ganz anderen Sinnzusammenhang leicht unterscheiden läßt. Auf dem Sethos-Kenotaph treten neben $\acute{s}w$ auch nach Genus und Numerus flektierte Formen auf. Dies spricht dafür, daß die Partikel $\acute{s}w$ ursprünglich tatsächlich eine besondere Funktion des unabhängigen Pronomens als Satzeinleitung ist. Fast alle „Partikeln“ sind ja aus anderen Wortarten entstanden, die ursprünglich meist flektiert, dann aber standardisiert wurden (*m.k.*, *r.f.* etc.).

⁴⁵⁷ So Sethe S. 4 Mitte, auch: Erman S. 923 o; Götterl. S. 14 u. Nach Junker ist $\acute{s}w$ *nicht* zwingend frühzeitlich, vgl. auch Götterl. S. 15: „Dieser Umweg ist ein wenig mißlich, da die genauere Zeitbestimmung für Urk. IV, 218ff., das heißt für dessen Vorlage oder Urbild, fehlt“. Dazu Brunner, Die Geburt des Gottkönigs, in: ÄgAb 10, S. 173ff.

⁴⁵⁸ Zum Gebrauch der alten Pronomina absoluta, in: ZÄS 71, S. 48ff.

⁴⁵⁹ A. de Buck in: H. Frankfort, The Cenotaph of Seti I at Abydos, in: EEF 39, S. 82ff.

⁴⁶⁰ In dem er sie grammatisch analysiert, ohne auf eine Datierung zu schließen.

⁴⁶¹ Er nennt nur die Geburtslegende als Parallele, die nach einer mündl. Äußerung Ermans frühdynastisch sein soll.

⁴⁶² So sieht A. Loprieno darin eine Art neuägyptischen Ersatz für das mitteläg. initiale *jw* (freilich auch nur als Eigenart bestimmter Texte, nicht als typische Form des Neuägyptischen). Dies muß ich bezweifeln. Natürlich steht $\acute{s}w$ an gleicher syntaktischer Stellung wie *jw*, die Bedeutung ist jedoch ziemlich klar koordinierend. $\acute{s}w$ schließt an den *vorigen* Satz an („und dann“, „und so“), und kann daher z. B. nicht am Anfang einer Rede stehen.

Alt: $\check{s}n^c$ für $\check{s}m^c$ - „Binse“ in Kol. 49, die, so Sethe, „bereits im AR $\check{s}m^c$ hieß“⁴⁶³.

Junge: „Tatsächlich läßt sich kein alter Beleg der Lesung $\check{s}n^c$ für $\check{s}m^c$ nachweisen, dafür aber ein später in Philae. Selten genug bleibt sie, und man könnte hier eine aufs Neuäg. verweisende Pseudokorrektur annehmen, die auf dem Verschwinden der Lautwerte m und n , jedenfalls bei der Präposition, beruhen mag“.

Kommentar: Einen Lautwandel $m > n$ gibt es im Neuägyptischen nicht. Nur die Präposition m kann durch n ersetzt werden.

Tatsächlich gibt es außer im DMT und in Philae *keinen* mir bekannten Beleg, in dem $\check{s}n^c$ (mit n) eindeutig neben $\omega\check{z}d$ als Wappenpflanze von Oberäg. genannt wird. Doch in anderen Zusammenhängen ist die Pflanze $\check{s}n^c$ gut belegt. Sie kommt vor allem in medizinischer Verwendung vor (WB Drogenamen S. 497f), u. zwar spätestens seit der frühen 18. Dyn. Es gibt keinen Anlaß, hier zwei verschiedene Arten anzunehmen.

Die beiden Belege aus DMT und Philae beweisen, daß $\check{s}n^c$ (mit n) zumindest eine *mögliche* Schreibung für \check{z} war, und zwar *spätestens* seit der Äthiopenzeit.

Dagegen ist nur *eine einzige* wirklich gesicherte Schreibung $\check{s}m^c$ (mit m) bekannt: auf der Stele Berlin 24032⁴⁶⁴ (1. ZZ) werden neben $n\check{h}\check{s}j.\check{s}$ - „ihre Nubier“ (die der Stadt) auch $\check{s}m^cjj.\check{s}$ genannt, und zwar alphabetisch geschrieben. Wegen der parallelen Nubier muß man hier wohl „ihre Oberägypter“ übersetzen. Von dieser Stelle und den beiden $\check{s}n^c$ abgesehen, wird in den übrigen ca. 2000 Belegen des WB $\check{s}m^c$ - „Oberägypten“ immer ideogramatisch nur mit der Pflanze geschrieben. Höchstens tritt als Komplement das Ajin — hinzu, niemals jedoch das m (oder ein etwaiges Zeichen $\check{s}m$ oder m^c). Wir wissen also gar nicht, in welchen Fällen $\check{s}n^c$ zu lesen ist.

Es fällt aber jedenfalls auf, daß $\check{s}m^c$ (wenn wir die unkomplementierten Schreibungen einmal so lesen wollen) immer für „Oberägypten“, „oberägyptisch“ steht. Mir ist kein Fall bekannt, in dem $\check{s}m^c$ die reale Pflanze (Binse / Lilie?) meint. Dagegen ist in den beiden Stellen mit $\check{s}n^c$ jeweils die *Pflanze selbst* gemeint: im DMT wird eine $\check{s}n^c$ -Pflanze zusammen mit dem Papyrus an die Tempeltür gegeben. Sie steht für Oberägypten, aber die Handlung wird mit der realen Pflanze ausgeführt.

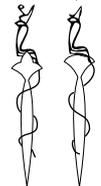
In Philae⁴⁶⁵ überreicht Neos Dionysos an Harendotis zwei Symbole (Abb. rechts):

$\omega d h \check{z} \check{z}$,
 $d d m d . \omega$

$n j \check{s} w t . t \check{h} r \check{s} n^c$  (alphabetisch)
 $b j t j . t \check{h} r \omega \check{z} d$ .

Die beiden Kronengöttinnen darreichen,
sagen:

Die $n j \check{s} w t . t$ ist auf der $\check{s}n^c$ -Pflanze,
Die $b j t j . t$ ist auf dem Papyrus.



Auch hier sitzt die oberägyptische Kronengöttin nicht „auf Oberägypten“, sondern auf der Wappenpflanze als solcher.

Es scheint also ganz so, als ob Oberägypten $\check{s}m^c$ heißt, und im „Wappen“ von einer Pflanze namens $\check{s}n^c$ repräsentiert wird. Dabei bleibt es durchaus wahrscheinlich, daß $\check{s}n^c$ wegen der Namensähnlichkeit (aber nicht zwingend Namensgleichheit) als Wappenpflanze von Oberäg. gewählt wurde. Für $\check{s}n^c$ als Name der Pflanze spricht auch die oben erwähnte Heilpflanze $\check{s}n^c$, während $\check{s}m^c$ nirgendwo als Pflanzennamen belegt ist. Die Landesteile werden ja nicht nach den Wappenpflanzen benannt - die Pflanze von Unterägypten, der Papyrus, hat in ihrem Lautwert $\omega\check{z}d$ ganz und gar nichts mit $m\check{h}j$ zu tun. $\check{s}m^c$ und $m\check{h}j$ stehen nach heutigem Erkenntnisstand für das „schmale“ und das „breite“ Land⁴⁶⁶.

⁴⁶³ Sethe S. 5 o, dagegen Götterl. S. 16 o.

⁴⁶⁴ H. G. Fischer, The Nubian Mercenaries..., in: Kush 9, S.44ff.

⁴⁶⁵ 4. Säule von Süden, Westseite.

⁴⁶⁶ E. Edel, Originalbriefe der Königmutter Tūja in Keilschrift, in: SAK 1, S. 121 u;
R. Müller-Wollermann, Die sogenannte ober- und unterägyptische Gerste, in: VA 3.1, S.39ff.

Die oberägyptische Wappenpflanze 𓆎 wird meist als „Binse“ bezeichnet, zuweilen auch als „Lotos“ oder „Lilie“. Die Identifikation der Pflanze muß sich zunächst auf das Erscheinungsbild in ihrer hieroglyphischen Darstellung stützen:

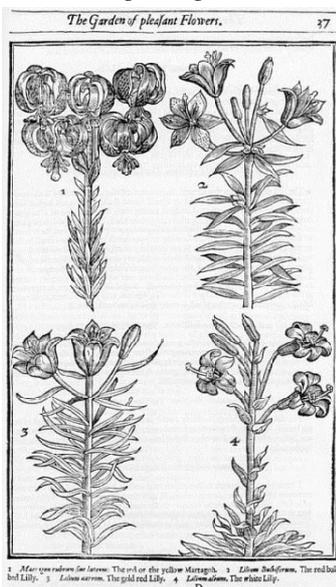
Die Pflanze hat einen langen, geraden, am obersten Ende gebogenen, Mittelstengel. Seitlich daran wachsen mehrere kürzere, leicht hängend gebogene Seitentriebe. Ein konstitutives Merkmal sind die Blüten, durch die sie sich von ähnlichen Pflanzenzeichen wie nn 𓆎 und św 𓆎 unterscheidet (freilich geraten die Schreibungen manchmal durcheinander). In alten Texten wird die Pflanze mit dem charakteristischen Wurzelstock dargestellt: 𓆎 , später nur noch vereinzelt.

Die ägyptischen **Binsen** (eleochariden), auch die in LÄ VI 1146 als Wappenpflanze vorgeschlagene *Eleocharis palustris*, haben viele, dünne, „gleichberechtigt“ nebeneinander aus den Wurzeln wachsende, unverzweigte Stengel. Ihre Blüten (eigentlich Blütenstände) sind klein, eher unauffällig und kolbenförmig. 𓆎 sehen sie gar nicht ähnlich. Der **Lotos** hat als Wasserpflanze gar keinen sichtbaren Stengel. Aus dem Wasser gezogen, ist der Stengel schlaff und ohne charakteristische Form. Auch gibt es für den Lotos eine eigene, charakteristische Ikonographie, die *nicht* wie 𓆎 aussieht.

„Die einzige **Lilienart**, die schon im Alten Äg. bekannt war, ist *Lilium candidum* L., eine L. mit rein weißen oder gelben Blütenblättern ... Substantielle Funde fehlen, aber auf Reliefs der SpZt lassen sich L. erkennen, die zur Herstellung eines Parfüms genutzt wurden ... die sogenannte ‚Lilie des Südens‘ (*Landessymbole), eine bisher noch nicht identifizierte Pflanze, ist keine Lilienart“ (LÄ III, K. 1056).

„Substantielle Funde“ (erhaltene Pflanzenteile) wurden mindestens einmal gefunden⁴⁶⁷.

Tatsächlich ist *Lilium candidum* ein guter Kandidat für die oberäg. Wappenpflanze. Sie hat einen längeren Mittelstengel, aus dem kürzere, geneigte Seitentriebe wachsen, die



die auffälligen Blüten tragen. Der Aufbau der Pflanze ist auf dem Bild links sehr gut zu erkennen (*Lilium candidum* unten rechts im Bild). Das Photo rechts oben zeigt sehr schön die leicht „hängenden“ Blüten. Das untere Photo zeigt auch den höheren Mittelstiel.



Edel setzt $\text{t}^3\text{-šm}^c$ - „schmales Land“ = Oberägypten vs. $\text{t}^3\text{-m}h\omega$ - „überschwemmtes Land“ = Unterägypten; Müller-Wollermann setzt $(\text{jtj})\text{-šm}^c$ - „schmale“ = vierzeilige Gerste vs. $(\text{jtj})\text{-m}h$ - „gefüllte“ = sechszeilige Gerste. Man möchte eher ein Wort $\text{m}h\text{j}$ = „gefüllt, prall“ = „dick, breit“ annehmen, denn:

- Oberägypten ist von der Überschwemmung ebenso betroffen wie Unterägypten;
- man erwartet zur Unterscheidung der beiden Länder ein klares Gegensatzpaar wie *schmal und breit*, nicht eine Benennung nach der Ausdehnung für Oäg. und eine Benennung nach dem Wasserhaushalt für Uäg;
- „breit“ würde auch auf die sechszeilige Gerste passen: „breite Gerste“ vs. „schmale Gerste“. Das Begriffspaar šm^c - $\text{m}h\text{j}$ müßte dann nicht zweimal verschieden hergeleitet werden;
- somit passen auch $\text{šbj}\text{-šm}^c$ = „schmaler Panther“ = Gepard und $\text{šbj}\text{-m}h\text{j}$ = „breiter Panther“ = Leopard ins Bild.

⁴⁶⁷ M. A. Beauverie, Description illustrée des végétaux antiques du Musée Egyptien du Louvre, in: BIFAO 35 .

Im Bild rechts⁴⁶⁸ erkennt man auch den Wurzelstock bzw. die Zwiebel, ein rundes Gebilde, breiter als hoch. Auch in diesem Punkt entspricht *Lilium candidum* der Ikonographie der Wappenpflanze .

Alessandra Nibbi hat in zwei Artikeln⁴⁶⁹ die Lilie als „Plant of Upper Egypt“ en Detail vertreten, vor allem anhand der Ikonographie in bildlichen Darstellungen unter den „Wüstenpflanzen“ (Die Madonnenlilie bevorzugt tatsächlich arides Klima). Nibbis Thesen sind in ihren Grundaussagen evident, auch wenn ihre Bildidentifikationen mich nur zum Teil überzeugen.

Die Lesung - šm^c oder šn^c - behandelt sie jedoch nicht, so daß ihr ein weiterer Hinweis entgehen mußte: die oben erwähnte šn^c- Pflanze in den medizinischen Texten. Diese wird vor allem bei *Hautkrankheiten* verwendet:

Pap. Berlin 3038, 7 11-12⁴⁷⁰:

Ein anderes (Heilmittel gegen die šmm.t-Entzündung).

Schilfrohr (*jsw*), ωšm-Pflanze, Sellerie (*mš.t*), Kot des Nilpferds, sšm-Pflanze, šn^c.ω-Pflanze, ḥm.ω (Blätterzweige) der Weide, werde befeuchtet mit Honig, werde auf Feuer gegeben zum Warmwerden, werde der Mann damit gesalbt (*gs*).

Pap. Ebers 73 18-19 = Pap. Hearst 9 6-7⁴⁷¹:

Heilmittel für das Beseitigen von Schwellung an irgendeiner Körperstelle.

Mehl (*kšw*) von der ωšm-Pflanze, Milch, sn^c.ω-Pflanze, werde zerkleinert in Pflanzenschleim (? *hsš*), frische ḥ-Pflanze, werde zerkleinert in Trinkwasser (*hbb.t*) vom Fluß, werde damit verbunden.



Auch *Lilium candidum* hat gewisse Heilkräfte. Plinius der Ältere schreibt in *Naturalis historiae*, Buch XXI, Kap. LXXIV:

„*Lilii radices multis modis florem suam nobilitant, contra serpentium ictus ex vino potae et contra fungorum venena. propter clavos pedum in vino decoquantur triduoque non solvuntur. cum adipe aut oleo decoctate pilos quoque adustis reddunt. e mulso potae inutilem sanguinem cum alvo trahunt, lienique et ruptis, vulsis prosunt et mensibus feminarum; in vino vero decoctae inpositaeque cum melle nervis praecisis. medentur contra lichenas et lepras, et furfures in facie emendant, erugant corpora cum ■■■ folia in aceto cocta vulneribus inponuntur; si testium, melius cum hyoscyamo et farina tritici. semen inlinitur igni sacro, flos et folia ulcerum vetustati; sucus, qui flore expressus est - ab aliis mel vocatur, ab aliis Syrium - ad emolliendas vulvas sudoresque faciendos et suppurationes concoquendas*“.

Plinius kennt die Lilie (er spricht hier von *Lilium candidum*) noch als Heilmittel, insbesondere gegen Hautkrankheiten, die in der Beschreibung dieser Pflanze einen ungewöhnlich breiten Raum einnehmen, und die in der zweiten Hälfte des Paragraphen offenbar absichtsvoll zusammengestellt sind: Hühneraugen, Flechten und Lepra, Schuppen im Gesicht und Runzeln am Körper, „Wundrose“ (*igni sacro*), bei alten Geschwüren, zur „Reifung“ der Geschwüre.

Zusammenfassend läßt sich wohl mit einiger Wahrscheinlichkeit sagen, daß šn^c (mit *n*) der Name der Pflanze sein dürfte und somit, unabhängig von der Datierung, in Kol. 49 zu Recht steht.

Der deutsche Name von *lilium candidum* lautet übrigens „Madonnenlilie“.

⁴⁶⁸ Alle Bilder auf S. 194 und 195 wurden mit dem Bildsuchprogramm der Suchmaschine Google unter dem Stichwort „*lilium candidum*“ aus dem Internet geladen. Die Rechte liegen bei den jeweiligen Besitzern.

⁴⁶⁹ The so-called Plant of Upper Egypt und A Postscript to "The so-called Plant...", *Discussions in Egyptology* 19 +20.

⁴⁷⁰ Übersetzung nach H. Grapow, Übersetzung der Medizinischen Texte (Grundriß der Medizin der alten Ägypter IV, Berlin 1958), S. 250.

⁴⁷¹ Übersetzung nach H. Grapow, a. a. O., S. 230.

Alt: *jpw* (Plural) für *pw* als Copula (Sethe, S. 5 o).

Junge: „Diese ‚Verderbnis‘ [*jpw* → *jpʒ*] ist aber symptomatisch: Im Bestreben, eine alte Form zu bilden, ist dem Verfasser zweierlei unterlaufen: Gegenüber dem... mitteläg. Gebrauch war dem Schreiber erinnerlich, daß die ältere Sprache eine veränderliche Form benutzte, genauso wie das ihm besser bekannte Neuäg. oder schon Demot.; er setzte das neuäg. *pʒj* an, in für alt gehaltener phonetischer Schreibung, bildete aber einen nicht vorhandenen Plural mit *j*-Präfix in Analogie zu altem *jpw*“.

Kommentar: Die „Verderbnis“ *jpw* → *jpʒ* stellt kein großes Problem dar, wenn man davon ausgeht, daß der Text mindestens einmal abgeschrieben wurde, was Junge ja a priori verwirft. *jpw* bezieht sich auf Atum, ist also Singular.

Als Schriftvariante für *pw* (Singular!) ist *jpw* auch spät noch belegt, so z. B. Edfou I, 211 obere Hälfte:

(...Oh, Osiris Chontamenti! Die Götter umarmen dich,)

śnśn.śn r.k

sie verbrüdernd sich mit dir

hpr rn.sn n jp(ω) śn.tj

(so) entsteht dieser ihr Name „Senti“.

Hier ist *jpw* Demonstrativum, nicht Copula, doch *ibid*, unten:

(...der Gott [Osiris] eilt zu seinem Land... zum Ort der Vorzeit, an dem er geboren ist)

njśwt ntr nb jpw,

Er ist König jedes Gottes,

hpr jʒw.f m mś

sein Alter trat ein ... Kinder(?)...

śm.sn r tʒ 4 nm̄.sn jm

sie gingen zu den vier Ländern, wo sie schliefen

tʒ.wj hwj

die beiden Länder, in denen geschützt waren

tp.sn(?) jm m r̄

ihre Köpfe (?)⁴⁷² als Re.

‘nh.śn, nḡs.śn

(wo) sie lebten, sie jung waren.

hpr.śn m h̄ʒ.w

Sie wurden zu Kindern.

śhprw.k, sd̄p(?)⁴⁷³.k, jʒw.k,

Du wirst erschaffen, du lebst, du alterst,

wḡʒ.k jpw.

das ist dein Heil.

Auf der gleichen Seite oben finden wir einmal den Dual(!) *jpwj* als Copula:

(...Dich erfreuen die Götter, die Herren der beiden Reichsheiligtümer [*jtr.tj*],)

nʒ⁴⁷⁴ hʒ m.k jpwj rʒ-pw

Die dich betrauern sind diese (beiden)⁴⁷⁵,

ferner:

nʒ śʒh.k jpwj rʒ-pw

Die dich verklären sind diese (beiden).

hʒ - „betrauern“ und *śʒh* - „verklären“ sind ein kanonisches Paar.

ibid, S. 212 unten:

(...Ich bekleide Osiris,) *jnk jpw, śtnw.t* (𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏) Ich bin es, die „Bekrönerin“.

Alt: *mʒʒt* - „(be)nennen“ ist „altes“ Wort (Erman S. 923, dagegen Götterl. S. 15 Mitte).

Junge: Keine Aussage zu diesem Punkt.

Kommentar: WB II 34, 17 - 21: *mʒʒt* „belegt alt bis gr.“, mit Beispielen aus allen Epochen.

Alt: *m ḡdj* - „zögert nicht“ ist „Sprache der Pyr.-Texte“ (Sethe S. 5 o):

Junge: Keine Aussage zu diesem Punkt.

Kommentar: *m ḡdj* - „zögert nicht“ ist außer im DMT nirgendwo belegt, weder Pyr. noch später. *hr h̄.tw* heißt nicht „hinter, auf“, sondern „auf dem Holz“ und ist nicht zeitspezifisch.

⁴⁷² *hwj* wird manchmal für die Körperteile (Reliquien) gebraucht, die in den Gauen begraben sind. Allerdings fügt sich diese Übersetzung schlecht in den Kontext.

⁴⁷³ → *h̄* das *h̄* könnte Komplement für *ḡp* sein: Daumas (H 85).

⁴⁷⁴ Der Artikel *n(ʒ)* ist zwar extrem selten ohne *ʒ* geschrieben, jedenfalls im Vergleich mit *nʒ* oder *(n)ʒ*, doch gibt es durchaus genug Belege, um diese Form als mögliche Variante zu sichern:

Edfou I 148 u. 231: *n(ʒ)-ntj-dḡj* - „Die, die sehen“ (= „die Augen“);

Wenamun (Pap. Golenischeff II 23): *n(ʒ) ntj twj jm.w*; *ibid* 35: *jr h̄-m-wʒs.t: rmt̄.w n(ʒ) hʒb.f n.k n wpwtj.w*;

ibid 59: *jw.k śśp mw (m) jmnt.t mj-kd n(ʒ) ntr.w ntj dw* (𓂏 ob „dort“?);

Pap. Sallier IV 21, 7: *n(ʒ) ntr.w m h̄ʒj*; *ibid* vs, 2, 2: *gm.j mn-ntr m śs r jkr śp 2, • n(ʒ) ntr.w jm śt śnb.w*.

⁴⁷⁵ Die Gottheiten der beiden Reichsheiligtümer.

- Alt:* Bis ins MR belegt (Sethe S. 5 o):
dw - „geben“, *šk* - „und“ (zur Koordination von Substantiven), und *wnt* statt *ntt*.
- Junge:* Keine Aussage zu diesem Punkt.
- Kommentar:* *dw* - „geben“ wurde von Faulkner⁴⁷⁶ gründlich untersucht - mit Beispielen bis ins NR. Ansonsten können auch diese Formen für „echtes“ hohes Alter ebenso wie für Archaisierung sprechen.

- Schlögl

Die bisher genaueste Datierung (Ramses II.) stammt von H. A. Schlögl. Schlögls Hauptargument ist die Lesung *šn-wr - tnn*, der seltsame „Ozean Tatenen“ (vgl. S. 122f). Für diesen Titel gibt er drei Belege an, die alle aus der Ramessidenzeit stammen, daher soll auch das DMT ramessidisch sein. Schlögls Lesung kann so nicht mehr akzeptiert werden - es muß sicher *rn-wr tnn* heißen. Damit ist seine Datierung nicht zwangsläufig hinfällig. Zwar gibt es für Tatenen als Gott der Königstitulatur (*rn-wr*) noch mindestens zwei ptolemäische Belege, doch zusammen könnte man diese Stellen immerhin als ein Indiz für die Ramessidenzeit als terminus post quem ansehen. Als *Beweis* können sie jedoch nicht gelten. Das Motiv mag durchaus alt sein, aber durch die Überlieferungsbedingungen unserer Kenntnis entzogen. Auch sonst ist ja kaum altes memphitisches Material erhalten. Mit der Ramessidenzeit und der Reichstriade treten Ptah und Tatenen dann in den Quellen viel häufiger auf - auch in solchen aus der thebanischen und heliopolitanischen Tradition.

Als Fazit aus den rein philologischen Anhaltspunkten bleibt also nur folgendes:

- Im DMT stehen eindeutig alte und eindeutig neue Formen nebeneinander.
- *Wenn* der Text alt ist (AR), dann *muß* er während seiner Überlieferungsgeschichte „modernisiert“ worden sein.
 Dies kann unbewußt beim Abschreiben geschehen sein, oder etwa bei der (sinngemäßen, aber notgedrungen nicht mehr wörtlichen) Ergänzung von Lücken, aber auch absichtlich im Sinn der Traditionserhaltung: ein tradiertes Text muß zugänglich erhalten werden, entweder durch regelmäßige Modernisierung oder durch Kommentare oder auch durch beides - „Tradition ist Auslegung“⁴⁷⁷.
- *Wenn* der Text jung ist (19. - 25. Dyn), dann ist er auf jeden Fall archaisierend geschrieben (was für diese Zeit nicht außergewöhnlich wäre). Dabei erwies sich der Autor im Großen und Ganzen als sehr geschickt und kenntnisreich, aber freilich nicht gefeit gegen gelegentliche Fehler (Modernismen).
- *Wenn* der Text aus einer anderen Zeit stammt (MR - 18. Dyn.), dann muß er *sowohl* ursprünglich archaisierend geschrieben, *als auch* später noch einmal „modernisiert“ worden sein. Diese Möglichkeit ist sicher von allen die am wenigsten wahrscheinliche, aber an diesem Punkt der Überlegungen noch nicht ganz von der Hand zu weisen.

Nicht mehr und nicht weniger kann uns der philologische Befund lehren.

Es wäre freilich möglich, die Untersuchungen der älteren Bearbeiter noch auszudehnen und für jedes einzelne Wort und für jede einzelne Phrase des DMT die paläographische Entwicklung zusammenzustellen (mit den heute zur Verfügung stehenden Hilfsmitteln⁴⁷⁸ vielleicht sogar in vertretbarer Zeit). Doch ließen sich damit höchstens statistische Erkenntnisse gewinnen: daß der Text z. B. zu 10% neuägyptisch, zu 50% mittelägyptisch, zu 30% altägyptisch und zu 10% undatierbar wäre. Ein solches Ergebnis würde nach wie vor allen Deutungen offenstehen.

⁴⁷⁶ R. O. Faulkner, *Dw, wdi, rdi*, in: JEA 45, S. 102f (Brief Communications).

⁴⁷⁷ J. Assmann, Rezeption und Auslegung in Ägypten, in: OBO 153, Freiburg / Schweiz, 1997, S. 135.

⁴⁷⁸ Etwa der Coffin Text Word Index (Buch und CD, D. van der Plas, Utrecht 1998), die Online-Bibliographien AEB (www.leidenuniv.nl/nino/aeb.html, auch auf CD) u. Aigyptos (www.aigyptos.uni-muenchen.de/lars/html/start.htm), und vor allem anderen das digitalisierte Zettelarchiv des WB im Internet (<http://aaew.bbaw.de/dza/index.html>), u. v. m. (Alle URL's Stand 2003).

Bis hierher ist also festzustellen:

Die Datierung nach linguistischen Kriterien ist nicht möglich, wenn man die übliche Methode anwendet, d. h. das Auszählen von „alten“ und „jungen“ Formen. Auf diese Weise läßt sich nicht zwischen einem (absichtlich oder unabsichtlich) „modernisierten“ alten Text und einem (nicht ganz perfekt) archaisierenden jungen Text unterscheiden.

Dies muß aber nicht heißen, daß eine linguistische Datierung grundsätzlich unmöglich wäre. Es gibt sicher Eigenheiten, die ganz speziell einen archaisierenden Text ausmachen, und die sich von anderen spezifischen Eigenheiten unterscheiden lassen, die wiederum für „modernisierte“ Texte typisch sind. Um solche Datierungskriterien zu finden, müßten eine möglichst große Anzahl von *sicher* archaisierenden und *sicher* „modernisierten“ Texten untersucht werden. Tatsächlich sind solche sicher datierten Texte aber dünn gesät.

Für „alte“ Merkmale können alt überlieferte Texte wie die Pyramidentexte der fünften und sechsten Dynastie als Vergleich gewisse Hinweise liefern. Die eigentliche Frage ist jedoch nicht, wie solche Texte im alten Original aussahen, sondern doch gerade, *wie* solche Texte bei späterer „kreativer“ Überlieferung umgesetzt wurden. Benötigt werden also *späte Kopien* von *sicher* alten Texten, wie etwa der erwähnte Pyramidentext aus dem (späten) Pap. Sękowski⁴⁷⁹ und ähnliche Stücke (ein erster Schritt könnten die von L. Gestermann gesammelten spätzeitlichen Bezeugungen der Sargtexte⁴⁸⁰ sein). Auf der anderen Seite können als Vergleichsbasis für archaisierende Texte nur solche heran-gezogen werden, die nicht nur allgemein für jung gehalten werden (davon gibt es viele), sondern als jung *gesichert* sind, etwa durch historischen Inhalt. Ein Beispiel hierfür wäre die Pi(anch)i-Stele mit ihrem ambitionierten Mittelägyptisch⁴⁸¹.

Nur aufgrund jeweils eines einzigen sicher alten bzw. archaisierenden Textes läßt sich aber meines Erachtens kein allgemein brauchbares Paradigma erarbeiten. Doch genau darum geht es. Findet man in der Pi(anch)i-Stele ähnliche „alte“ Formen wie im DMT, so sind diese auf der Stele sicher archaisierend, doch können die gleichen Formen auf dem DMT genau so gut ein Zeugnis echten Alters sein. Der Vergleich mit einem Einzelstück genügt nicht, was benötigt wird, ist vielmehr ein allgemeingültiger Formenkatalog.

Man steht hier vor einer Sisyphusaufgabe. Um eine Materialgrundlage zu erhalten, müßte eine große Zahl von Texten neu und mit absoluter Sicherheit datiert werden, für die es bisher keine oder nur „wahrscheinliche“ Datierungen gibt, wenn möglich durch „external evidence“ und vor allem *keinesfalls* durch linguistische Merkmale. Eine derartige Datierung ist schon an sich eine fast unlösbare Aufgabe. Dazu kommt noch, daß man nicht vorher wissen kann, welche Texte überhaupt in Frage kommen, und daß jede Neudatierung zu allererst zu einer berechtigten Kontroverse unter den Fachkollegen führen wird.

Diese Schwierigkeiten sollten natürlich nicht grundsätzlich von einem solchen Unternehmen abhalten. Es wäre für die Wissenschaft mehr als wünschenswert, einen brauchbaren Katalog der archaisierenden und „modernisierenden“ Merkmale zu erhalten. Doch dies wäre ein Großprojekt für mehrere Mitarbeiter und läßt sich keinesfalls „nebenbei“ als heuristisches Hilfsmittel im Rahmen einer anderen Arbeit leisten.

Damit treten inhaltliche Datierungskriterien in den Vordergrund.

Auf den folgenden Seiten soll eine Datierung aufgrund des Inhalts versucht werden.

⁴⁷⁹ A. Szczudłowska, Pyramid Texts Preserved on Sękowski Papyrus, ZÄS 99 (1972), S. 25-29, T. II.

⁴⁸⁰ SAK 19, S. 117ff; Orientalia Lovaniensia analecta 82, S. 437ff; und vor allem ÄA 68.

⁴⁸¹ Dazu N. Grimal, in: MIFAO 105, S. 205. Amro El-Hawari (vgl. S. 10) versucht derzeit einen linguistischen Vergleich des DMT mit der Pi(anch)i-Stele. Auf das Ergebnis bin ich gespannt, ob es als Datierungsgrundlage aussagekräftig ist, ist noch zu beweisen.

Datierung aufgrund inhaltlicher Kriterien

Mythen

Das DMT ist ein *mythischer* Text.

Es unterscheidet sich zwar formal von den literarischen Texten, die wir meist als „Mythen“ im engeren Sinne verstehen (wie z. B. dem Pap. Chester Beatty I), doch es erzählt eine Göttergeschichte. Es werden nicht nur einzelne Motive erwähnt oder „Konstellationen“ dargestellt, sondern eine Handlung von kausal und chronologisch aus- und aufeinander folgenden Ereignissen und Taten. Die Geschichte erklärt die Bedingtheiten der realen Welt und erfüllt sie aus ihrem somit göttlichen Ursprung mit Sinn.

Das DMT als Mythos wird S. 299 - 317 genauer untersucht.

Nun werden mythische Themen in Ägypten bekanntlich erst spät auf diese Weise behandelt. „Mythen“ mit fortlaufend und im Zusammenhang *erzählter* Handlung erscheinen erstmals in der Ramessidenzeit⁴⁸² und werden erst in der Spätzeit zu einer wirklich geläufigen Gattung. Dies ist eine der großen Fragen der Ägyptologie und hat schon viele, auch widersprüchliche, Lösungsansätze gezeitigt. Auf diesen Diskurs gehe ich auf S. 310ff näher ein.

Seit den Pyramidentexten tauchen die mythischen Stoffe immer wieder in Erwähnungen und Anspielungen auf - in irgendeiner Form haben sie schon existiert. Die Kontroverse dreht sich darum, wie diese Form aussah (vgl. dazu S. 310ff). Sicher ist jedenfalls, daß die *Erzählung* als Geschichte (oder Auszug daraus) mit fortlaufender *Handlung* (also als „Mythos“) nicht die Art war, wie die Ägypter ihre mythischen Inhalte umzusetzen pflegten. Die Ägypter *lebten* ihre Mythen in Kult und Fest (dazu S. 317). Dies änderte sich in der Ramessidenzeit, zusammen mit anderen theologischen Entwicklungen und sicher nicht unabhängig davon. Der Mythos als *Erzählung* bekam seinen Platz in der religiösen Praxis und wurde in verschiedenen Formen umgesetzt (dazu in extenso S. 299f).

Ein so langer, durchkomponierter Mythentext wie das DMT ist vor der Ramessidenzeit sicher nicht möglich, wenn man ihn nicht als große Ausnahme ganz außerhalb der normalen, in diesem Bereich gut gesicherten und in sich schlüssigen Entwicklung der ägyptischen Geistesgeschichte stellen will.

Der Text verbindet mehrere „Mythenstränge“: die Weltschöpfung bzw. -einrichtung, den Osirismythos (wobei in anderen Quellen i. d. R. auch der Tod des Osiris und der Prozeß/Kampf zwischen Horus und Seth um die Nachfolge getrennt überliefert werden), die von der Erde getrennten Götter und die Aufteilung des Landes bei Memphis.

Es setzt das Vorhandensein dieser Mythen voraus - nicht zwingend (aber wahrscheinlich) in ausformulierter Form, aber jedenfalls als Konzept. Damit muß es einer schon entwickelten Stufe ägyptischer Mythentradition entstammen. Es scheint zudem, daß der Autor zumindest an einer, wahrscheinlich an mehreren Stellen auf vorhandene (kanonische?) Texte zurückgegriffen hat. Dafür scheinen jedenfalls die zwei unterschiedlichen Versionen der *Auffindung des Osiris* zu sprechen (Kol.n 3 und 43 - 46), die aber beide aus den gleichen Versatzstücken zusammengesetzt sind (vgl. S. 113f).

Mit dieser Verschmelzung mehrerer Mythen erweist sich das DMT als ein Zeugnis dessen, was ich S. 314ff als den „großen Mythos“ bezeichne. Alle anderen Texte dieser inhaltlichen Gruppe stammen aus der griechisch-römischen Zeit.

Formal möchte ich das DMT als „mythischen Traktat“ einordnen und damit in die Nähe der sog. „Monographien“ rücken, die man an der Fassade der griechisch-römischen Tempel findet (S. 304f). Dies ist jedoch kein gutes Datierungskriterium, denn aufgrund der Überlieferungsgeschichte läßt sich über etwaige Vorgänger dieser kurzen Texte nichts sagen.

⁴⁸² Wenn man die Geburtslegende dazu rechnet, kommt man bis in die 18. Dyn. zurück. Man kann sie als „Frühform“ verstehen, so wie sich auch für andere neue Phänomene der ramessidischen Theologie Vorstufen in der 18. Dyn. finden lassen (Sie ist kein „reiner“ Mythos, sondern spielt in der Gegenwart und z. T. unter lebenden Menschen).

Kulttopographie

Die Kulttopographie spielt im DMT eine wichtige Rolle. Ptah erschafft Ägypten, und das heißt die Welt, als *Kulttopographie* - zu den Tempeln gehören die Städte und Gaue, aus denen sich das Land zusammensetzt. Durch die Tempel und den Kult wird die menschliche Lebenswelt konstituiert (im Detail auf S. 258ff).

Eine so extreme Betonung der Kulttopographie ist typisch für die Spätzeit und bis in die römische Zeit (sich mit fortschreitendem Datum immer weiter steigernd). Zumindest ist das Phänomen für diese Zeit am bekanntesten und am besten untersucht⁴⁸³, so bei: H. Sternberg-el Hotabi in FS Winter, Aeg. Trev. 7, 1994, S.246, oder A. Loprieno, *La pensée et l'écriture*, Paris 2001, S.84.

Wo in klassischer Zeit steht „Ägypten ist froh“, findet man später Auflistungen: „Theben ist froh, Busiris ist froh... etc.“.

Wahrscheinlich spiegelt sich in diesem geographischen Selbstbild auch die realhistorische Erfahrung der Kleinstaaterei der dritten Zwischenzeit.

Dies soll nicht heißen, daß die Kulttopographie in klassischer Zeit bedeutungslos gewesen wäre. Sie ist zu allen Zeiten belegt⁴⁸⁴, und man darf annehmen, daß ihre Einrichtung durch Ptah (der ja immer als Schöpfer der Kultbilder und Erbauer der Tempel galt, vgl. S. 226, 230u, 243) seit jeher Bestandteil des memphitischen Glaubens war. Doch wird das Land Ägypten an sich in früherer Zeit nicht so völlig und erschöpfend mit der Kulttopographie gleichgesetzt. Ein Text wie das DMT, in dem die Einrichtung der Kulttopographie als eine Form der Welterschöpfung aufgefaßt wird, dürfte vor der dritten Zwischenzeit schwer möglich gewesen sein.

Die Kultordnung

„Jede Arbeit, jedes Handwerk, das Tun der Arme, das Laufen der Beine“, alles entsteht nach dem Plan des Ptah⁴⁸⁵ und in offensichtlicher Verbindung mit den Kulturen (vgl. S. 65 - 67). Die Aufgaben der Menschen auf dieser Welt - und letztlich jegliches Handeln - werden durch die Kultordnung definiert. Ein solches Selbstverständnis ist ebenfalls typisch für die Spätzeit. Ich gehe auf das Phänomen und seine Datierung auf S. 214ff genauer ein.

Herz und Zunge

Die kreative Macht des Wortes („Zunge“) ist zwar nach meiner Lesung gegenüber der herkömmlichen Interpretation etwas relativiert, spielt aber immer noch eine wichtige Rolle:

Das Wort ist nicht performativ, aber *normativ*. Ptah „erschafft“ nicht durch ein quasi-magisches Wort die Welt aus dem Nichts, er formt und ordnet die Welt durch seinen Plan und Befehl. Durch sein Herz und seine Zunge entsteht nicht die materielle Welt, aber *aus* dieser eine sinnerfüllte Lebenswelt für Menschen und Götter - bis in die kleinsten Lebensregungen.

⁴⁸³ Man sollte vielleicht die Frage stellen, ob dieser Eindruck überlieferungsgeschichtlich bedingt ist. Die Textquellen stammen in der Spätzeit bzw. insbesondere der griechisch-römischen Zeit zum Großteil aus Tempeln, in der klassisch-pharaonischen Zeit zumeist aus Gräbern (während Tempel so gut wie nicht erhalten sind). In den späten Gräbern ist das „kulttopographisch zusammengesetzte“ Ägypten nicht so deutlich faßbar wie in den Tempeln - es gehört offenbar eher in die Theologie des Amun-Re als die des Osiris. Eine neuere diachrone Untersuchung dieses Motivs wäre wünschenswert. Nach dem gegenwärtigen Forschungsstand möchte ich die gängige Spätdatierung beibehalten (die ja auch gut in den geistesgeschichtlichen Kontext paßt).

⁴⁸⁴ So etwa sehr deutlich in der *Litanei des siegreichen Theben* (z. B. G. Legrain, in: Ann. Serv. 15, S. 272ff), die in voller Form seit dem NR verbreitet ist. Hier huldigen alle ägyptischen Städte dem personifizierten Theben. Es wird *innerhalb* Ägyptens als die erste unter den Städten dargestellt, die Gesamtheit der Kultorte ist hier *nicht* Synonym zu „Ägypten“. Auch geht der Terminus „Siegreiches Theben“ (*ω3ś.t nḥ.t*), und damit wohl die Vorstellung, auf die zweite Zwischenzeit zurück (P. Vernus in: RdE 40, S. 145), in der das Land tatsächlich geteilt war (zwar eigentlich nur in drei große „Teile“, doch aus der Sicht der Thebaner sicher strategisch in „Orte“ aufgeteilt, die nach und nach zu erobern waren).

⁴⁸⁵ Das gilt auch in retrograder Leserichtung, in diesem Fall lautet der Anschluß:

ḥft wq.f,

md.t n k33.t ḥ3tj, pr.t m nś

Gemäß seiner Anleitung,

formuliert nach dem Plan des Herzens u. herausgekommen aus der Zunge.

Dies scheint mir für die 18. Dyn. als terminus post quem zu sprechen. Eine solche Macht des Plans und des Wortes ist früher sicher nicht denkbar, wie Jan Assmann in Sinngeschichte, S. 392, schlüssig zeigt. Die ältere memphitische Form dürfte die *handwerkliche* Herstellung der Kultbilder und Tempel sein - auf der ja auch im DMT die Weltordnung durch Herz und Zunge aufbaut.

Einzelheiten

Der Gott Tatenen ist nicht vor dem MR belegt (Schlögl S. 11) und der Synkretismus von Ptah und Tatenen tritt erstmals während der Regierungszeit Ramses' II. auf (Schlögl S. 54f). Obwohl freilich die Beleglage für Memphis aus früherer Zeit generell schlecht ist, kann man diesen Befund zumindest als starkes Indiz für einen terminus post quem werten. Die Frühdatierung nach Erman, Sethe und Junker würde damit auf jeden Fall ausscheiden.

Der heliopolitanische Mythos ist nicht vor der 5. Dyn. belegt. Zwar wird man ohnehin kaum damit rechnen, weit vor die Pyramidentexte als Hauptquelle zurückgehen zu können, doch spricht vieles dafür, daß der Mythos (sei es nun als „Geschichte“ oder als „Konstellation“) erst in der 5. Dyn. in der uns bekannten Form zusammengestellt wurde. Dies wurde wohl notwendig, als die (wahrscheinlich) aus Heliopolis stammenden Könige der fünften Dyn. die Tradition ihres Heimatortes zum „Reichskult“ ausbauten. Siegfried Schott hat in *Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten*⁴⁸⁶ den damaligen Stand der Wissenschaft zu diesem Problem vorbildlich zusammengefaßt und ausgewertet. Er zeigt u. a., daß der Gott Re erst in dieser Zeit mit Atum-Chepri verbunden wurde.

Dazu möchte ich noch *Seth* fügen, der wohl auch kein ursprüngliches Mitglied des „Familienclans“ der Neunheit war. Seth gehört in ein anderes System: Sein Partner ist Horus, zusammen mit Horus tritt er auf den frühesten Denkmälern als zweiter Königsgott auf. Seth ist ein oberägyptischer Gott, nicht nur als „Herr von Oberägypten“, sondern realgeschichtlich: sein Kult stammt aus Oberägypten. Sein Hauptkultort ist Ombos. Die heliopolitanische Neunheit ist *ortsfest*, und sie ist *unterägyptisch*. Die beiden alten Königsgötter mußten in der 5. Dyn.(?) in das neue System integriert werden: als der letzte Nachkomme, auf den die legitimierende Ahnenreihe hinläuft, und als dessen Konkurrent und Gegenpol.

Damit fallen jedenfalls das frühe AR und noch frühere Epochen aus.

Die inhaltlichen Argumente der früheren Bearbeiter

Junker vertritt ein historistisches Modell⁴⁸⁷:

Die „Teilung und Wiedervereinigung“ Ägyptens soll auf die Reichseinigung zurückgehen. Die Osirisgeschichte berichtet von einem prädynastischen König, und die Königsburg ist ein reales Gebäude in Memphis - *τα εν Μεμφει βασιλεια* des Manetho. Diese realhistorischen Vorbilder wurden in *Dramen* umgesetzt, aus denen wiederum der Autor des DMT seinen Text zusammenstellte. Dies kann erst eine gewisse Zeit nach den Ereignissen geschehen. Junker will damit zeigen, daß die extreme Frühdatierung in die Reichseinigungszeit (nach Sethe) falsch ist. Er wählt statt dessen die zweite Dynastie, wo der Text als Propaganda für das geeinte Reich gegen separatistische Bewegungen in Unterägypten entstanden sei. Doch eine solche historistische Theorie taugt, selbst wenn sie richtig wäre, nicht zur Datierung. Im DMT finden wir eine mythische Göttergeschichte, die „in illo tempore“ verlegt wurde. Wenn sie einen im historistischen Sinne „wahren“ Kern hat⁴⁸⁸, dann ist dieser, vom Zeitpunkt der Abfassung, weit in der Vergangenheit zu suchen. Das DMT berichtet keine Zeitgeschichte, sondern, wenn überhaupt, mythisch überformte „Urgeschichte“ (aus der Sicht des Verfassers).

⁴⁸⁶ UGAÄ 15, Hildesheim 1964, insbesondere S. 14ff.

⁴⁸⁷ Polit. S. 13ff.

⁴⁸⁸ Was ich bezweifle. Den mythischen Hintergrund des Textes bespreche ich S. 281ff und 299ff.

Sethe⁴⁸⁹ glaubt, daß die memphitische Theologie gleichzeitig mit der Erhebung von Memphis zur Hauptstadt (durch Menes) entwickelt wurde, in bewußter Abgrenzung von der heliopolitanischen Lehre. Da die letztere (als Reichskult) selbst erst in die fünfte Dynastie datiert (vgl. oben S. 201), ist diese Theorie schon hinfällig. Man muß natürlich annehmen, daß zumindest einige Motive der memphitischen Theologie mit der Gründung von Memphis als Hauptstadt entstanden sind und auf seiner Rolle als Grenze der beiden Teilreiche, als Königs- und Krönungsstadt etc. basieren. Diese vorhandene memphitische Ortstheologie wurde aber sicher nicht schon zur Zeit ihrer Entstehung in narrative mythische Textkompositionen umgesetzt. Vielmehr arbeitet das DMT mit altüberlieferten Vorstellungen.

Die meisten der inhaltlichen Anhaltspunkte sprechen recht deutlich für eine Datierung in die Spätzeit. Nun kann der Text nicht jünger sein als Schabaka, und wenn wir annehmen, daß er tatsächlich zu dessen Regierungszeit auf einem wurmstichigen Papyrus gefunden wurde, dann sollte man noch mindestens etwa 50 Jahre zurückrechnen.

Beide Punkte zusammen ergeben eine schmale Schnittmenge am Ende der dritten Zwischenzeit (23. / 24. Dyn.), die ich als wahrscheinlichste Datierung annehmen möchte. Sie paßt auch gerade in das Selbstverständnis dieser Zeit mit einem Ägypten, daß sich aus einzelnen Gebieten (im religiösen Verständnis: Kultzentren) zusammensetzt, wobei gleichzeitig das Idealbild des vereinigten Doppelreiches besteht.

Für den Schabakastein ist die Datierung des „Urtextes“ jedoch zunächst unerheblich.

In der 25. Dynastie wurde das DMT als wichtig genug erachtet, um auf Stein kopiert und (wahrscheinlich) im Tempel aufgestellt zu werden. Sicher fügen sich die Inhalte in die zeitgenössische Theologie ein. Es kann daher, unabhängig von seinem Alter, als Zeugnis der Geistesgeschichte der Äthiopenzeit stehen. Selbst wenn der „Urtext“ trotz seiner deutlich spätzeitlichen Merkmale älter sein sollte, wurde er ganz sicher in dieser Zeit rezipiert, weil er in ihr geistiges Umfeld paßt. Das DMT könnte auch ausschließlich als ein in der 25. Dyn. niedergeschriebener, in dieser Zeit bekannter und akzeptierter Text behandelt werden.

Es war zu dieser Zeit ein „Werk der Vorfahren“ geworden, als solches wurde es aufgefaßt und gerade als solches entfaltete es seine Wirkung.

Wann genau diese Vorfahren lebten, ist für die Rolle des DMT in der 25. Dyn. nicht von Bedeutung.

Ähnlich wie die memphitischen Priester den wurmzerfressenen Papyrus zeitlich nicht näher einordnen konnten, aber dennoch als „Werk der Vorfahren“ heilig hielten, stehen wir heute vor dem halb zerstörten Schabakastein. Die Zerstörung betrifft nicht nur das reine Textmaterial.

Das Werk entzieht sich nach wie vor hartnäckig unserem forschenden Zugriff, ganz besonders in dem Punkt, der unsere Historikergehirne so brennend interessiert:

die absolutchronologische Datierung des „Urtextes“.

Es fehlt nicht an Anhaltspunkten, und wir können durchaus eine These als die *wahrscheinlichste* herausarbeiten. Darüber hinaus bleibt uns nur, den Text als Werk der (entfernten) Vorfahren auf seinem Platz in der Gedächtnisgeschichte zu akzeptieren.

2 - Für und wider die Leserichtung von rechts nach links

Dann hat er die Teile in seiner Hand...

Im Folgenden benutze ich das Kunstwort „prograd“ für die nicht-retrograde Lesung, bei der die Zeichen zum Anfang blicken, um nicht immer wieder Umschreibungen verwenden zu müssen.

Bei meiner Beschäftigung mit dem DMT im Rahmen meiner Arbeit über die spätägyptischen Schöpfungsvorstellungen stieß ich auf Hinweise, die gegen die seit Breasted übliche retrograde Lesung sprechen. Im Verlauf der vorliegenden umfassenden Untersuchung hat sich dieser Eindruck bestätigt - d. h. nach dem derzeitigen Stand meiner Erkenntnisse, die ich hier detailliert niedergelegt habe, stellt sich die „prograde“ Lesung als einfacher, mit weniger Voraussetzungen behaftet und inhaltlich plausibler dar. Die Beweise und Indizien sind jedoch über den ganzen Textkommentar verstreut und deshalb nur schwer zu verfolgen.

Die weiterführenden Untersuchungen in den folgenden Kapiteln zur im DMT sich zeigenden Theologie und Mythologie beruhen natürlich auf der hier vertretenen prograden Leserichtung - die Leserichtung ist Voraussetzung, nicht Inhalt dieser Studien (obwohl vieles davon auch in retrograder Lesung so oder ähnlich gültig bleibt). Daher soll vorher ein abschließender Überblick auf die Leserichtung geworfen und Resümee gezogen werden. In diesem Kapitel sind alle Hinweise gesammelt, die die Lesung von rechts nach links untermauern. Mögliche Einwände und etwaige Indizien für die Gegenrichtung sind selbstverständlich ebenfalls berücksichtigt. In einer solchen Zusammenschau wird der Leser naturgemäß hauptsächlich Wiederholungen finden. Ich bitte um Verständnis.

Ebenso muß man bedenken, daß der Text den früheren Bearbeitern in der Lesung von links nach rechts erhebliche Probleme bereitet hat, wie sie auch selbst immer wieder betonten. Im Verlauf fast eines vollen Jahrhunderts hatten sie und andere interessierte Fachkollegen Gelegenheit, viele der Schwierigkeiten auf die ein oder andere Weise „wegzuerklären“. Dagegen lege ich hier den ersten⁴⁹⁰ Versuch der Übersetzung in prograder Leserichtung vor, der bei einem schwierigen Text wie diesem sicher noch nicht perfekt ist. Vielleicht wird die prograde Lesung im Lauf der (hoffentlich nicht weiteren hundert) Jahre restlos „erklärt“ werden.

Auch sind natürlich nicht alle Punkte gleich „zwingend“.

Viele sprechen sehr eindeutig für die prograde Lesung:

So etwa die Stellen, wo eine Kolumne offensichtlich in der *linken* Nachbarkolumne fortgesetzt wird (Kol.n 8/9, 11/12 u. 54/55), oder die direkten logischen Sprünge in Kol. 1/2 (Osiris kann erst nach seinem Begräbnis in der Unterwelt ankommen), oder in Kol. 44-51c (Osiris muß aufgefischt werden, bevor man ihn begraben und dann den Nachfolger krönen kann).

Aber viele Stellen sind auch weniger eindeutig oder ganz „neutral“. Sie lassen sich in beiden Richtungen lesen, und meine Argumente dazu sind eher Erklärungen, warum und wie die prograde Lesung (entgegen den früheren Bearbeitungen) eben *doch* möglich oder vorzuziehen ist.

Und natürlich ergibt sich an einigen (sehr wenigen) Stellen, aus der prograden Lesung auch ein echtes Problem. Dies ist nicht anders zu erwarten - der Text ist in jedem Fall schwierig. Dann sind meine Ausführungen eher Lösungsvorschläge (*unlösbar* Probleme treten soweit ich sehe nicht auf).

Die problematischste Stelle ist meiner Ansicht das Pronomen *f* ohne Rückbezug ganz am Anfang des Textes. Es läßt sich durchaus erklären - wie auf S. 20f geschehen - spräche aber für sich genommen doch eher *gegen* die prograde Lesung. Nur im Licht der stärkeren Evidenz für die prograde Lesung an anderen Stellen wird man eine Erklärung für das initiale *f* suchen wollen.

Doch letztlich sind solche Details nicht ausschlaggebend. Ob das *jw* in Kol. 12 nun initial oder circumstantial zu lesen ist, die *saliency* oder Referentialität des Pronomen *f* in Kol. 1, ja selbst ob Geb in Anch-tauī einen Grenzpunkt setzt oder etwa doch die gleiche Aufteilung des Landes bereut, all dies berührt die Entscheidung für eine Leserichtung letztlich nur marginal.

⁴⁹⁰ Die Bearbeiter *vor* Breasted kannten weder die von diesem entdeckten „retrograden“ Kolumnenübergänge noch meine alternative Erklärung dafür, und konnten den Text daher nur rudimentär lesen.

Entscheidend ist vielmehr der Inhalt und Sinn des Gesamttextes.

Schon Sethe stellt S. 17f fest: „daß [das DMT] die einzelnen Szenen, welche zur Darstellung kommen, nicht in streng chronologischer Folge bringt. Er behandelt ja z. B. den Tod des Osiris nach der Thronbesteigung des Horus, die nach der jedenfalls später herrschenden Form⁴⁹¹ des Mythos erst darauf folgen müßte, und ebenso scheint die Erbauung der Königsburg von Memphis erst nach ihrer Erwähnung in der Erzählung vom Ende des Osiris berichtet worden zu sein. Auch die Friedensstiftung der Isis zwischen Horus und Seth in 27b-35b dürfte dort etwas post festum gekommen sein“⁴⁹².

H. Altenmüller⁴⁹³ zitiert Sethe und schlägt folgerichtig eine **prograde** Ordnung des DMT vor. Da er die offensichtlich bei der Abschrift „verschobenen“ Kolumnenenden (wie ich sie S. 32f beschreibe) nicht erkannt hat (das DMT ist auch nicht zentrales Thema dieser Untersuchung), kann er die einzelnen Teile nur retrograd lesen und ordnet den Text daher (wie im dramatischen Ramesseumpap.) *abschnittweise* von rechts nach links⁴⁹⁴.

Der rechte Bereich handelt von der Weltschöpfung (ob man dies nun auf die Urschöpfung oder auf die „zweite Phase“, die Einrichtung der historisch erfahrbaren Lebenswelt, bezieht). Links teilt Geb die Landeshälften unter Horus und Seth - was man doch erst *nach* der Schöpfung erwarten würde. Im zerstörten Bereich stand wahrscheinlich einmal der bekannte (erste) Prozeß zwischen Horus und Seth (vgl. S. 110f). Direkt *links* davon wird Horus in Memphis zum König gekrönt - dies kann erst *nach* dem Prozeß geschehen. Dabei stehen in dieser Anordnung:

Krönung	_	Begräbnis	_	Osiris wird aus dem
des Horus		des Osiris		Wasser gezogen

Von links nach rechts gelesen wird also erst Horus (zu Lebzeiten des Osiris) gekrönt, dann wird Osiris begraben und *danach*(!) findet man ihn wieder im Wasser... Die Auffindung des ertrunkenen Osiris wird zweimal mit ähnlichem Wortlaut geschildert. Die naheliegende Erklärung ist, daß im Verlauf des Prozesses (im zerstörten Mittelteil) noch einmal als Teil des „Tathergangs“ in wörtlicher Rede rekapituliert wird. Dann muß in Kol. 3 das Ereignis selbst geschildert sein - und natürlich muß es vorher stattgefunden haben.

Im linken Bereich teilt Geb dem Horus Unterägypten, dem Seth Oberägypten zu. Von links nach rechts gelesen steht zuerst die Aussage: „Er (ohne Bezug) hat verhindert, daß sie stritten“ (Kol. 56), was man eigentlich als Abschluß erwarten würde. Dann setzt Geb Horus und Seth als Könige von Unter- und Oberägypten ein (Kol. 56-55), und *danach* erst entscheidet er, wem welches Land zukommt (Kol. 54-52a). Dann plötzlich gefällt es ihm nicht mehr, daß die Teile des Horus und des Seth gleich groß sind, obwohl doch gerade diese gleiche Aufteilung bei Memphis (als Waage beider Länder) für die memphitische Theologie so wichtig ist. *Nachdem* Geb die Teilung rückgängig gemacht hat, wird Memphis ausdrücklich als „Waage beider Länder“ bezeichnet und Horus und Seth vollziehen den *sm³-t³.wj*-Ritus. Beides macht nur Sinn, solange Ägypten (noch) geteilt ist und die beiden Götter ihre Landeshälften vertreten.

⁴⁹¹ Nach Sethes Datierung also später als die Frühzeit, dies umfaßt somit sämtliche bekannten Belege des Mythos.

⁴⁹² Im folgenden „rechtfertigt“ Sethe freilich diesen Mangel an Kohärenz, und zwar durch den Vergleich mit mittelalterlichen Mysterienspielen. Diese haben aber, wo es sich um durchgehende Aufführungen handelt (Passionsspiele), durchaus eine chronologisch kohärente Handlung. Die von Sethe angeführten szenischen Darstellungen sollten nur einzelne Punkte einer Liturgie illustrieren und richten sich auch in ihrer Abfolge nach dieser. Texte, die mythische Szenen als „sakramentale Ausdeutung“ von Kulthandlungen wiedergeben, gibt es aus Ägypten zur Genüge. Das DMT gehört nicht dazu. Es werden durchgehend - ob nun chronologisch sinnvoll oder nicht - götterweltliche Ereignisse und Handlungen erzählt.

⁴⁹³ ZDMG Suppl. I, S. 67.

⁴⁹⁴ Altenmüllers Idee, das DMT sei „rückläufig“, also obwohl (innerhalb der Abschnitte) retrograd von rechts nach links abgeschrieben worden, ist aber zu verwerfen. Sie gründet auf die „aus Raumüberfluß entstandenen freien Zeilenräume in der linken Hälfte des Steins“, die so natürlich nicht beim Abschreiben entstanden, sondern von der Vorlage übernommen wurden, wie Altenmüller etwas weiter oben selbst feststellt.

In dieser Form bildet das DMT keine kohärente Handlungsfolge. In der Lesung der früheren Bearbeiter zerfällt es somit in mehrere, nur lose zusammenhängende Teile, und wurde von ihnen auch so analysiert. Sie bearbeiten „dramatische Texte“, „Kommentar“, „Götterlehre“, „politische Lehre“, „Naturlehre von Herz und Zunge“ etc. als eigenständige Teile, und geben ihren Bedenken wegen der narrativen „Inkohärenz“ des Gesamttextes deutlich Ausdruck, wie etwa Sethe im obigen Zitat (vgl. auch S. 34). Der gegenwärtigen *opinio communis* kommt diese „Inkohärenz“ jedoch entgegen. In den letzten Jahren wurde in der Ägyptologie die Sequentialität der Mythen (und anderer Texte) angezweifelt oder zumindest zugunsten der diskreten Einheiten relativiert (im Falle der Mythen also zugunsten der „Mytheme“).

Damit steht das Fach im Einklang mit (und unter dem Einfluß von) entsprechenden Tendenzen der poststrukturalistischen Literaturtheorie, den Medienwissenschaften und der anderen kulturspezifischen Fächer⁴⁹⁵. Claude Levi-Strauss, der mit seiner *strukturalen Anthropologie* die Kulturwissenschaften (und insbesondere die Mythenforschung) der zweiten Hälfte des 20. Jhd. beeinflusst hat wie wohl kaum ein anderer⁴⁹⁶, zergliederte die (im Original narrativen) Mythen verschiedener Indianervölker in Mytheme („shortscripts“ in seiner Terminologie). Es geht ihm dabei nicht um die Frage, ob die *shortscripts* oder die sequentiellen Mythen in der Praxis der amerikanischen Kulturen als primär anzusehen sind, er nimmt überhaupt nur die ersteren in den Blick, als Quellen einer „Basis“ universaler Denkstrukturen. Die strukturalistischen Methoden, insbesondere der Ethnologie und Literaturtheorie, werden im Zuge der stark intensivierten Interdisziplinarität auf die Ägyptologie übertragen⁴⁹⁷ und in vielen neueren Arbeiten zum grundlegenden Handwerkszeug der Textanalyse gerechnet. So klagt Junge in der bekannten „Rezension zur Rezension“⁴⁹⁸ sogar als Pflicht des Erstrezensenten Goyon ein, dieser hätte doch Jacques Derrida, A. J. Greimas, Michel Foucault und Roland Barthes rezipieren müssen (obwohl selbst innerhalb der Literatursemiotik ein extremer dekonstruktivistischer und politisch motivierter Ansatz wie der von Barthes - trotz dessen berechtigter Wirkungsgeschichte - sicher nicht zum allgemein gebräuchlichen Instrumentarium gehört).

Für die ägyptische Mythologie (und das DMT ist dem Inhalt nach mythisch⁴⁹⁹) wird dieser Ansatz noch dadurch gestützt, daß bis ins späte NR nur einzelne mythische Motive als „Anspielungen“, „Zitate“ oder „sakramentale Ausdeutungen“ auftauchen. Die Ägypter „lebten“ ihre Mythologie nicht, indem sie sie erzählten, sondern indem sie sie in der religiösen Praxis instrumentalisierten, und es ist zumindest ein naheliegender Schluß, die narrativen Mythen für eine sekundäre Entwicklung aus den „Konstellationen“ der einzelnen Mytheme zu halten (ich gehe hier nicht weiter auf diese komplexe Fragestellung ein, da ich sie im Kapitel *Das Mythenproblem*, S. 310, behandle). Diese mythischen Komplexe, die demnach selbst in ihrem zeitgenössischen Umfeld schon nicht (oder nicht primär) als sequentielle Handlungen verstanden worden seien, erleichtern den gedanklichen Schritt zu einer strukturalistischen Bearbeitung. So verweist etwa H. Sternberg-El Hotabi in ihrer klar strukturalistischen, an sich hochinteressanten Betrachtung⁵⁰⁰ der Mythentexte aus gr.-röm. Zeit (die durchaus kohärent narrativ sind) explizit auf Jan Assmanns *Verborgenheit des Mythos*⁵⁰¹, der nach der Existenz bzw. Nichtexistenz narrativer Mythen „hinter“ den mythischen Anspielungen der *klassischen* Zeit fragt. Im Grunde sind dies freilich zwei verschiedene Dinge. Der (Post-)Strukturalismus ist eine Forschungs-*Methodik*, die sich auf kohärente narrative Texte ebenso anwenden läßt (und auch hauptsächlich angewendet wird) wie auf Gruppen von „Motiven“. Die Sequentialität eines Textes ist im Strukturalismus keine Fragestellung. Die „Verborgenheit des Mythos“ in Ägypten ist ein gegebenes Faktum und somit ein Forschungs-*Gegenstand*, der sich strukturalistisch, aber auch „klassisch“ betrachten läßt.

⁴⁹⁵ Tzvetan Todorov, Claude Levi-Strauss, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Julia Kristeva, Roland Barthes etc.

⁴⁹⁶ Außer vielleicht Mircea Eliade, der eine sehr viel „klassischere“ Methodik ansetzt.

⁴⁹⁷ Für den neueren Stand bietet A. Loprieno (Hrsg.), *Ancient Egyptian Literature*, Leiden 1996, einen guten Überblick.

⁴⁹⁸ GM 106, S. 47ff (Zu Sternberg, vgl. Anm. 496).

⁴⁹⁹ Vgl. S. 299.

⁵⁰⁰ H. Sternberg, *Mythische Motive und Mythenbildung...*, in: *Göttinger Orientforschungen*, IV. Reihe, Bd. 14.

⁵⁰¹ GM 25, S. 7ff.

Wenn man für das DMT eine späte Datierung (ramessidisch oder später) annimmt - wofür alle Anzeichen sprechen⁵⁰² - dann stammt es aus einer Zeit, in der narrative Mythentexte gang und gäbe waren⁵⁰³. Es bettet die „mythischen Motive“ auch nicht in einen kultischen, funerären oder sonstigen Zusammenhang ein, sondern berichtet ausschließlich götterweltliche Handlungen - ebenso wie die bekannten narrativen Mythen (z. B. *Horus und Seth*). Wenn es sich um „Anspielungen“ handeln würde, hätten wir eine willkürliche, unmotivierte „Zitatensammlung“ zu Ptah vor uns. Die „Verborgenheit des Mythos“ steht hier also nicht zur Option und kann keine Begründung für narrative Inkohärenz sein.

In der Lesung von rechts nach links präsentiert sich das DMT als Text „aus einem Guß“, es handelt sich um eine „Geschichte“ mit narrativ-chronologisch durchgehender Handlung: Osiris wird in Memphis angeschwemmt und begraben. Damit endet das „mythische“ Zeitalter der Götterdynastien und die historische Realität beginnt. Die Götter leben nicht mehr auf Erden, und für ihre soziale Einbindung (ihre *Kas*) unter den Menschen muß Ptah die Kulte einrichten. Das Leben der Menschen mit seinen realweltlichen Bedingtheiten, mit Gesetzen, Arbeit, Gut und Böse wird geregelt. Die zweite Konsequenz aus dem Tod des Osiris ist die Nachfolgefrage. Sie wird in dem großen Prozeß zwischen Horus und Seth (im Mittelteil des DMT) für ersteren entschieden, der daraufhin förmlich inthronisiert wird. Danach (und noch immer im Rahmen der „Nachlaßverwaltung“ für Osiris) werden die Zuständigkeiten der Landeshälften geregelt (wie dies auch im einzigen anderen signifikanten Zeugnis, dem Tagewählkalender, *nach* der Krönung geschieht). Dann erst sind Horus und Seth versöhnt und „zufrieden“.

Die *Sequentialität* des Mythos als „Göttergeschichte“ ist also tatsächlich gegeben. Sie stützt hier nicht nur die vorgeschlagene Lesung, sondern umgekehrt stützt diese auch die Sequentialität als Forschungsgegenstand der Ägyptologie (und vielleicht der Literaturwissenschaft allgemein). Im DMT wird nicht nur ein Mythenkreis narrativ wiedergegeben, sondern mehrere Mythen, deren Handlung gemäß der narrativen Kausalität innerhalb der mythischen „Vorzeit“ etwa gleichzeitig bzw. in direkter Folge ablaufen muß⁵⁰⁴ - nämlich der Tod des Osiris, der Streit zwischen Horus und Seth, die Trennung der Götter von der Welt und die Einrichtung der Kulte durch Ptah - im Rahmen einer „Geschichte“ zusammengefaßt (Damit ist es Teil einer kleinen, aber durchaus erkennbaren Gruppe von Texten, die ähnliche „Konkordanzen“ versuchen, vgl. S. 314). Dies zeigt, daß diese Mythen von den ägyptischen Bearbeitern bewußt als sequentielle, kohärente Handlungen gesehen wurden. Eine „klassische“ (also nicht-strukturalistische) Textanalyse ist der Quelle angemessen und soll hier einmal exemplarisch ganz bewußt versucht werden (womit der mögliche Erkenntniswert einer zukünftigen strukturalen Analyse keineswegs ausgeschlossen werden soll).

In den folgenden Untersuchungen gehe ich auf diese theoretischen Hintergründe zur Methodik nicht mehr ein und bleibe so dicht wie möglich an den konkreten Fragestellungen.

⁵⁰² Vgl. S. 199ff.

⁵⁰³ Seit der ramessidischen bis in die römische Zeit wurden solche Texte aktiv produziert.

⁵⁰⁴ Damit soll nicht gesagt sein, daß diese Rekonstruktion der „mythischen Chronologie“ die einzig mögliche wäre.

1 - Über retrograde Texte

Retrograde Texte sind solche, in denen die Hieroglyphen nicht zum Textanfang, sondern zum Ende blicken.

Exkurs: Ein ägyptischer Ausdruck für retrograde Schreibung?

Der Ausdruck *m šhꜣ.t*, angeblich für „umgekehrte (Schrift)“ (WB IV 206), ist ein Hapax und stammt aus der Anweisung für das Bild im *Buch von der Himmelskuh*, wo er sich auf die Beischriften der Figuren unter der Kuh bezieht. Gemeint ist aber sicher „in absteigender Richtung“ = von oben nach unten in vertikalen Kolumnen. Die Beischriften in den real ausgeführten Bildern sind in Kolumnen geschrieben und nie retrograd. Eine der mit *m šhꜣ.t* gekennzeichneten Kolumnen (am Heck der vorderen Barke) ist nach links gewandt (auf den angesprochenen Sonnengott orientiert), aber nicht retrograd, sondern einfach rechtsläufig. Die übrigen sind ganz normal nach rechts gewandt. „Nach unten steigen (lassen)“ ist die Grundbedeutung von *(š)hꜣj*, „umgekehrt“ kommt nur in metaphorischen Bildungen vor (WB IV 207), die sich vielleicht auch auf „absteigend“ beziehen.

Zu allen Zeiten findet man immer wieder einzelne „retrograde“ Zeichen, Gruppen oder kurze Abschnitte, wenn der Text auf einen bestimmten Gegenstand ausgerichtet ist (z. B. eine Figur im Flachbild oder ein architektonisches Element wie der Grabeingang) oder die Umkehrung auf der Bildhaftigkeit der Zeichen basiert. Diese „reversals“ hat H. G. Fischer bearbeitet⁵⁰⁵. Hier sollen jedoch nur die „echten“ vollständig retrograden Texte behandelt werden.

Solche Texte sind in senkrechten Kolumnen geschrieben. Waagerechte retrograde Schreibungen kommen vor, es handelt sich aber immer nur um einzelne Zeilen, die meist (z. B. als Überschriften) in ein ansonsten senkrecht retrogrades Layout eingefügt sind. Zur Einrichtung solcher Zeilen habe ich S. 84f einige Untersuchungen angestellt. Es gibt zwei oder drei Beispiele für ganze - aber doch sehr kurze - Texte in einer waagerechten Zeile⁵⁰⁶, aber diese Ausnahmen können nur die Regel bestätigen. Fortlaufend in waagerechten Zeilen retrograd geschriebene Texte gibt es nicht.

In senkrecht geschriebenen retrograden Texten ist die Schriftrichtung *innerhalb* der Textfelder (also der Kolumnen) stets „normal“, entsprechend der Blickrichtung der Zeichen. Nur die *Reihenfolge der Kolumnen* ist umgekehrt.

Ein Text muß, um überhaupt die Möglichkeit zu bieten, ihn retrograd umzustellen, ein planvolles Layout mit *Textfeldern* aufweisen, also Zeilen und Kolumnen, und zwar in der Praxis stets durch Trennstriche markierte. In einem solchen Layout wird naturgemäß nicht die hieratische Kursivschrift angewandt, sondern Hieroglyphen, auf Papyrus also *Kursivhieroglyphen* (auch auf Stein kommen retrograde Texte vor, z.B. die Geburtslegende in Deir el-Bahari). Hieratische Texte sind nie retrograd, hieroglyphische selten. Die meisten retrograden Texte sind in Kursivhieroglyphen auf Papyrus erhalten, wo sie schon durch die Totenbuchhandschriften einen nicht unbeträchtlichen Anteil ausmachen.

Obwohl es eine gewisse Anzahl retrograder Texte gibt, sind sie, gemessen am insgesamt überlieferten ägyptischen Textmaterial, doch verschwindend selten. Wenn sich in einem Text eine Stelle retrograd (anscheinend) besser lesen läßt, sollte man doch vorsichtig sein, bevor man den Text einfach als retrograd erklärt. Texte wurden niemals ohne Grund retrograd geschrieben.

Dies gilt auch für das DMT. Wenn sich keine solchen Gründe finden lassen, ist dies ein Hinweis *gegen* die retrograde Lesung. Was wären also die möglichen Gründe? Um dies zu beantworten, muß zunächst einmal grundsätzlich untersucht werden, wo und wann retrograde Texte vorkommen.

⁵⁰⁵ The Orientation of Hieroglyphs, Part 1: Reversals, in: Eg. Stud. 2, 1977.

⁵⁰⁶ TT 138 (Publikation durch Erika Feucht in Vorbereitung), Eingangslaubung; TB 154 Nav.

H. Altenmüller hat das „Beschriftungssystem bei religiösen Texten“ folgendermaßen zusammengefaßt⁵⁰⁷:

Profane Texte:	„Religiöse“ Texte:
- seit MR (seit NR ausschließlich) horizontale Zeilen.	- vertikale Kolumnen.
- keine (nur selten horizontale) Hilfslinien.	- abgetrennte Schriftfelder, Linien zwischen Kolumnen.
- Hieratisch.	- Kursivhieroglyphen.
- prograd.	- retrograd.

Dies ist jedoch zu stark vereinfacht. Zwar gibt es tatsächlich kaum profane Texte in Kursivhieroglyphen, doch ein religiöser Text kann in jeder Weise geschrieben sein: hieratisch (und dann natürlich prograd), prograd in Kursivhieroglyphen und schließlich kursivhieroglyphisch und retrograd. Beispiele für prograde Kursivhieroglyphen findet man in den Sargtexten und im TB, hieratische religiöse Texte sind ab der 20. Dynastie sehr häufig, frühere Beispiele sind seltener, kommen aber ebenfalls vor. Ich nenne hier nur den Kairener Amunshymnus⁵⁰⁸.

Da also die retrograde Schreibung überwiegend mit religiösem Inhalt und kursivhieroglyphischer Schriftart korreliert, liegt (mit Altenmüller) der Schluß nahe, daß die Schriftrichtung von Inhalt, oder (mit Quack⁵⁰⁹) daß sie von der Schriftart bestimmt wird. Doch die Kausalität verläuft anders herum: *nur* ein (kursiv)hieroglyphischer Text *kann* überhaupt retrograd sein, und (fast) nur religiöse Texte werden kursivhieroglyphisch geschrieben.

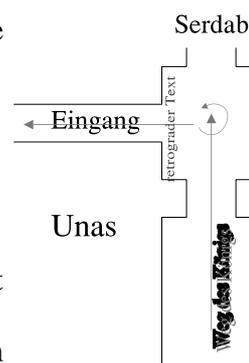
Die „Heimat“ der retrograden Schreibungen ist die Totenliteratur - von den Pyramidentexten über die Sargtexte bis zum Totenbuch. Man mag hier an die „verkehrte Welt“ der Toten denken (vgl. Hornung, Unterweltsbücher, S. 31), für sich allein genügt dies freilich nicht als Erklärung.

a - Altes Reich

Die früheste retrograde Schreibung stammt aus den *Pyramidentexten*, und auch dort bildet sie die Ausnahme von der Regel: es gibt *eine* einzige Stelle, die Eingangswand (Nordwand) der Vorkammer in der Pyramide des Unas.

Die Pyramidentexte sind stets so angeordnet, daß der auferstandene König sie bei seinem Weg nach draußen bequem lesen kann, sie beginnen also *innen* u. laufen *nach außen*. Texte an der linken Wand (aus seiner Sicht) sind demnach von links nach rechts geschrieben, Texte an der rechten Wand von rechts nach links. Dabei schauen die Zeichen dem König entgegen nach innen, also in Richtung Textanfang. Diese Texte sind somit prograd geschrieben. Die Texte an den Stirnwänden, die quer zum Weg des Königs liegen, sind (aus seiner Sicht) in der üblichen Schreibweise von rechts nach links (prograd, mit rechtsblickenden Zeichen) geschrieben. Die fragliche Eingangswand der Vorkammer bietet in dieser Hinsicht ein Problem: Der König muß auf seinem Weg in der Vorkammer einen Schwenk nach links (zum Ausgang) ausführen.

Daher liegt diese Wand zuerst seitlich links von seinem Weg, dann frontal vor ihm. Der Planer hat hier einen eleganten Kompromiß gefunden: Die Zeichen blicken dem *ankommenden* König höflicherweise entgegen (also nach links), der Text als ganzes ist so eingerichtet, daß ihn der König *nach* seinem Schwenk, wenn er davor steht, in gewohnter Weise von rechts nach links lesen kann.



⁵⁰⁷ In: ZDMG Suppl. I, 1, 1969, S. 58ff. Altenmüllers Bemerkungen zu den Papyrusformaten lasse ich hier weg.

⁵⁰⁸ Pap. Boulaq 17 (CG 58038) = ÄHG Nr. 87 (vgl. dort für Literatur).

⁵⁰⁹ J. Quack vermutete mir gegenüber aufgrund des Bestands im Ramesseumskorpus, daß „etwa aus dem Mittleren Reich sämtliche kursivhieroglyphischen Texte ... retrograd geschrieben“ seien. Jetzt auch in ZÄS 133, S. 78, rechte Kol.

So entsteht der früheste erhaltene retrograde Text.

Außerhalb der Pyramidentexte ist mir aus dem AR kein retrograder Text bekannt (abgesehen von kurzen Zeichengruppen in spielenden und Rebus-Schreibungen).

b - Mittleres Reich

In den *Sargtexten* treten retrograde und prograde Schreibungen nebeneinander auf, häufig auch auf dem selben Sarg. Man darf annehmen, daß sie, ähnlich wie Texte auf Wänden, so angeordnet waren, daß der Verstorbene sie entsprechend seiner Lage⁵¹⁰ bequem lesen konnte (die Sprüche sind mehrheitlich im Sarginnern angebracht).

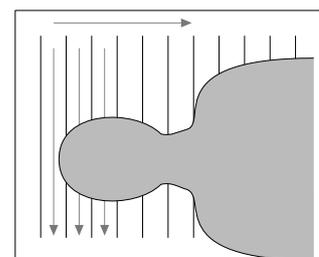
Genaueres läßt sich ohne Museumsreisen kaum feststellen, denn die Sargtexte sind fast nur in hieroglyphischer Umschrift publiziert, ob bei De Buck, Lacau (textes religieux) oder in den Museumskatalogen. Die wenigen Photos sind praktisch immer um der benachbarten Bilder willen gemacht, die Texte sind darauf schlecht lesbar. Bei folgenden drei Beispielen läßt sich die originale Schriftrichtung relativ gut in der Publikation erkennen. Zwei davon sind prograd, eines retrograd geschrieben.

1. Der berühmte Sarg des Sepi (CG 28083) mit den „Wegen des Mehen“ (Spruch 759), wo de Buck ausnahmsweise das originale Layout mit nummerierten Kolumnen angibt. Dieser Text ist *prograd*. Die Sargwand ist mehrfach in Photos veröffentlicht⁵¹¹. Dagegen ist der lange Text auf der Seitenwand des Sarges retrograd.
2. Für CT 607, gibt de Buck ebenfalls das originale Layout an. Dieser Spruch ist *retrograd*.
3. Der Sarg des *hnnjt* (G. Lapp in ÄgAb 43). Auf T. 36 ist die „westliche“ Sargwand wiedergegeben, das Schema auf T. 8 erleichtert den Überblick. Gut zu erkennen sind CT 533 und 253 im rechten Bereich. Diese Sprüche sind *prograd* geschrieben.

Vergleicht man dazu noch die sparsamen Tafeln in Lacau, CG 28000ff, dann gewinnt man den Eindruck, daß das große Textfeld auf der Längsseite der Särge in der Regel retrograd ist und in dieser Form zum üblichen Bestand gehört, während die meisten anderen Texte, insbesondere auf den Schmalseiten, prograd geschrieben sind (aufgrund ihres Stichprobencharakters kann diese Beobachtung aber keineswegs als letztverbindlich gelten).

Wenn Sethe⁵¹² schließt: „Da die hieratische Schrift selbst nicht wie die Hieroglyphen umgedreht werden konnte, war dies [die retrograde Schreibung] die einzig mögliche Form für die Umkehrung der Zeilenfolge“, ist dagegen zu halten, daß Sethe mit „hieratisch“ hier Kursivhieroglyphen meint, die durchaus auch nach links blicken können. So ist der oben zitierte Sarg des Sepi in sehr stark kursiven Hieroglyphen beschriftet, der Sarg des *hnnjt* in sehr sauberen (aber kursiven) Hieroglyphen. Das Textfeld auf der linken Sarginnenwand ist für den Verstorbenen tatsächlich besser zu lesen, wenn es von links nach rechts verläuft, doch wenn dies das einzige Kriterium wäre, hätten die Zeichen ihm ins Gesicht und damit (prograd) nach links zum Textanfang schauen müssen.

Die Lage des Leichnams scheint hier in einem viel direkteren Sinn umgesetzt worden zu sein: Da er auf der Seite lag, sind die im Sarg senkrechten Kolumnen aus seiner Sicht *waagerechte Zeilen*, die er von „oben nach unten“ (also von seinem Kopfende hin zu den Füßen) lesen konnte und dabei innerhalb einer Zeile in der gewohnten ägyptischen Leserichtung von rechts nach links (was der realen Richtung der Kolumnen auf dem Sarg von oben nach unten entspricht).



⁵¹⁰ Realiter wohl meist auf dem Rücken, der Idee nach aber auf der linken Seite, wo er durch die Augen des Sarges blicken konnte.

⁵¹¹ Z. B. Nr. 40 in Mohammed Saleh, *Die Hauptwerke im Ägyptischen Museum Kairo*, Mainz 1986.

⁵¹² Die Totenliteratur der alten Ägypter, Sitzungsber. d. Preuss. Akad. d. Wissensch., Berlin 1931, § 20.

Weitere Belege aus dem MR:

Der ursprüngliche Besitzer des *Ramesseumsfundes* (oder seine Zulieferer) scheint eine Vorliebe für retrograde Texte gehabt zu haben. Von den insgesamt 18 Papyri sind fünf retrograd⁵¹³: Berühmt ist der *Dramatische Ramesseumpapyrus*. Wenn dieser Text tatsächlich retrograd ist (vgl. dazu S. 214), dann bleiben die möglichen Schlußfolgerungen dennoch fraglich, da er bekanntlich leider der einzige Vertreter seiner Gattung ist. Außerdem noch (nach Gardiners Numerierung): Pap. Ramesseum E („Totenliturgie“)⁵¹⁴ ist sehr unsicher, der stark fragmentierte Text läßt kaum einmal den Zusammenhang zwischen zwei benachbarten Kolumnen sicher erkennen. In Pap. V (medizinischer Text)⁵¹⁵, sind die waagerechten Überschriften retrograd, die senkrechten Kolumnen des Haupttextes enthalten jeweils ein abgeschlossenes Rezept und lassen daher keine bestimmte Leserichtung erkennen⁵¹⁶. Bei dem Hymnus an Sobek in Pap. VI spielt die Schriftrichtung *vielleicht* auf den Inhalt an⁵¹⁷. Der magische Text auf Pap. VII ist bisher über Gardiners sparsame editio princeps hinaus nicht bearbeitet und bietet noch viele offene Probleme. Neben den CT und den Stücken aus dem Ramesseumsfund sind mir keine weiteren retrograden Texte aus dem MR bekannt.

c - Neues Reich

Hier ist zunächst, in der Tradition der Pyramiden- und Sargtexte, das Totenbuch zu nennen, für das die retrograde Schriftrichtung den Normalfall darstellt. Der Anteil der *prograden* Handschriften dürfte nur zwischen etwa zehn und zwanzig Prozent⁵¹⁸ liegen (eine genaue Untersuchung zu dieser Frage gibt es nicht). Während die Texte in Gräbern und Särgen auf Punkte des umgebenden Raumes orientiert sind, scheint diese Erklärung für das auf Papyrus geschriebene TB zunächst nicht möglich. Doch auch innerhalb einer solchen Komposition gibt es Orientierungsprinzipien. Ich nehme an, daß:

- der Verstorbene im Bild von links nach rechts (Osten nach Westen) von seinem Begräbnis - dem Spruch eins - weiter in die Unterwelt zu Osiris fortschreitet.
- der Leser (idealerweise der Abgebildete selbst) ihm in dieser Richtung folgt, der Text also von links nach rechts zu lesen ist.
- die Zeichen auf die Götter und Geister, denen der Verstorbene begegnet, ausgerichtet sind, denen sie respektvoll das Gesicht zuwenden müssen.

Diese Erklärung paßt jedenfalls gut zu den beobachteten Fakten, wenn sie auch sicher nicht die einzig mögliche ist.

Die Totenbücher stellen durch ihre massenhafte Verwendung und die idealen Erhaltungsbedingungen den Löwenanteil der Überlieferung. Dies ist vielleicht der Grund, warum viele Ägyptologen die retrograde Schriftrichtung als etwas Übliches und Natürliches empfinden und keine Bedenken haben, einen anderen Text als „retrograd“ zu erklären, ohne nach dem Motiv des Schreibers zu fragen.

⁵¹³ Für diesen Hinweis habe ich J. Quack zu danken.

⁵¹⁴ Gardiner in: JEA 41, S. 9ff.

⁵¹⁵ J. Barns, *Five Ramesseum Papyri*, Oxford 1956, S. 30ff.

⁵¹⁶ Die Zeichen dieses Textes zeigen nicht die typischen kursivhieroglyphischen Formen, sie sind eher schnell skizzierte „echte“ Hieroglyphen.

⁵¹⁷ Dies muß zwangsläufig spekulativ bleiben, aber man könnte sich die Absicht des „Autors“ etwa so vorstellen: Der Gott kommt aus dem Westen, wo er im Fayum die Glieder des Osiris gesammelt hat, und bringt diese nach Ägypten. Dann läßt er sich in der üblichen Reihenfolge von Süd nach Nord in den einzelnen Kultzentren (des Osiris) feiern, wobei sicher die Verteilung der Reliquien mitgedacht ist. Der Gott führt also, fast so wie König Unas in seiner Pyramide, einen Schwenk nach links aus. Der Text ist so eingerichtet, daß er ihn bei seinem Weg vom Fayum nach Ägypten (dem eigentlich charakteristischen und wichtigen Teil der Reise) auf seiner linken Seite beim Vorwärtsschreiten lesen kann. Nach dem Schwenk steht er dann frontal vor dem Text (sicher die einfachste Art, ihn zu lesen), und die Zeichen schauen in gewohnter Weise nach rechts.

⁵¹⁸ Wenn man die spätzeitlichen hieratisch geschriebenen Stücke nicht mitrechnet.

Im NR sind außer dem Totenbuch noch die (ursprünglich) königlichen *Jenseitsbücher* zu nennen, die häufig retrograd angeordnet sind. Auch diese Texte sind, wie die Totenliteratur, zum Nutzen des Verstorbenen im Grab angebracht⁵¹⁹. Auch hier hat der verstorbene König mit dem nächtlichen Sonnengott einen ganz deutlich als solchen erkennbaren *Weg* von Westen nach Osten zu gehen, und der Schluß liegt zumindest nahe, daß die retrograden Passagen darauf zurückzuführen sind, wenn auch die Menge und Diversität des Materials eine genauere Untersuchung an dieser Stelle unmöglich macht.

Nicht in den funerären Kontext im engeren Sinne gehört die Geschichte von der göttlichen Geburt der Hat-schepsut in Deir el-Bahari (obwohl sie immerhin im Totentempel aufgezeichnet ist) und der entsprechende Text Amenophis III. in Luxor. Beide enthalten längere retrograde Passagen. An diesen Texten wurde die retrograde Schreibung erstmals beobachtet und beschrieben. An sich sind sie aber kein sehr gutes Beispiel, denn sie stehen im Rahmen der für die Geburtszyklen typischen Textanordnung, die sich auch insgesamt außerhalb aller Regeln stellt. So findet man auch Boustrophedonschreibungen(!) und „retrograde“ Anordnung der *Bilder* innerhalb der Szene bei *progradem* Text⁵²⁰. Im Mammisi von Edfu steht das chronologisch erste Register *unter* dem zweiten⁵²¹! Die Texte im Mammisi von Philae (Junker und Winter) sind prograd.

Weitere Beispiele für retrograde Schreibungen findet man im NR in Privatgräbern, so im bekannten Grab des Rehmire (TT 100) oder dem vollständig retrograd beschrifteten Grab des Amenemhet (TT 82), offensichtlich unter dem Einfluß des Totenbuches und der Königsgräber. Solche Fälle sind jedoch, gemessen am Gesamtmaterial, sehr selten.

Die *Tempeltexte* mit ihren komplexen räumlichen Bezügen aufeinander, auf die Architektur und die Wege und Handlungen des Gottes(bildes) und der Priester wären für retrograde Schreibungen prädestiniert, doch erstaunlicherweise kommen sie gerade hier so gut wie nicht vor (abgesehen von den oben schon erwähnten Geburtszyklen). Eine interessante Ausnahme ist die *Chapelle rouge* der Hat-schepsut, die doch nur eine einzige Wegrichtung und, relativ zu den eigentlichen Tempeln, nur sehr überschaubare räumliche Bezüge aufweist.

Auch wenn die Gesamtschau der retrograden Texte in Ägypten durchaus noch Fragen offenläßt, muß man nach dem Stand der Dinge feststellen, daß sich für eine retrograde Komposition des DMT kein plausibles Motiv ergibt.

⁵¹⁹ Was auch immer dieser Nutzen sein mag. Jan Assmann vermutet eine Demonstration der Verfügung über „Herrschaftswissen“ zum Zweck der Legitimation (Theologie und Frömmigkeit, S. 81ff).

⁵²⁰ Vgl. H. Brunner, Die Geburt des Gottkönigs, in: ÄgAb 10, S. 76u und 8.

⁵²¹ Daumas, Les Mammisis, S. 287.

2 - Grundsätzliches zur Leserichtung des DMT

a - Die verschobenen Zeilenenden

Contra prograd:

In den Kol.n 5-10^{Alt 55-60} sowie 51¹³ ist jeweils eine Phrase am Kolumnenende „abgeschnitten“ und in der *rechten* Nachbarkolumne oben fortgesetzt. Dies weist klar auf eine Lesung von links nach rechts hin und war das Hauptargument für diese. Es war auch das Argument, daß Breasted ursprünglich bewogen hat, die retrograde Leserichtung vorzuschlagen.

Pro prograd:

(Ausführliche Erklärung auf S. 30ff, insb. 32)

Die verschobenen Zeilenenden lassen sich leicht erklären: Ein Kopist hat den Text *von links nach rechts* abgeschrieben (er war dies so gewohnt, da das Kopieren von *Totenbüchern* sicher zu den Hauptaufgaben im Lebenshaus gehörte), und zwar von einem Original mit längeren Kolumnen auf eine Kopie mit kürzeren Kolumnen, wobei er den Text jeweils umbrach. Im Original korrelierten die Kolumnen mit Sinnabschnitten des Textes (was bei dem aufwendigen Layout des DMT auch zu erwarten ist). Teilt man den Text nun an den Sinneinheiten⁵²², so kann man verfolgen, wie der „Textüberhang“ in jeder Kolumne immer größer wird, da ja der Überhang der jeweils letzten Kolumne sich sukzessive dazu addiert, und wie er dann wieder abnimmt, als der Kopist bemerkte, daß sein Platz am Ende nicht ausreichen würde, und absichtlich enger schrieb.

Contra:

Für die Lesung von rechts nach links muß also eine Textumstellung angenommen werden. Dies ist doch ein starkes Argument gegen diese These.

Pro:

Im Gegenteil. Hat man erst einmal erkannt, daß die Kolumnen - von den verschobenen Enden abgesehen - mit Sinneinheiten korrelieren, dann fällt sofort ins Auge, daß die Grenze dieser Sinneinheiten sich in einer klaren, abfallenden Linie über vier Kolumnen nach unten verschiebt und dann entsprechend wieder nach oben (vgl. Graphik auf S. 32). Es ist praktisch ausgeschlossen, daß eine solche Formation durch bloßen Zufall entsteht. Gerade diese Form beweist, daß der Abschreiber den Text verschoben haben *muß*.

Das hier beobachtete Problem ist ein Zeugnis des „automatischen Abschreibens“. Der Kopist hat sich nicht bemüht, den Text inhaltlich zu erfassen, sondern mechanisch Zeichen für Zeichen kopiert (ähnlich, wie eine geübte Schreibkraft heute in der Lage ist „ihre Finger schreiben zu lassen“ und dabei an etwas anderes zu denken⁵²³). Dieser Prozeß wird vom Unterbewußtsein gesteuert und war bei einem erfahrenen Schreiber sicher viel schneller als bewußtes Lesen und niederschreiben. Diese Praxis war in Ägypten verbreitet und hat immer wieder zu ähnlichen Fehlern geführt wie im DMT. Erwartungsgemäß findet man solche Fälle besonders häufig im Totenbuch, wie schon Edouard Naville betont hat. Auf S. 41-44 seines *Aegyptischen Totenbuchs* (Einleitung, Berlin 1886) gibt er ein Beispiel, bei dem die Kolumnenenden wie beim DMT verschoben sind - hier sind die Kol.n in der Kopie *länger*, so daß jedesmal ein deplaziertes Stück *dazu* kommt. Auch hier erkennt man leicht, wie der Kopist in der falschen Richtung abgeschrieben hat⁵²⁴. Naville schließt auf S. 44u: „Ganze Papyri sind auf diese Weise geschrieben, und wenn man sich die Mühe machen wollte ihren Text herzustellen, so würde man die Anordnung der Vorlage, nach der sie geschrieben sind, wiederfinden“. Das Gleiche läßt sich auch an *Amduatpapyri* beobachten. Ein schönes und eindeutiges Beispiel gibt Abdel-Aziz Fahmy Sadek, Contribution à l'étude de l'amdouat, S. 306. Auch der *Dramatische Ramesseumpap.* wurde gegen die Richtung abgeschrieben (Sethe S. 86).

⁵²² Die Einteilung ist sicher. Von den sechs betroffenen Kolumnen im Fließtext rechts sind drei der neu beginnenden Sinneinheiten vom äg. Autor selbst mit der Erzählpartikel *šw* eingeleitet worden, zwei sind so offensichtlich, daß auch Junker hier neue Abschnitte ansetzte (*grg.n.f hm.ω, m33jr.tj*), nur eine ist etwas unsicher, aber plausibel.

⁵²³ Ich möchte natürlich nicht unterstellen, daß dies in der Praxis häufig so gemacht wird. Eine professionelle Sekretärin versucht in der Regel, den Inhalt zu erfassen und ihren Chef auf eventuelle Fehler aufmerksam zu machen.

⁵²⁴ Das Original B wird man, gegen Naville, retrograd rekonstruieren müssen. Dann erübrigt sich auch seine unbefriedigende Theorie der rings an den Zimmerwänden aufgehängten Vorlagen (S. 45f).

b - Die Handlung des DMT

In der Logik des Handlungsverlaufs gibt es in der Lesung von links nach rechts einige Brüche. Auch die früheren Bearbeiter hatten damit Schwierigkeiten und haben dies auch deutlich gesagt (vgl. S. 34, 204). Dies zeigt sich nicht nur in der S. 204 besprochenen Gesamtstruktur, wo die narrativen Inkonsistenzen dazu zwangen, mehrere voneinander ganz unabhängige Texte statt einer homogenen Komposition anzunehmen, sondern auch im Detail an den folgenden Punkten:

In der retrograden Lesung erschafft Ptah die Welt durch Herz und Zunge - also offenbar durch ein performatives Schöpferwort. Dieser Schöpfungsmodus ist eher typisch für Amun⁵²⁵. Für Ptah ist er sonst nicht belegt und steht streng genommen auch in direktem Widerspruch zu seinem ureigensten Wesen als Herr des Handwerks. In prograder Lesung erschafft Ptah zunächst rein handwerklich die Kultbilder der Götter, dann für diese die Tempel (beides gehört zu seinen üblichen, oft belegten Ressorts⁵²⁶), und führt dies dann in natürlicher Weise weiter, indem er die Kulte einrichtet und die den Tempeln zugeordneten Städte und Gaue schafft.

Die *Schöpfungsgeschichte* im rechten Bereich ist ein fortlaufender Text. Innerhalb dieses Textes erscheint der Fortgang der Handlung ebenfalls an einigen Stellen inkohärent. Auch hier sind die Probleme schon den früheren Bearbeitern aufgefallen (vgl. S. 34, 204) und haben Junker dazu veranlaßt, den Text mit großem explanatorischem Aufwand in zwei ganz unabhängige „Urtexte“ zu zergliedern, die „Götterlehre von Ptah“ und die „Naturlehre von Herz und Zunge“, die rein mechanisch durchmischt sein sollen. Diese internen Probleme der Schöpfungsgeschichte sind naturgemäß subtiler als die „großen“ Unstimmigkeiten in der Gesamtkomposition.

In den Kol.n 6 und 7, also knapp rechts von der Mitte der Schöpfungsgeschichte, wird das Resümee der Schöpfungstaten des Ptah gezogen: „Und so war Ptah zufrieden, nachdem er alle Dinge und alle ‚Gottesworte‘ gemacht hatte... ..Da entstand die Benennung ‚Macher des Atum, Schöpfer der Götter‘ für Ptah“. Dies kann offensichtlich erst *nach* der Erschaffung aller Dinge, Gottesworte und Götter geschehen. Die Stellen in der linken Seite, die man auf den ersten Blick als „Schöpfungstaten“ lesen *könnte* (und dies erweist sich im Einzelfall meist als wenig plausibel), also: *ḥpr m ḥꜣtj/nꜣ m tjt jtm*, *ḥpr.n.ḥrw/dḥwtj jm.f*, *pr.n.šw tfn.t jm.f*, *šw mꜣ nꜥr.ω nb.ω*, beziehen sich ausschließlich auf *Götter*. Wenn überhaupt, dann hätte Ptah bis dahin noch kein Teil der Welt geschaffen, sondern sich nur mit einem götterweltlichen Bezugssystem umgeben. Die Menschen und Tiere in Kol. 11_{Alt54} werden *nicht* geschaffen, es wird nur etwas *über* sie gesagt (daß nämlich durch Ptah auch in ihnen Herz und Zunge machtvoll sind). Hierzu S. 35f, 76f.

Dagegen finden *rechts* von dem „Resümee“ umfangreiche „Schöpfungstaten“ statt:

Götter(bilder), Tempel, Städte, Gaue werden gegründet, gebaut, gemacht - also letztlich das ganze Land. Ptah erschafft die Welt in seiner traditionellen Rolle als *Handwerker*.

Nach dem Resümee werden in der Lesung von rechts nach links dann nur noch die segensreichen *Auswirkungen* von Ptahs Schöpfungswerk geschildert: Nahrungsversorgung, Tun-Ergehen-Gerechtigkeit, Arbeitsleben etc. (Vgl. S. 38, 68).

Und warum versammeln sich bei retrograder Lesung am Ende alle Götter bei Ptah in Memphis, nachdem sie doch gerade ihre eigenen Kultorte und Tempel erhalten haben und dort in ihren Kultbildern „eingewohnt“ sind?

Im Detail finden sich innerhalb der Schöpfungsgeschichte bei retrograder Lesung noch weitere logische Probleme. Sie werden unten an entsprechender Stelle im Einzelnen besprochen (S. 215ff).

Für die ägyptische Theologie stellen die Königsherrschaft des Horus als Erbe des Osiris (gegen Seth) und die Herrschaft von Horus und Seth als Landesgötter über Ober- und Unterägypten keinen Widerspruch dar, sondern können nur zusammen und sich ergänzend die erlebte Wirklichkeit erklären, die ebenfalls einen König, aber zwei Landeshälften hat. Dazu ausführlich: S. 137f, 276ff.

⁵²⁵ Vgl. Assmann, Sonnenhymnen..., Theben 1, S. 188f.

⁵²⁶ Vgl. S. 226, 243.

c - Der Dramatische Ramesseumpapyrus

Contra:

Der Dramatische Ramesseumpap. ist ein „verwandter Text“ und retrograd geschrieben.

Pro:

1. - Wie eng verwandt DRP und DMT sind, wäre zu fragen. Das DMT enthält einige Stellen mit formaler Götterrede (der sog. „dramatischen“ Form) und eine einzige „sakramentale Ausdeutung“ mit *hpr n ... pω*. Im DMT stehen diese Formen in einem narrativen Kontext und werden da angewandt, wo dieser Kontext es aus inhaltlichen Gründen nahelegt. Es handelt sich *nicht* um ein zur Aufführung bestimmtes Drama. Genau dies ist aber der Ramesseumpapyrus, und aus diesem Grund ist er durchgängig in Dialogen (formaler Götterrede) und sakramentalen Ausdeutungen geschrieben; dazu kommen noch Szenenanweisungen, die es im DMT natürlich nicht gibt. Auch stammen beide Texte aus ganz verschiedenen Epochen - jedenfalls hat bisher niemand versucht, das DMT ins MR zu datieren.

2. - Das Nutbuch im Osireion Sethos' I. (vgl. S. 192) enthält ebenfalls formale Götterreden und sakramentale Ausdeutungen mit *hpr n ... pω*, es ist also mindestens so verwandt mit dem DMT wie der Dramatische Ramesseumpap. - Tatsächlich ist die Verwandtschaft deutlich enger, denn auch das Nutbuch ist ein narrativer Text mit in die Handlung eingebetteten Götterreden. Darüber hinaus weist es weitere sprachliche Gemeinsamkeiten mit dem DMT auf, wie z. B. die „Erzählpartikel“ *św*. Auch liegt es zeitlich viel näher (wenn wir für das DMT eine späte Datierung annehmen). Das Nutbuch ist *nicht* retrograd.

3. - Der Dramatische Ramesseumpapyrus wurde von Sethe vor allem deshalb retrograd gelesen, weil er von der (vermeintlichen) Analogie zum damals bereits berühmten DMT ausging. Wie stichhaltig dies ist, wäre noch einmal zu prüfen. Daß die Szenenfolge nicht zwingend von links nach rechts verlaufen muß, konnte bekanntlich schon H. Altenmüller 1967⁵²⁷ zeigen. Der Grundplan der einzelnen Szenen bedingt ebenfalls nicht unbedingt die retrograde Lesung:

Sakramentale Ausdeutung:	Dialoge:
<i>hprn</i>	A - B
⟨Ritus⟩	<i>gd-mdw</i>
	XX
XX - <i>pω</i>	⟨Szenen- anweisung⟩
←—————→	

Man erwartet doch zunächst, daß erst die Handlung selbst beschrieben (Dialog) und *dann* die Erklärung dazu geliefert wird (sakramentale Ausdeutung). Dies ist die natürliche Reihenfolge, die man auch in anderen „kommentierten“ Texten findet (das bekannteste Beispiel dürften die „Glossen“ in TB 17 sein). Auch die Form *hpr n* - „Es ist geschehen, daß...“ nimmt eher auf einen gerade zuvor beschriebenen Vorgang Bezug, als auf einen erst danach folgenden.

Ich will damit nicht sagen, daß der Dramatische Ramesseumpapyrus prograd zu lesen sei (ein deutlicher, aber oft übersehener, Hinweis *für* die retrograde Lesung ist etwa die rechtsläufige Aufrollung des Papyrus), sondern nur, daß diese Frage neu gestellt werden sollte.

⁵²⁷ In: JEOL 19, S. 421ff. Dagegen jetzt J. Quack, Zur Lesung und Deutung des Dramatischen Ramesseumpapyrus, in: ZÄS 133, S. 72ff. Quack kritisiert hauptsächlich die Parallelisierung mit dem Sedfestritual und das Problem, daß Altenmüllers „Kapitel“ sehr unterschiedliche Längen haben. Beide Einwände sind berechtigt, können aber nicht eigentlich Altenmüllers Grundthese widerlegen. Vor allem aber postuliert Quack eine originale Verankerung des Rituals im Mythos (in kohärenter Handlungsfolge), somit sollte die auch Leserichtung an dieser geprüft werden, was Quack aber nur für die von ihm bevorzugte durchgehend retrograde Lesung (nach Sethe) durchführt.

3 - Die einzelnen Stellen im DMT

Zeile B

Contra: Der Auffindungsbericht in Zeile B ist (allerdings prograd) von links nach rechts geschrieben, und daher wohl auch der Haupttext.

Pro: Zeile B ist eine „Überschrift“, die die Taten des Königs für den Gott beschreibt. Der Haupttext ist der vom König dem Gott gewidmete Text und bezieht sich inhaltlich ganz auf die Götterwelt. Ein solcher Aufbau findet sich kanonisch in allen Tempelszenen, wo der König Göttern gegenübertritt, auch in den verwandten Fällen, wo er dem Gott einen Text widmet (d. h. in der Regel einen Hymnus rezitiert)⁵²⁸. In solchen Kompositionen ist es die Regel, daß der „königliche“ und der „göttliche“ Text gegenläufig geschrieben sind, alles andere wäre sehr ungewöhnlich. Die Richtung der Zeile B von links nach rechts spricht also *für* die Lesung des Haupttextes in der Gegenrichtung - wie ja auch die Hieroglyphen andersherum orientiert sind.
(vgl. S. 19)

Kol. 1

Contra: Kol. 1 beginnt mit einem pronominalen *śdm.f* (*hnm.f m śtp-sʒ*). Das ist unwahrscheinlich, da das Pronomen *f* ein Bezugswort braucht.

Pro:

1. - Das gleiche Problem besteht in Kol. 62, die in retrograder Lesung den Anfang bilden würde. Dort steht die Copula *pw* ohne Bezug.
2. - Das *f* in Kol. 1 läßt sich auf Ptah-Tatenen am Ende von Zeile B beziehen.
3. - Es gibt Fälle von religiösen Texten (Hymnen), die ebenfalls mit einem pronominalen *śdm.f* beginnen, Beispiele sind auf S. 21 gesammelt.
(vgl. S. 20ff)

Pro: Wenn Kol. 1 das Textende wäre, dann würde, nachdem in Kol. 1 oben gerade vom Osirismythos zu Ptah von Memphis (dem Hauptgott des Textes) übergeleitet wurde, plötzlich und grundlos wieder zu Osiris und Horus zurückgesprungen, statt mit einem Lob auf Ptah zu schließen. Von rechts nach links wird hier einfach die folgende Osirisgeschichte eingeleitet - als weiterer Beleg für die Bedeutung von Memphis (als Grab des Osiris), und *nach* der Anrufung des Ptah.
(vgl. S. 20)

Kol. 2

Pro: Das *phr.śn r-tp tr* - „sie umringten (schützend) zur rechten Zeit“ ist der logische direkte Anschluß an die „Götter vor und hinter Osiris“ in Kol. 1 unten, d. h. Isis und Nephtys mit ihrem Gefolge. (vgl. S. 24f)

Contra: Das Objekt fehlt!

Pro: Nur nach unserem Empfinden. *phr* kann intransitiv im Sinne von „schützend umgeben“ gebraucht werden. (vgl. S. 24u)

Contra: Was spricht gegen die übliche Übersetzung „sie wandten den Kopf zur rechten Zeit“, d. h. Isis und Nephtys bemerken den treibenden Osiris und ziehen ihn dann heraus?

Pro: Das Herausziehen wird erst in Kol. 3 beschrieben. Dieses logische Problem machte schon Sethe und Junker zu schaffen. (vgl. S. 24)

Contra: Unten in Kol. 2 steigt Osiris auf dem Weg der Sonne aus der Unterwelt zum Himmel auf. Daran läßt sich Kol. 1 anschließen: Osiris erscheint unter den Göttern von Memphis.

Pro: Warum sollte der wiederauferstandene Osiris ausgerechnet im „Hofstaat“ (*śtp-sʒ*) des Ptah auftauchen? Vor allem wird er in Kol. 1 schon *begraben*. Erst danach befindet er sich in der Unterwelt und kann gegebenenfalls wiederaufsteigen.

⁵²⁸ Z. B. in Hibis (N. Davies, The Temple of Hibis III, New York 1953, T. 27, T. 30.

Kol. 3

Contra: Hier wird Osiris aus dem Wasser gezogen. Erst danach kann er begraben werden (und zum Himmel aufsteigen).

Pro: Die Kol. wird mit *n wnt* eingeleitet und damit deutlich als Begründung mit Bezug auf die Vergangenheit gekennzeichnet: „weil nämlich folgendes vorher passiert war...“. Dies hat auch seinen Sinn: Nicht Osiris ist der Gegenstand des Textes, sondern Ptah und Memphis. Es wird betont, daß Osiris *in Memphis* begraben wurde. Dann folgt ein Kommentar, der erklärt, wie es dazu gekommen ist.
(vgl. S. 28)

Kol. 4 - 12

Pro: Im fortlaufenden Text der „Schöpfungsgeschichte“ werden die Kol.n von rechts nach links immer gedrängter und voller, die Schrift enger. Dies hat nichts mit den bemüht engen Schreibungen des Kopisten zu tun, mit denen er ab Kol. 5 versucht, seinen Verlust wieder aufzuholen (vgl. S. 33). Dabei hat er einzelne Gruppen auf ungewöhnliche Weise „zusammengeschoben“. Die zunehmende Enge von rechts nach links zeigt sich in einer allgemein höheren Zeichendichte und gedrängten Schreibung (unter Beibehaltung der normalen Orthographie).

Eine solche „Verengung“ beobachtet man gewöhnlich gegen *Ende* eines Textes. Sie kann also nicht beim Schreiben von links nach rechts zustande gekommen sein (gleichviel, ob dies die „richtige“ oder „falsche“ Richtung war), sondern muß vom Original übernommen sein - und dieses wurde demnach wahrscheinlich von rechts nach links geschrieben.

Kol. 4

Pro: Die sonst unerklärliche Lücke⁵²⁹ gegen Ende von Kol. 4 könnte durch den gleichen fahrlässigen Kopiervorgang entstanden sein wie die „verschobenen Kolumnenenden“.
(vgl. S. 42)

Kol. 5

Pro: *grg.n.f hm.w.sn* - In retrograder Leserichtung werden die Götter auf ihren Schreinen inthronisiert (Kol. 6 unten), und *dann* werden die Schreine gegründet?
In prograder Richtung werden die Schreine gegründet, die Götterbilder gebildet etc., dann können die Götter in ihre Schreine gesetzt werden.
(vgl. S. 43)

Kol. 6

Pro: „Und so war Ptah zufrieden, nachdem er alle Dinge und heiligen Worte gemacht hatte“ bezieht sich auf die Kultgegenstände, die Götterbilder und Schreine, die er *rechts* davon hergestellt hat. Die „Gottesworte“ lassen sich dann zwanglos als die Ritualtexte und Anweisungen verstehen. Warum ich einen Bezug auf den Text weiter *links* für unwahrscheinlich halte, beschreibe ich ausführlich auf S.n 35f, 45f, und 213.

Das folgende *mś.n.f ntr.w* - „er hatte die Götter ‚geboren‘ ” ist der normale Ausdruck für die Herstellung von Kultbildern.

Contra: Erst die Kultbilder, dann die Tempel?

Pro: Es ist eine geläufige Vorstellung, daß der Tempel *für* das (schon vorhandene Kultbild) gebaut wird.
(vgl. S. 49ff)

⁵²⁹ Es fehlt kein Text, und auch sonst hat der Kopist Lücken im Original, wenn sie denn vorhanden waren, offenbar ergänzt.

Kol. 7

Pro: Das Suffixpronomen *f* in *hft wd.f* hat, von links nach rechts gelesen, keinen Bezug (Sethe⁵³⁰ hat es daher „weg-emendiert“). Von rechts nach links bezieht es sich auf Ptah in Kol. 6.

Pro: Ptah erhält seinen Ehrennamen „Macher des Alls, Schöpfer der Götter“. Dies bezieht sich auf die Kultbilder (*mś ntr.w*), die Städte und Gaue, die Ptah *rechts* davon geschaffen hat. Warum ich einen Bezug auf den Text weiter *links* für unwahrscheinlich halte, beschreibe ich ausführlich auf S.n 35f, 45f, und 213.

Kol. 8 - 9

Pro: Die Aufzählung der Körperteile „das Tun der Arme, das Gehen der Beine, die Regung aller Gliedmaßen, das Sehen der Augen, das Hören der Ohren, das Luftatmen der Nase“ beginnt in Kol. 8 unten und wird in Kol. 9 oben weitergeführt. Hier zeigt der Kolumnenanschluß eindeutig die Schreibung von rechts nach links.
(vgl. S. 67f)

Contra: Die Sinnesorgane sind von den anderen Körperteilen zu trennen.

Pro: Dies ist in der Tat die einzige Möglichkeit, die Stelle überhaupt retrograd zu lesen, und so haben es die früheren Bearbeiter auch gemacht. Doch es handelt sich um eine klare Notlösung. Selbstverständlich gehören die Sinnesorgane zu den Körperteilen und sind vom „Funktionieren aller Glieder“ nicht ausgeschlossen. Im Übrigen ist die Nase hier nicht als Sinnesorgan aufgefaßt: *śśn tʒw* - „Luft atmen (=leben)“ ≠ „riechen“.
(vgl. S. 68).

Kol. 9

Pro: *św mś ntr.w* - „so wurden die Götter geboren“ bezieht sich wahrscheinlich auf die Herstellung der Kultbilder in Kol. 5, jedenfalls weist der Ausdruck *mś ntr.w* darauf hin.

Kol. 12

Pro: Das *hpr m hʒtj* / *hpr m nś* in Kol. 12 oben steht in retrograder Leserichtung am Anfang eines Textblocks (der „Schöpfungsgeschichte“, d. h. nach der Liste der Erscheinungsformen). Es muß also auch einen Satzanfang bilden. Dies ist aber grammatisch nicht möglich, es fehlt das Subjekt. Die Übersetzung „Es entstand (etwas) aus Herz und Zunge“ funktioniert so nicht, das „etwas“ müßte ausgedrückt sein. Dagegen ist *hpr m hʒtj...* von rechts nach links gelesen einfach adjektivisches Partizip zu *h.t nb.t mrr.t.f* in Kol. 11 unten: „Beim Anordnen von jeder Sache, die er will, die im Herzen und in der Zunge entsteht“.
(vgl. S. 78)

Contra: Man könnte *hpr m hʒtj...* als Partizip auf die Götter in Zeile 13_{XAI46} beziehen.

Pro: Aber sie stehen nicht im selben Satz. Zwar kann auch im Ägyptischen eine Adjetivalphrase durch andere Satzglieder vom Bezugswort getrennt werden, doch Zeile 13_x ist eindeutig die „Überschrift“ zur Tabelle Kol. 13-16, und diese Tabelle steht (in retrograder Richtung) zwischen Zeile 13_x und Kol. 12. Ein Bezugswort in einem anderen Satz, der noch dazu ein ganzes Stück entfernt steht, ist grammatisch unmöglich. Natürlich könnte man sich auf diese Götter zurück beziehen, doch dann müßten sie in der Syntax des aktuellen Satzes durch ein Pronomen ersetzt werden: *hpr.śn m hʒtj...*

Pro: Der freie Raum am Ende von Kol. 12 kann nur bei Schreibung von rechts nach links entstanden sein.

⁵³⁰ Sethe, S. 66.

Zeile 13x

Pro: Für die horizontale „Überschrift“ zur Tabelle der Formen des Ptah scheint die Lesung „Ptah in Gestalt der (folgenden) Götter“ passender zu sein als „Die Götter, die aus Ptah entstehen“, und zwar aus inhaltlichen Gründen: Es handelt sich nicht um eigenständige Gottheiten, die einmal aus Ptah entstanden sind (wie z. B. die Urgötter), sondern um *Formen* des Ptah (Ptah-Nun, Ptah-*ωr*, Ptah auf dem großen Thron). (vgl. S. 86)

Kol. 13

Pro: „Ptah-*ωr*, Herz und Zunge aller Dinge“ steht in prograder Leserichtung am Anfang der Tabelle und wäre eine passende Überleitung von der Welteinrichtung mit Herz und Zunge (rechts) zur Namensliste. In retrograder Richtung steht dieser Name mitten in der Liste (an vierter Stelle) und hat keine Verbindung mit der „Schöpfungsgeschichte“. (vgl. S. 94)

Die Kol.n 17 - 42, der zerstörte Mittelteil, weisen keine (erhaltenen) Stellen mehr auf, die auf die eine oder die andere Leserichtung schließen lassen. Als ganzes ist er (oder wenigstens der größere Teil) wohl als der erste Prozeß zwischen Horus und Seth zu lesen, den man *vor* der Krönung des Horus (links davon) erwartet.

Kol. 43

Contra: Breasted möchte das  unten in Kol. 43 an *hω.t-jtjj* oben in Kol. 42 anschließen, parallel zu Kol. 1.

Pro: Dies ist aber kein zwingender Schluß (vgl. S. 115). *m* ist eines der häufigsten Zeichen, und der kaum noch erkennbare waagerechte Strich über dem *m* kann zu allen erdenklichen Zeichen gehört haben, *t?* ist nur eine Möglichkeit von vielen. Und *t?* *m* kann auch unten in der zerstörten Kol. 41 gestanden haben, wenn man hier überhaupt eine genaue Parallele annehmen möchte (die Erzählung vom ertrunkenen Osiris ist in Kol. 43 - 45 gegenüber Kol. 3 auf jeden Fall umgestellt (vgl. S. 113f).

Die Kol.n 44 - 51 waren im „Urtext“ wahrscheinlich anders angeordnet: nicht in zwei Blöcken von sechs Halbkolumnen untereinander, sondern in zwei Blöcken zu je drei ganzen Kolumnen nebeneinander. Darauf weist eine ganze Reihe von Anhaltspunkten hin. *Dies gilt für beide Leserichtungen.* Ich arbeite mit den rekonstruierten „Urkolumnen“, auf die ich hier aber keine Argumentation stützen möchte. Sie lassen sich von rechts nach links jedenfalls sehr gut lesen. (vgl. S. 110ff, 118ff)

Kol. 53 - 54

Pro: Horus muß vor Seth kommen, also erst Kol. 53, dann Kol. 54. Die umgekehrte Anordnung ist undenkbar (selbst wenn Oberägypten, wo die Götter nicht dabei stehen, in der Regel vor Unterägypten genannt wird).

Contra: Breasted weist auf Seth - Horus in Kol. 56^{Alt8} hin und führt dies sogar als Indiz für die retrograde Leserichtung in Kol. 53 - 54 an.

Pro: Sonst ist im DMT die kanonische Reihenfolge Horus - Seth überall eingehalten (Kol. 49c, 29b - 34b, 55). In Kol. 52, die direkt zu 53/54 gehört, sind sogar im Mittelteil Unterägypten, dann Oberägypten genannt (NB! *innerhalb* einer Kolumne ist die Schreibung immer *prograd*). Seth und Horus in Kol. 56 sind eine Ausnahme und wahrscheinlich auf einen Fehler zurückzuführen. Die Doppelung in Kol. 55 und das Fehlen des Ortes für Horus in Kol. 56 lassen eindeutig darauf schließen, daß der Text hier in irgendeiner Form fehlerhaft umgestellt wurde (auch wenn mein Rekonstruktionsversuch falsch wäre, bleibt die Tatsache bestehen, daß hier eine verderbte Textanordnung vorliegt). (vgl. dazu S. 144 - 154)

Kol. 54 - 55

Pro: Der Anfang von Kol. 55 knüpft klar an das Ende von Kol. 54 an:

<i>twt psš hrw n psš štš</i>	(So) war der Teil des Horus gleich dem Teil des Seth
<i>m psš.t t3.wj</i>	bei der Einteilung der beiden Länder.

Kol. 55

Contra: Der Freiraum am Ende von Kol. 55 zeigt, daß dies das Ende eines Abschnitts ist.

Pro: Die Kol. ist deutlich umgestellt, der Freiraum ist sekundär (vgl. S. 144f).

Kol. 56

Pro: In dem Passus

hwj.n.f šnj.t.śn Er verhinderte ihren Streit

steht in der retrograden Lesung das Pronomen *f* ohne Bezug. Es muß sich um Geb als Richter handeln, der jedoch links davon noch gar nicht genannt wurde (wohl aber mehrmals rechts).

Kol. 57

Pro: Das gleiche gilt für das *f* in *j^cb.n.f psđ.t*.

Warum in den Kol.n 57 - 61 oben und unten kein Text zu ergänzen ist, erläutere ich S.157f.

Solange nicht neue Fakten ans Licht oder neue Gesichtspunkte ins Gespräch kommen, muß demnach die retrograde Lesung als äußerst unwahrscheinlich angesehen werden.

Die *prograde* Lesung erklärt den vorliegenden Text einfacher und ergibt einen geschlosseneren, sinnvolleren Inhalt.

3 - Die Theologie des Ptah im DMT

wie sie sich in der Leserichtung von rechts nach links darstellt

Vorbemerkung

Der Begriff „Theologie“ wird hier gebraucht, wie in der Ägyptologie allgemein üblich: für ein bestimmtes religiöses Weltmodell, so wie man etwa auch von der heliopolitanischen oder hermopolitanischen „Theologie“ spricht, und wie Sethe und Junge auch die „memphitische Theologie“ auffassen.

Streng genommen ist dieser Gebrauch nicht ganz korrekt. „Theologie“ bezeichnet per definitionem keine religiösen Inhalte, sondern eine Form des metatextuellen Diskurses *über* diese Inhalte. In diesem Sinne ist das DMT eines der wenigen Zeugnisse der *expliziten Theologie*⁵³¹ in Ägypten außerhalb der Hymnik. Und man darf wohl annehmen, daß Erman seinen Titel „Ein Denkmal memphitischer Theologie“ noch in diesem Sinne meinte: Der Text stellt ein Zeugnis („Denkmal“) theologischer Arbeit dar. Später wurde dies aber nicht mehr verstanden.

Dies sei hier nur kurz angemerkt. Im Folgenden verwende ich der Einfachheit halber den Begriff „Theologie“ im erwähnten, gut eingebürgerten Sinn für die religiösen *Inhalte*.

Das DMT erzählt eine „Göttergeschichte“. Der Inhalt ist *sinnstiftend*, er erklärt das Dasein und So-Sein der Welt als gottgewollte Ordnung. Er ist *kultisch* relevant, d. h. die gleiche Geschichte wird in religiösen Gebrauchstexten (Hymnen, Jenseitsliteratur, Tagewählerei etc.) in Form von „Anspielungen“ verwertet⁵³². Die Form des DMT ist narrativ, d. h. die Motive werden in einen Handlungszusammenhang eingebettet und in chronologischer und kausaler Folge wiedergegeben. Es handelt sich somit um einen *Mythos*, auch im Sinne der „engen“ Begriffsbestimmung nach Jan Assmann⁵³³.

Ich möchte hier eher von einem „Theologischen Traktat“ als von einem „Mythos“ sprechen, denn der Text ist sehr abstrakt komponiert, wie mir scheint weniger zum „Erzählen“ oder erbaulichen Lesen gedacht, als zum Festhalten von Gedanken und Informationen. Dennoch ist sein *Inhalt* mythisch, die Geschichten und Motive, die er behandelt, sind eine Form der Mythologie. In diesem Sinne werde ich die Wörter „Mythologie“ und „mythisch“ im Folgenden benutzen.

Ich bin mir durchaus bewußt, daß diese kurze Klassifizierung die komplexe Problematik des ägyptologischen Mythenbegriffs weitgehend unberücksichtigt läßt. Im Kapitel *Das Mythen-Problem* (S. 310) werde ich noch einmal darauf eingehen.

Im Folgenden soll versucht werden, die Theologie des Ptah, wie sie sich im DMT bei der Lesung von rechts nach links darstellt, herauszuarbeiten. Es ergibt sich ein in sich logisches und plausibles Konzept. Dies allein genügt freilich nicht, vielmehr muß sich dieses Konzept in den Kontext der ägyptischen Religionsgeschichte fügen lassen und aus der Kenntnis dieser Zusammenhänge beurteilt werden. Es ist zu fragen, wie die DMT-Theologie sich zur „kanonischen“ Rolle des Ptah, zur allgemeinen Überlieferung des Streits zwischen Horus und Seth, zur sonst belegten Einrichtung der Tempel, Kulte etc. verhält.

⁵³¹ Vgl. Jan Assmann, *Ägypten - Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart 1984, S. 21ff.

⁵³² Tagewählkalender (vgl. S. 249, 314), Buch vom Sieg über Seth (S. 129), Pap. Berlin 13603 (S. 294ff).

⁵³³ Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten, in: GM 25, 1977.

Überblick

Betrachten wir die „Geschichte“, die das DMT (bei Lesung r → l) erzählt, noch einmal im Detail:

Einleitung	Ptah, der die Götter in sich vereint, der Herr von Memphis. - In Memphis ist ja auch Osiris begraben. Das kam so:
Auffindung u. Begräbnis des Osiris in Memphis	Osiris trieb im Wasser. Horus, Isis und Nephtys fischten ihn heraus. Er wurde in Memphis begraben, ging dann in die (9. Stunde der) Unterwelt ein, und befindet sich auf dem Weg zu Re. Alle Götter versammeln sich für ihn, friedlich vereint in Memphis, um am Begräbnis teilzunehmen (sie halten die <i>Stundenwachen?</i>). Die Götter haben ihre Kas noch „ <i>bei sich</i> “, wie ausdrücklich und gewiß mit Absicht betont wird (<i>nṯr.ω nb.ω k3.ω.śn jś</i>). Für diese Kas macht Ptah die Kultbilder zur Einwohnung und richtet die Tempel und Kulte zu ihrer Versorgung ein.
Einrichtung der Kulte	
Kultordnung als Weltordnung	Durch Kulttopographie u. -ordnung wird die menschliche Lebenswelt konstituiert: Städte und Gaue, gerechte Vergeltung guter und böser Taten, Berufe und letztlich alle Lebensäußerungen. Atum und Neunheit werden als Kultempfänger „gemacht“.
Litanei	Auf diese Großtat des Ptah folgt zu seinen Ehren die Anrufung aller seiner <i>ḥpr.ω</i> .
Erster Prozeß	Eine weitere Folge des Osiristodes ist die Nachfolgefrage, die nun behandelt wird. Ob dies direkt im Anschluß an die Ordnung der Menschenwelt geschieht oder schon gleichzeitig parallel dazu, wird nicht gesagt und ist auch unerheblich. Sowohl der Kontext als auch die erhaltenen Fragmente sprechen dafür, daß in der weitgehend zerstörten Mitte des Denkmals, der erste Gerichtsstreit zwischen Horus u. Seth stattfindet, d. h. der aus Pap. Chester Beatty I etc. bekannte Prozeß. Gerichtsort wäre demnach Heliopolis. Den Vorsitz führt dort Re-Harachte, im DMT ist Geb ausführender Richter. Gegenstand der Verhandlung ist das Osiriserbe, d. h. das Königsamt. Im Verlauf des Prozesses wird der Tathergang rekapituliert (Kol. 41ff). Dann wird das Urteil zugunsten des Horus proklamiert und er feierlich als König eingesetzt.
Zweiter Prozeß	Der <i>zweite Prozeß</i> ist weniger bekannt als der erste, aber mehrfach belegt und ohne Zweifel ebenso Teil des Mythenkreises um Horus und Seth. Er findet (nach dem Tagew) zwei Tage nach dem ersten statt. Gerichtsort ist diesmal Memphis als <i>Waage beider Länder</i> , den Vorsitz führt wohl Ptah, doch auch hier tritt wieder Geb als aktiver Richter auf. Gegenstand der Verhandlung sind die beiden Landeshälften. Horus erhält Unterägypten, Seth Oberägypten. Geb verkündet die neue Ordnung vor der Neunheit.
Schluß	Die Protagonisten ⁵³⁴ werden noch einmal ehrend herausgestellt (Bildbeischriften?).

Was sind also die theologischen Inhalte DMT und durch welche Besonderheiten zeichnen sie sich im Rahmen der ägyptischen Religionsgeschichte aus?

Ptah richtet die ägyptische Lebenswelt ein, wie sie in geschichtlicher Zeit real erfahrbar war (oder sein sollte). Die Götter erhalten ihre Kulte und Zuwendungen, die Menschen ihre Lebensgrundlage in Form von Arbeit und Gesetz. Er erschafft das Land Ägypten, nicht als bloß geologisch vorhandene *Landschaft*, sondern als *Land*, als Kulturgeographie aus Städten und Gauen. Die Welt wird als *Kulttopographie* „geschaffen“, die menschliche Lebenswelt durch die *Kultordnung* eingerichtet. Dieser interessante und bisher kaum beachtete „Schöpfungsmodus“ wird auf den Seiten 250 ff und 258 ff untersucht. Thema ist also im engeren Sinn die Einrichtung von Kult und Gesetz. Wie fügt sich Ptahs Werk hier in den Kontext der ägyptischen Überlieferung? Inwieweit und in welcher Form die Frage nach dem Ursprung der (Kult-)Gesetze sonst theatisiert wird, untersuche ich S. 235 ff.

⁵³⁴ Atum ist im DMT kein Handlungsträger, als ranghöchster auftretender Gott aber im „ägyptischen Sinn“ Hauptperson.

Ptah tut dies aufgrund seines ureigensten Wesens als *Handwerkergott*. Als solcher ist er zuständig für die Herstellung der *Kultbilder* und den Bau der Tempel, aus diesen materiellen Grundlagen erwachsen Kulttexte, Kultgesetz und Kulttopographie. Das „Schöpfungswerk“ des Ptah beruht in dieser Lesung viel stärker als in den Interpretationen der älteren Bearbeiter auf seiner Funktion als Handwerker. Dies kann man als positives Zeichen werten - unter der Voraussetzung, daß diese Rolle tatsächlich grundlegender ist also die anderen mit Ptah assoziierten Eigenheiten. Daher sei hier eine Untersuchung der Quellen zu *Ptah als Handwerker* der weiteren Auswertung vorausgeschickt (S. 226 ff).

Diese Welteinrichtung des Ptah ist keine „Urschöpfung“. In irgendeiner Form besteht die Welt schon vorher. Die Götter treten schon zu Beginn auf, und auch die Menschen scheinen bereits vorhanden zu sein. Gegenüber der Urschöpfung, die man zu einem früheren Zeitpunkt voraussetzen muß, handelt es sich hier um eine „zweite Phase“, bei der die Welt von einem (noch näher zu bestimmenden) „Urzustand“ in ihre historisch erfahrbare Form übergeht. Nicht das *Dasein*, sondern das *So-Sein* der Welt wird erklärt (so wie etwa auch im *Buch von der Himmelskuh*). Diese *periode de passage* ist für die Schöpfungsvorstellungen (in Ägypten, aber auch sonst) offenbar ein wichtiges Motiv, das sich auch in anderen Quellen nachweisen läßt, und das bisher kaum untersucht wurde. Ein Überblick wird S. 281ff versucht.

Gleichzeitig - also im Zuge dieses Umbruchs - erfahren die Götter einen (offensichtlich vorher nicht vorhandenen) Mangel, der es notwendig macht, mit ihren Kas zu Ptah zu kommen, um von ihm Kultbilder für deren „Einwohnung“ zu erhalten (die Kultbilder werden als die „Kas“ der Götter angesprochen).

Die *Kultbilder als Kas der Götter* bieten einen interessanten Einblick in die göttliche Variante der ägyptischen religiösen „Anthropologie“ (dazu S. 246ff). Zudem wirft diese plötzliche Notwendigkeit von Kultbildern Licht auf die Natur der Ereignisse in der *zweiten Phase der Schöpfung*, die offenbar als krisenhafte Umbruchszeit gedacht wird (S. 281).

Diese „zweite Phase“ der Schöpfung durch Ptah ist nicht einfach ein memphitischer Sonderweg, der die Handwerkstätigkeit des Ptah zur Welteinrichtung überhöht, sondern ist eingefügt in eine „memphitische Auslegung“ der helipolitanischen Osirisgeschichte. Sie findet zu einem bestimmten Zeitpunkt der „mythischen Chronologie“ statt, nämlich direkt nach Tod und Begräbnis des Osiris (und vor oder gleichzeitig mit dem Prozeß zwischen Horus und Seth), und steht mit diesen Ereignissen in kausalem Handlungszusammenhang.

Die „zweite Phase“ wird hier als eine Übergangszeit geschildert, in der die Ereignisse verschiedener Mythenkreise kulminieren. Dabei werden diese Ereignisse synoptisch zusammengestellt und narrativ zu *einer* Handlung verbunden. Diese Übergangszeit muß nicht nur als solche mit den ihr eigenen mythologischen Inhalten untersucht werden, sondern auch als ein Zeugnis spätägyptischer Bemühungen, die Mythologie (ganz im Sinne der griechischen Mythographie) als „Geschichte“ zu verstehen und zu einer kohärenten Handlungsfolge zu harmonisieren. Dieser Ansatz zeigt sich auch in anderen Quellen, selten zwar, aber erkennbar. Das *DMT als Mythos* wird S. 299ff in seinen geistesgeschichtlichen Kontext gestellt. Auf das Phänomen der miteinander kombinierten Mythenkreise, in dem ich persönlich die wesentlichste Erkenntnis dieser Untersuchung sehe, gehe ich unter dem Titel *der große Mythos* (S. 314) näher ein.

Eines der Ereignisse des Horus/Seth-Mythos, die der Autor/Redaktor des DMT etwa gleichzeitig mit der Welteinrichtung durch Ptah bzw. der „zweiten Phase der Schöpfung“ ansetzt ist der *zweite Prozeß*, bei dem es um die Aufteilung der Landeshälften geht: nachdem Horus als Erbe des Osiris bestimmt und zum König gekrönt wurde, erhält Seth das Patronat über Oberägypten, während Horus selbst Unterägypten zugewiesen wird. Warum wird ausgerechnet dieses sonst sehr selten belegte (z. B. Tagew.) Motiv im DMT aufgegriffen? Ganz einfach: der zweite Prozeß findet vor Ptah in Memphis statt und macht Memphis zur „Waage beider Länder“. Dieses bisher kaum untersuchte Motiv wird S. 276ff und 280ff behandelt.

Man könnte auch kurz sagen: **Die mythischen Motive** („Mytheme“) im DMT sind

1 - Ptah als Gott des Handwerks schafft die Kultbilder	} „Schöpfung“	} 9. Die zweite Phase der Schöpfung
2 - Die Einrichtung der Kulte		
3 - Die Kultbilder als Kas der Götter		
4 - Die „Schöpfung“ der Welt als Kulttopographie		
5 - Die Kultordnung als Weltordnung		
6 - Memphis als Begräbnisort des Osiris	} Auslegung der heliopolitanischen Lehre	
7 - Die Aufteilung des Landes		
8 - Die zwei Prozesse		

Differenzen

Viele Einzelaussagen sind von der Leserichtung unabhängig, aber in einigen Punkten unterscheiden sich die Inhalte der alten und der neuen Lesung wesentlich:

Urschöpfung

Die früheren Bearbeiter gingen davon aus, daß Ptah in der rechten Hälfte des DMT die Welt (ex nihilo) erschafft: Götter, Lebewesen, und zuletzt die Kulte. Eine chronologische Abfolge der Abschnitte wird damit freilich unmöglich (die Weltschöpfung käme *nach* dem Prozeß von Horus und Seth), und wurde auch nicht vorausgesetzt (daher die Teilung in verschiedene „Lehren“). Das DMT wurde als Zeugnis eines bestimmten Modus der Urschöpfung gesehen, und als ein weiterer Beleg für Ptah als Urgott, wie er etwa auch in der hermopolitanischen Theologie vorkommt (allerdings in ganz anderer Rolle als angeblich im DMT).

In der natürlichen Leserichtung erscheint die „Schöpfung“ *vor* dem Prozeß - nicht die Urschöpfung, sondern die ebenso wichtige *zweite Phase*.

Schöpfung durch das Wort

Die früheren Bearbeiter sahen das DMT als Zeugnis der sonst selten belegten *Schöpfung durch das Wort*: Ptah *plant* die Welt im Herzen und bringt sie ins Dasein, indem er sie mit der Zunge *ausspricht*. Dieser *logomorphe* Schöpfungsmodus erfreute sich natürlich auf Anhieb großer Beliebtheit bei allen religionsgeschichtlich interessierten Ägyptologen. Er erhebt sich angenehm über die Bastelei etwa eines Chnum oder gar die „unsittliche“ Tätigkeit des Atum, dazu kommt die offensichtliche Parallele zur biblischen Genesis. In der natürlichen Leserichtung spielen Herz und Zunge ebenfalls eine wichtige Rolle, doch wird nicht die materielle Welt geplant und ausgesprochen, sondern die *Weltordnung*. Das Wort des Ptah ist nicht *performativ*, sondern *normativ*. Durch diese Ordnung entsteht die menschlich erfahrbare Lebenswelt. Dies ist eine Form von „Schöpfung durch das Wort“, nur eben nicht so, wie die früheren Bearbeiter sie auffaßten. Die „echte“ Kosmogonese durch performatives Sprechen ist damit für Ägypten nicht verloren - es bleiben auch außerhalb des DMT genug Belege⁵³⁵.

⁵³⁵ Vgl. Assmann, *Sonnenhymnen...*, Theben 1, S. 188f; sowie „Schöpfung“ in LÄ V, Kol. 684, 2. Absatz. Die MR-Belege scheinen mir allerdings z. T. das Ausspeien, nicht das Aussprechen „aus dem Mund“ zu meinen.

Aufteilung

Die Aufteilung der Landeshälften Ober- und Unterägypten an Horus und Seth stellt sich in der alten Lesung grundsätzlich anders dar. Es scheint, als würde Geb seine gerechte Aufteilung zu gleichen Teilen plötzlich bereuen, Seth seinen Anteil wegnehmen und dem Horus zusprechen. Zwingend ist diese Interpretation zwar auch in der retrograden Leserichtung nicht - auch dann wäre der „Berg in der Mitte“ durchaus möglich. Die Bearbeiter haben jedoch viel Wert auf diese zweifache Rechtsprechung gelegt. Sie sahen darin einen Versuch der Ägypter, den vermeintlichen Konflikt zwischen Horus und Seth als Vertreter des unter- und oberägyptischen Königtums, d. h. Horus' Herrschaft *mit* Seth, und dem Osirismythos, d. h. Horus' Herrschaft *gegen* Seth, zu lösen.

Dieser Konflikt besteht nur für europäisches Denken, nicht jedoch für ägyptisches. Es handelt sich um zwei verschiedene Mytheme. Im DMT wird über die *Gesamtherrschaft*, d. h. das Osiriserbe, und über die Zuweisung der Landeshälften in je einem eigenen Prozeß entschieden, der vom Ausgang des anderen völlig unabhängig ist (wie es auch andere Quellen bezeugen). Dies entspricht der erfahrbaren ägyptischen Realität: In Memphis herrscht der Horuskönig über das ganze Land, und dennoch vertreten Horus u. Seth die geographisch und verwaltungstechnisch realen Landesteile Ober- und Unterägypten. Die Aufteilung ist *positiv*. Memphis ist die Grenze und der Mittelpunkt des Landes, die „Waage beider Länder“.

1 - Ptah als Handwerker

Während die Götter zu Anfang (Kol. 4) noch auf Erden wandeln und ihre Kas „bei sich“ haben - ebenso wie lebende Menschen - entfernen sie sich mit dem Beginn der historischen Zeit (der mit dem Herrschaftsantritt des Horus zusammenfällt) an den Himmel etc. und nehmen ihre verschiedenen kosmischen Formen an. Der Ka hält im Tempelkult den Kontakt des Gottes zu den Menschen (ebenso wie der Ka des Toten im Grabopferkult den Kontakt zu den Lebenden hält). Daher werden nun die *Kultbilder* zur Einwohnung der Kas benötigt. Dies wird in Kol. 4 betont, daher der ungewöhnliche Ausdruck „*k3.w.sn js*“, der sonst kaum zu erklären wäre.

Ptah befriedigt diesen Bedarf.

Der Herr der Handwerker ist auch sonst als Schöpfer der Götterstatuen belegt. Diese Aufgabe fällt ihm naturgemäß zu, auch wo sie nicht, wie im DMT, zur „Schöpfung“ ausgeweitet wird. Seine typische Arbeit ist *nbj* - „das Vergolden, aus Gold machen“. Als Goldschmied schafft er die Kultbilder:

Ptahstele	<i>nbj.j nfr.w</i>	Ich (Ramses) vergoldete die Götter,	Der Kontext zeigt, daß Kultbilder gemeint sind.
Abu Simbel	<i>hpr.w m hr.w.k</i>	die durch deine (Ptahs) Hände entstanden.	
Karnak ⁵³⁶	<i>m mn.w 3.w ...</i>	mit großen Denkmälern ...	
(Tempel ausstatten)	<i>nbj m nfr-hr</i>	gemacht vom „Schöngesichtigen“ (=Ptah)	
Abydos	<i>mšw ššm.w htp hr š.t.sn</i>	Gemacht sind die Kultbilder, die auf ihren Plätzen ruhen,	
(Mariette I, 24a)	<i>m hm.t rsj-jnb.f</i>	in der Kunst dessen südlich seiner Mauer (=Ptah)	

Eine Parallele dazu⁵³⁷ spricht von *hm.t nfr.t nt pth* - „der schönen Kunst des Ptah“.

Ptah erschafft die „Körper“ der Götter als Goldarbeiter (*nbj*), gemeint sind also wohl Statuen (vgl. S. 229 mit Anm. 541), in der hermopolitanischen Theologie (vgl. S. 230u) wird ebenfalls meist das Verb *nbj* verwendet. Weitere Belege auch bei Sandman-Holmberg, S. 45ff.

Die Schöpfungstheologie im DMT beruht also auf der grundlegendsten Funktion des Ptah:

Er ist der **Meister des (Kunst-)Handwerks**, und als solcher ist er verantwortlich für die Herstellung der Kultbilder (was ideell ausgedeutet wird als Einrichtung der gesamten Kulte).

Ptah richtet im DMT die *Kultordnung* ein, auf der die *Weltordnung* basiert. Die Städte und Gae konstituieren sich durch ihre Zugehörigkeit zu den Tempeln. Dies muß nicht die realhistorische Entwicklung wiedergeben - weder chronologisch noch kausal. Jan Assmann vertritt in *Herrschaft und Heil* dezidiert den *historischen* Primat der Politik. Das ägyptische Bewußtsein sieht dagegen klar den Primat der Religion: Jede Stadt ist vor allem anderen die Stadt eines bestimmten Gottes, und aus dieser Zugehörigkeit zieht der einzelne Ägypter seine religiöse Identität, seinen *Platz im Kosmos*. Die kultischen Regeln konstituieren die soziale Ordnung. Sie definieren, was gut und was böse ist und setzen so die grundlegendsten ethischen Maßstäbe. Durch sie gewinnt der Mensch seinen *Platz in der Gesellschaft*, der sich in der Praxis vor allem in seinem Beruf zeigt: jede Arbeit und jedes Handwerk entstehen. Diese Auffassung ist gut ägyptisch (vor allem Spätzeit, vgl. S. 258ff).

Ptah erschafft zwar nicht den Kosmos ex nihilo, doch die geschichtlich erfahrbare Lebenswelt des Menschen (es handelt sich um die „zweite Phase“ der Schöpfung, vgl. S. 281ff), und diese gesamte Schöpfung entfaltet sich aus den von ihm „erfundenen“ Kultbildern.

Dieser technomorphe Schöpfungsmodus scheint dem Wesen des Gottes am nächsten zu liegen.

Ptah als Herr des Handwerks ist bekannt und gut belegt, dennoch soll diese Feststellung hier nicht unhinterfragt postuliert werden. Ist dies tatsächlich die „grundlegendste Funktion“ des Ptah? Drei Quellen bieten sich zur Beantwortung dieser Frage an:

- Der Name des Gottes *pth* - „Bildner“,
- Der Titel seines Hohenpriesters *wr hrp hm.w.t* - „Großer Leiter des Handwerks“ und
- Textbelege, in denen Ptah inhaltlich mit dem Handwerk zusammengebracht wird.

⁵³⁶ Borchard, Baugeschichte 40.

⁵³⁷ Caulfeild, Temple of the Kings at Abydos, T. 19.

Das wichtigste Indiz ist **der Name des Gottes** selbst, der wörtlich übersetzt „Bildner, Schöpfer“ lautet, nach *pth* - „bilden“, WB 565, kopt. $\Phi\Omega\tau\bar{\zeta}$. Dieser Stamm findet sich auch in Akkadisch: *patâhu* - „bohren“ und Südarabisch: *pth* - „gravieren“. Als gemeinsemitisches „Urwort“ wird man es zunächst auch im Ägyptischen für alt halten.

Allerdings ist äg. *pth* - „bilden“ laut WB erst griechisch belegt, und Sandman schreibt daher S. 9f: „As the Egyptian verbs *pth* thus not seem to have come into use before a time when there was a brisk linguistic exchange with other peoples, it is possible that the Egyptian verbs had been borrowed from some other language. It is, however, also conceivable that one of the verbs *pth* had been introduced into Egypt in pre-dynastic times in connection with other semitizings of the Egyptian language, and that this word had given Ptah his name. This, however, is not very probable. If *pth* were an old verb root in Egyptian, with the meaning »open« or »sculpture«, it would be a remarkable coincidence that it has not been found in any text during the at least 3000 years which had elapsed between the origin of the name Ptah and the appearance in the literature of the two verbs *pth*.“

Dieses Problem hat sich inzwischen selbst gelöst. *pth* - „bilden“ ist mindestens zweimal schon in klassischer Zeit belegt:

- CT Spruch 647:

wjj sp-2 s3.j! nfr.wj hr.k! pthw.tw [n].j (), hpr rn.j pw n pth

Oh, oh, mein Sohn! Wie schön ist dein Gesicht! Du bist geschaffen (*pthw*)⁵³⁸ [für] mich, (so) entstand dieser mein Name als „Ptah“ (*pth*).

Da *pth* hier als ätiologische Erklärung für den Gottesnamen Ptah dient, muß es sich um ein anderes Lexem handeln. Auch wird es ohne Determinativ, der Gottesname hier aber mit  geschrieben.

- Sonnenhymne, belegt in einigen thebanischen Gräbern⁵³⁹:

*pth.wj.tw, nbjw hf.w.k, Wie schöpferisch bist du, Goldschmied seiner (eigenen) Glieder,
mšš jwjtj-mš.tw.f! Erzeuger, der nicht erzeugt wird!*

In der Konstruktion *pth.wj.tw* muß *pth* ein *Adjektiv* sein, hier das Partizip „schaffend“ („schöpferisch“), es kann sich keinesfalls um den Gottesnamen handeln, wie schon Seinte Fare Garnot (S. 64, Nr. 4) erkannt hat. Assmann (S. 5) übersetzt zwar: „was für ein Ptah bist du“, doch dies ist offenbar als freie Interpretation gedacht, denn im Kommentar (S. 16, Anm. 36) identifiziert er das Wort mit *pth* - „bilden“. Zitat: „In den Varr. ist das seltene Wort *pth* (WB I 565.11 nur aus gr. Zeit belegt) nicht immer verstanden worden... (es folgen Beispiele)“.

pth - „bilden“ ist also „during the at least 3000 years“ durchaus belegt.

Selten zwar, aber es ist ganz allgemein ein selten gebrauchtes Wort: Auch aus gr. Zeit umfaßt das Zettelarchiv des WB nur *fünf* Belege (von denen drei unsichere vielleicht zu *pth* - „öffnen“ gehören).

Das einzige andere ägyptische Verb mit dem Konsonantenstamm *pth*, nämlich *pth* - „öffnen“, scheidet - entgegen Sandman - aus inhaltlichen Gründen aus: Ptah = „Der Öffner“ hat keinen Bezug zum Wesen des Gottes. Auch *pth* - „öffnen“ hat semitische Parallelen, mehr noch als „bilden“. Man kann sich leicht denken, daß sich ein Verb „bohren“ (vgl. auch akkadisch) aus „öffnen“ entwickelt hat, und daß dies dann später allgemein für kunsthandwerkliche Tätigkeiten verwendet wurde. „Bohren“ ist im Ägyptischen die handwerkliche Grundhandlung schlechthin. Die üblichen Begriffe für „Handwerk“ und „Handwerker“ (*hmw/tj*) werden sinnfällig durch die Hieroglyphe des Bohrers  bezeichnet. Diese Auffassung stammt noch aus der Frühzeit, als das anspruchsvollste Handwerk die mit dem Steinbohrer ausgeführte Kleinkunst in Hartgestein war (Steingefäße, Paletten, Figuren). Doch unabhängig von der Etymologie kommt das Verb *pth* für den Namen des Ptah erst in Frage, *nachdem* es (auch) die Bedeutung „bilden“ angenommen hat.

Ptah heißt mit Namen „der Kunsthandwerker“,

und der Name bezeichnet - gerade in Ägypten - das Wesen.

⁵³⁸ Partizip im Adjektivsatz.

⁵³⁹ Jan Assmann, Zwei Sonnenhymnen der späten XVII. Dyn. in thebanischen Gräbern der Saitenzeit, MDAIK 27, S. 16; auch: J. Seinte Fare Garnot, Notes on the Inscriptions of Suty and Ḥor, in: JEA 35, S. 64.

Selbst wenn man die Lesung des Gottesnamens Ptah „*pth* = Bildner“ als sekundär betrachten möchte (was kaum zu rechtfertigen wäre), haben die Ägypter ganz sicher irgendwann diese Etymologie gesehen und auch das Wesen des Ptah dementsprechend eingeschätzt.

Der Titel des Hohenpriesters

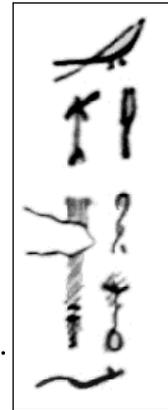
Die Hohenpriester des Ptah führen seit dem AR den Titel  - „Großer Leiter des Handwerks“ (*wr hrp hmw.t*). Kein anderer ägyptischer Priester irgendeines Gottes oder Ranges trägt einen so spezifischen Titel.

Der *früheste* mir bekannte Beleg stammt aus der dritten Dynastie, auf einem Steingefäß aus der Pyramidenanlage des Djoser⁵⁴⁰ (Abb. rechts). Schon hier trägt der *wr hrp hmw.t* einen theophoren Namen mit Ptah, wie später so häufig.

Bereits in der fünften Dynastie ist der Titel äußerst zahlreich belegt⁵⁴¹.

Diese Personen sind in aller Regel zugleich *hm-ntr pth* (u. oft auch *hm-ntr skr*).

Im AR gab es immer genau zwei *Große Leiter des Handwerks* (Sandman S. 52).



Der *jüngste* mir bekannte Beleg stammt vom Ende der staatlichen Existenz Ägyptens aus dem Jahre 11 des Ptolemaios Caesareion und findet sich in der Autobiographie des Hohenpriesters Pascheri-Ptah (Brugsch Thesaurus V, S. 940ff). Von Djoser bis Kleopatra bleibt der Titel durchgehend in Gebrauch.

wr hrp hmw.t war nicht nur Ehrentitel, sondern hatte realen Bezug, wie folgende Quellen zeigen:

- **a. Textstellen**, in denen ein *wr hrp hmw.t* tatsächlich Bauarbeiten u. ä. leitet:

In den Gräbern des *dbhn* (Mykerinos, Urk. I, 20) und des *n-^cnh-šhm.t* (Sahure, Urk. I, 38f.) stiftet der König den Grabherren Scheintüren, die von den *Großen Leitern des Handwerks* und deren Helfern geliefert werden (Besprochen bei Sandman, S. 52f).

špśś-ptḥ sagt von sich⁵⁴²:

Ich bin der Herr als Geheimrat für *jede Arbeit*, die seine Majestät getan haben möchte, der täglich gut ist für das Herz seines Herrn, Schepses-Ptah.

Ich bin ja der Herr, den seine Majestät lobt, da nämlich seine Majestät ihn seinen Fuß küssen läßt, seine Majestät läßt ihn nicht die Erde küssen⁵⁴³, Schepses-Ptah.

Ich bin der Herr, der hinabsteigt (Spiel mit dem Begriffspaar *h3j - tś*), um die *Barke der Götter für den Auftritt aufzustellen* an allen Sedfesten, geliebt von seinem Herrn, Schepses-Ptah.

... ■ ... für das Herz seines Herrn, geliebt von seinem Herrn, ausgestattet für Ptah, der tut, was ja der Gott liebt, *der alle Künste angenehm macht* (dem König), der Königsbekannte Schepses-Ptah.

Ganz ähnlich schreibt Sabu⁵⁴⁴:

Unas für den *Großen Leiter des Handwerks*, vornehm vor dem König wegen *jeder Arbeit*... ■
... Er steigt hinab, zu jeder Barke, *er ste[llt auf]* ■...

Auf seiner Statue (Louvre A 108, AR) nennt sich *špśś-ptḥ* (vielleicht derselbe wie oben?):

Chef (*jmj-r3*) jeder Arbeit (*k3.t*) des Königs, einziger Richter, Großer Leiter des Handwerks als „Der von Buto“ (Priestertitel?).

Dies sind einige Beispiele, die sich noch vermehren ließen.

⁵⁴⁰ P. Lacau u. J.-Ph. Lauer, La pyramide à degrés V, in: Fouilles à Saqqarah, 1965, S. 65, Nr.157.

⁵⁴¹ Vgl. z. B. Porter-Moss III², Nrn. 37/38, 40, 43, 44, 47, 48, 50, 52; LD II, T. 93 b.

⁵⁴² Mariette Mastabas C1, S. 112, 4-5. Dynastie.

⁵⁴³ *śn t3* - „Erde küssen“ wird meist „Proskynese“ übersetzt. Hier zeigt sich, daß zumindest zu Schepses-Ptahs Zeit ein realer Nasenkuß auf den Erdboden verlangt (und höchstens durch Privileg erlassen) wurde.

⁵⁴⁴ A. Mariette, les Mastabas de l’Ancien Empire, Paris 1889, Hildesheim 1976, E 1-2, S. 375, Unas.

- **b. Personen**, die neben *wr hrp hmw.t* - „Großer Leiter des Handwerks = Hoherpriester des Ptah“ Epitheta tragen wie *hrp hmw.t nb.t* - „Leiter allen Handwerks“.

Dies sind *keine* gängigen Priestertitel und bezeichnen daher wohl (neben *wr hrp hmw.t* als Amtstitel) die real ausgeübte Funktion.

Junker sieht dies als Beleg für seinen urmonotheistischen Hochgott „*wr*“ (Götterl. S. 29): „Sind sie »Leiter aller Handwerker«, so drückt das schon zur Genüge ihre Stellung als oberste Leiter aus. Wenn wir aber *Wr* als Gottesnamen fassen, wird jede Schwierigkeit behoben. Der »Leiter der Handwerker des 'Großen'« bezeichnet dann den Vorsteher der im Dienst des *Wr* stehenden Handwerker“.

Wenn man die Beziehung der beiden Titel wie oben auffaßt, so wird „jede Schwierigkeit behoben“, ohne daß eine so weitgehende Interpretation wie bei Junker nötig ist.

Ptah als aktiver Handwerker

In einer Reihe von Textstellen tritt *der Gott selbst* als Handwerksmeister oder Helfer im Handwerk auf. Hier sei auf Sandman-Holmberg verwiesen, die auf S. 45ff 16 Beispiele⁵⁴⁵ gesammelt hat (die sich noch vermehren ließen). Die Belege sind zahlreich und eindeutig.

Ptah leistet echte kunsthandwerkliche Arbeit:

Er baut Tempel, macht Töpfe und Waffen für Menschen und Götter etc.

Daneben formt er auch die „Körper“ von Menschen und Göttern. Dabei geht er vor wie bei der Herstellung von Statuen:

oft als „Bildhauer“ mit Hammer und Meißel,

oder (und dies ist bei weitem die am häufigsten belegte Methode) als „Goldarbeiter“, der *nbj* - „gießt“ bzw. „vergoldet“⁵⁴⁶.

Gerade bei den „Körpern“ der Götter handelt es sich also wohl um die Kultbilder. Vielleicht trifft dies auch auf die Menschen zu, die sich von Ptah eine Grabstatue wünschen (während Chnum für den fleischlichen Leib zuständig ist).

Diese drei Anhaltspunkte:

- der Hohepriester als wirklicher „Leiter des Handwerks“,

- die Quellen, die Ptah direkt als tätigen *Kunsthandwerker* schildern,

- und vor allem, als eigentlich zwingender Beweis, der Name des Gottes *pth* = „Bildner“,

berechtigen wohl, vom (Kunst-)Handwerk als der primären Funktion des Ptah zu sprechen. Dies macht auch wahrscheinlich, daß seine Schöpferrolle im DMT darauf aufbaut (und also „Plan und Ausspruch“ nur sekundär die Schöpfung im Sinne der *Wohleingerichtetheit der Welt* fortführen).

Außer als „Handwerker“ ist Ptah auch als „Schöpfer“ im universellen Sinn bekannt.

In welchem Bezug steht nun Ptah der Schöpfer zu Ptah dem Handwerker? Wenn das Handwerk die primäre Rolle des Ptah ist, lassen sich dann seine „höheren“ Schöpfungswerke auf diese Grundlage zurückführen? Diese Frage ist hier relevant, denn genau dies geschieht ja auch im DMT. Sie soll auf den folgenden Seiten untersucht werden.

⁵⁴⁵ 9 x wird Ptah selbst handwerklich tätig, 1 x Ptah als Schöpfer der Künste,
3 x Anrufung des Ptah durch Künstler, 3 x vergleicht der Künstler seine Kunstfertigkeit mit der des Ptah.

⁵⁴⁶ Edfou II, S. 37; LD IV, T. 70e (Dendera); Mariette Abydos I, S. 25;

Mammisi Philae, Berlin Photo 980: *nbj šw jt.f tnn*;

ibid Photo 994: (Ptah...) ... *hr nbj s3 wsjr, hr nhp s3 šš.t, hr š'nh' .wt.f m db' .wt.f*;

Ptahymnus Pap. Berlin 3048, 8, 2.

Die Beispiele lassen sich leicht vermehren. Zu den von Ptah gemachten (*nbj*) Göttern vgl. die hermopolitanische Theologie, S. 230u.

1a - Ptah als „Schöpfer“

Sandman-Holmberg hat fünf hauptsächliche „Ressorts“ für Ptah herausgearbeitet:

Er ist *Gott der Handwerker*,
Schöpfergott,
Schicksalsgott,
zuständig für *Königtum*
und *Sedfest*

Diese Funktionen sind „typisch“ und Ptah findet sich immer wieder in diesen Kontexten.

Die drei letzten Punkte sind sekundär und sollen hier nicht weiter behandelt werden:

Durch seine Funktion als „Goldschmied“ des Leibes (vgl. S. 229) spielt Ptah eine Rolle bei der *Geburt*. Da zu diesem Zeitpunkt das Schicksal des Menschen bestimmt wird, ist Ptah auch *Schicksalsgott* (vgl. auch die Hymne Edfou III, S. 34, Pl. LIX, in der Ptah wie im DMT die Kas und Hemsut erzeugt, und an anderer Stelle in eindeutigen Geburtskontext das Schicksal zuweist).

Für *Königtum* und *Sedfest* ist er zuständig als Hauptgott von Memphis, wo die Könige gekrönt werden. Dies *könnte* chronologisch sogar gleichzeitig mit seiner namengebenden Handwerker- und Schöpferrolle anzusetzen sein, bleibt aber in der Bedeutung jedenfalls immer nachgeordnet.

Von Interesse ist hier Ptah als *Schöpfergott*.

Man kann sich leicht denken, daß seine Anhänger aufgrund seiner handwerklichen Funktion glaubten, daß er die Welt „baut“, als Goldarbeit „gießt“ (*nj*) oder ähnlich technisch herstellt (technomorpher Schöpfungsmodus), und daß dies dann zu einer allgemeinen Schöpferrolle (ohne feste Bestimmung des Modus) erweitert wurde.

Dies klingt in der Theorie plausibel, muß aber deshalb nicht den Tatsachen entsprechen. Es ist also notwendig, einmal die Quellen für Ptah als Schöpfer zu untersuchen. Sie lassen sich - einmal abgesehen vom DMT - grob aufteilen in:

Die „hermopolitanische“ Theologie der acht Urgötter,
Den Ptahhymnus Pap. Berlin 3048,
Die ramessidische Reichstriade,
Epitheta und Kurzbeschreibungen im Rahmen anderer Texte (Tempelszenen etc.).

Es zeigt sich, daß alle Quellen gut zu der These passen, daß die Schöpferrolle des Ptah sich von seiner primären Funktion als Handwerks-gott ableitet. In der hermopolitanischen Theologie erzeugt er die Urgötter (soweit sich das feststellen läßt) auf „technomorphe“ Weise. Im Hymnus Berlin 3048 übernimmt er sehr viele eindeutig solare Aspekte von Amun-Re(-Atum), die für die memphitische Theologie natürlich als sekundär einzustufen sind. Damit erweist sich der Text als zur Tradition der ramessidischen Reichstriade gehörend.

Ptah als Schöpfer in der hermopolitanischen Theologie

In der sog. „hermopolitanischen“ Theologie (die eigentlich nur in späten *thebanischen* Texten belegt ist) wird vor den „Schöpfer“ Re / Atum noch die Generation der *acht Urgötter* gesetzt. Ptah tritt als deren *Vater* auf - und damit als Großvater des Atum (Amun&8, § 99), während er selbst wiederum von Amun abstammt (Amun&8, § 108ff).

Er gilt als ihr „Vater“ (*jt*), doch fällt die große Zahl der Belege auf, in denen er die Urgötter *als Goldschmied herstellt* (*nj*)

Von den zehn von Sethe gesammelten Belegen⁵⁴⁷ sind vier mit *nj* gebildet⁵⁴⁸, drei mit *kmꜣ* - „bauen“ (Urk. VIII 35c, 139k, Sethe Mss 6.22/3), und einmal „kommen“ sie einfach „aus dem Nun“ (Urk. VIII 145c).

⁵⁴⁷ Amun&8 S. 51, § 99 (auch: T. III-V): Urk. VIII §§ 35c, 87b, 90c, 95c, 139b, 139k, 145b, 149b; Sethe Mss 6.22, (Amun&8 T. IV), 16.112 (id T. V). Nicht aufgenommen, da unpubl., sind hier: Sethe Mss 16.91, 16.92 und 17.14

⁵⁴⁸ Davon zweimal ohne den Namen des „Vaters“ zu nennen, doch einmal mit der Ortsangabe *jnb-ḥd*.

Nur, wo *Imenipet* als Vater auftritt (der im Determinativ wie Tatenen aussieht und einmal sogar ausdrücklich „Ptah“ genannt wird), „zeugt“ (*wtt/mśj*) er die Urgötter (Urk. VIII 87b, 139b, Sethe Mss 16.112). Wäre an eine rein genetische Abstammung gedacht, so dürfte man den relativ seltenen Ausdruck *n bj* nicht erwarten. Dagegen meint gerade *mśj* häufig allgemein „erzeugen“⁵⁴⁹, und auch *jt* kann im übertragenen Sinn gebraucht werden⁵⁵⁰.

Nicht bei Sethe aufgeführt ist Edfou II, 37:

n bj n bj.ω, ꜥd ꜥd.ω, Goldschmied der Goldschmiede, Baumeister der Baumeister,
t3-tnn mś ntr.ω Tatenen, der die Götter gebiert (=Statuen bildet).

Auch muß man annehmen, daß gerade die Urgötter ursprünglich ungeschaffen waren und keine Eltern hatten. Dies ist Teil ihrer ureigensten Rolle: Der gängige Schöpfer ist Atum, er gilt sonst als ungeschaffen und aus sich selbst entstanden. Doch *εξ ουκ ουτων* erzeugt immer Unbehagen, die Frage nach Atums Herkunft drängt sich auf. Hier treten die acht Urgötter in die Bresche, Verkörperungen des präexistenten Zustands („Dunkelheit“, „Endlosigkeit“). Wenn sie die Frage sinnvoll lösen sollen, müssen sie, mehr noch als der Schöpfer, per definitionem ungeschaffen sein, sonst führen sie nur zu einer endlosen Reihe weiterer Fragen.

Ptah, als Hersteller der Kultbilder, kann als der „Schöpfer“ praktisch aller Götter bezeichnet werden (vgl. S. 226), wobei, als sein spezifischer Modus (neben allgemeinen Ausdrücken wie *jrj* und *šhpr*), häufig *n bj* genannt wird. In diesem Sinne „macht“ er auch die Urgötter. Sekundär wurde daraus eine echte dynastische Abfolge (was nicht heißen muß, daß dies zu einem späten Zeitpunkt geschah). Amun dürfte erst bei der thebanischen Adaption eingefügt worden sein.

Die ramessidische Reichstriade

Die Ramessidenzeit ist eine Zeit der religiösen Innovationen, vergleichbar höchstens noch mit der fünften Dynastie. Der starke Impuls, der die Theologie dieser Zeit vorantreibt, ist natürlich die Verarbeitung des Traumas von Amarna.

Teil - aber nur Teil - dieser Entwicklung ist auch die „ramessidische Reichstriade“. An die Stelle eines bevorzugten „Reichsgottes“ (wie Re im späten AR und Amun in der 18. Dyn.), tritt nun ein Triumvirat der Stadtgötter der drei großen Städte und zugleich wichtigsten Kultzentren des Landes: Ptah von Memphis, Re von Heliopolis und Amun von Theben⁵⁵¹.

Pap. Leiden J 350, dreihundertstes „Lied“⁵⁵²:

Drei sind alle Götter, Amun, Re und Ptah, denen keiner gleichkommt:

Der seinen Namen verbirgt als Amun,
er ist Re im Angesicht, sein Leib ist Ptah.

Ihre Städte auf Erden stehen fest auf immerdar:

Theben, Heliopolis und Memphis allezeit.

Die Reichstriade wurde vor allem von Jan Assmann untersucht. Für weitere Informationen sei verwiesen auf *Re und Amun*, OBO 51. Ein guter Überblick findet sich in *Ägypten - Theologie und Frömmigkeit...*, Stuttgart 1984, S.274ff⁵⁵³.

⁵⁴⁹ WB II 138, 4-17, 19; 139, 12; 140, 6; 142, 1-2

⁵⁵⁰ Bekannt z. B. im Lehrer-Schüler-Verhältnis.

⁵⁵¹ Der Ortsgott der ramessidischen Hauptstadt Piramesse, Seth, spielt keine signifikante Rolle in der neuen Theologie, obwohl er in dieser Zeit natürlich große Anerkennung genießt. *Osiris* kann in die Weltgottheologie „eingebaut“ werden (vgl. oben), gehört jedoch nicht zur Triade - wohl, weil er kein typischer Ortsgott ist (die Rolle des Hauptkultortes teilen sich Abydos und Busiris, doch wird Osiris gewöhnlich nicht so eng mit diesen Städten verbunden wie Ptah, Amun und Re mit den ihren - er wird schon früh zum „globalen“ Totengott).

⁵⁵² Übersetzung nach ÄHG 139.

⁵⁵³ Insbesondere: 276ff, auch: S. 189f, 212. Siehe auch E. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, S. 215.

Die ramessidische Reichstriade gehört zur *Weltgottheologie*, die sich in dieser Zeit entwickelt. Die drei Mitglieder der Reichstriade bilden zusammen den einen Weltgott, die Triade ist (auch) eine Trinität. Als solche offenbart sie schon der oben zitierte locus classicus: Gott verbirgt seinen Namen als Amun, derselbe Gott ist im Angesicht Re, und sein Leib ist Ptah. Zur Weltgottheologie gehört auch die Vorstellung, die wir in dieser Zeit erstmals fassen können, daß Re und Osiris der gleiche Gott sind, (die bekannteste Stelle ist wohl die Darstellung im Grab der Nefertari). Sie gründet sich auf der (wohl älteren) Vorstellung von Osiris als Mumie und Re als Ba. Die drei Götter vertreten auch die drei klassischen Genera der Religion (oder, um mit Assmann zu sprechen, die drei Dimensionen der Gottesnähe):

Amun - Name - mythisch
 Re - Gesicht = Sonne - kosmisch
 Ptah - Leib = Kultbild - kultisch

Sie stehen auch für die drei Stadien der Kosmogonie, wie Assmann richtig aufzeigt, nur wird man im Lichte der hier vorgestellten Untersuchungen nicht mehr von *Präexistenz*, *Urhügel* und *Sonnenlauf* sprechen, sondern von:

- I: Amun und die acht Urgötter - Präexistenz
- II: Re-Atum - erste Phase der Schöpfung: Welterschöpfung bzw. -werdung (und Erhaltung)
- III: Ptah - zweite Phase der Schöpfung: Kultordnung, Einrichtung der menschlichen Lebenswelt

Die Reichstriade bzw. der Weltgott werden häufig auch als *Schöpfer* verehrt. Ptah ist im oben beschriebenen Sinne ‚Schöpfer als Handwerker‘, und auch Amun und Re (als Atum) sind Schöpfergötter. Der Weltgott kann dann alle „Schöpfungsmodi“ der drei Götter vertreten, und aus dieser Tradition entstehen Texte, in denen ein Gott den Schöpfungsmodus eines anderen übernimmt. Ein Beispiel ist der Hymnus Pap. Berlin 3048, der weiter oben behandelt wurde.

In den religiösen Texten, die die Ramessidenzeit so reich hervorgebracht hat, finden sich weitere Stellen. Hier soll nur ein Beispiel folgen:

Abu Simbel, Ptahstele (LD III 194):

<i>ḏd-md.ω jn</i>	Worte sprechen durch:
<i>pḥ-t3-twnn^{sic}</i>	Ptah-Tatenen,
<i>ḳ3 šwtj, ṣpd ḥn.tj,</i>	hoch an Doppelfederkrone, spitz an Hörnern,
<i>wtt nṯr.ω r^c nb</i>	der die Götter zeugt, jeden Tag.

ḳ3 šwtj- „hoch an Doppelfederkrone“ weist auf Amun⁵⁵⁴. Dazu paßt auch der Schöpfungsmodus: Ptah kann zwar Vater der Götter sein, aber nur am Uranfang. Der Sonnengott Amun-Re erschafft dagegen (nicht nur) die Götter auf seinem täglichen Umlauf Tag für Tag „neu“.

...und auch später in der gleichen Tradition, so in einer Hymne aus Hibis⁵⁵⁵:

du bist Amun, du bist Atum, du bist Chepri, du bist Re.
 Der eine, der sich zu Millionen macht,
 Tatenen, der am Anfang entstand.
 Du bist es, der seinen Leib formte mit seinen eigenen Armen,
 in jeglicher Gestalt, die er wünschte.

⁵⁵⁴ Man könnte hier auch an Tatenen denken, der ja in seiner üblichen Ikonographie  zwei Federn auf dem Kopf trägt. Er führt jedoch, *im Gegensatz zu Amun*, nie den Titel „ḳ3 šwtj“ oder irgendeinen anderen, der auf seinen Kopfschmuck anspielen würde. Ich kenne nur insgesamt *drei* Stellen, in denen seine Federn überhaupt erwähnt werden (außer den beiden Belegen in Pap. Berlin 3048 und 3049 noch Medinet Habu, Nelson Bd. 1, T. 46, Kol. 8). Alle sind ramessidisch oder später, und alle stehen in Bezug zu Amun. Es mag weitere Stellen geben, die sich meiner Kenntnis entziehen, aber um ein gängiges Konzept handelt es sich sicher nicht.

Zudem wird Tatenen (wahrscheinlich) vor der Ramessidenzeit gar nicht mit Ptah gleichgesetzt (vgl. S. 201).
⁵⁵⁵ Davies T.31, ÄHG 128, Übersetzung hier nach ÄHG (Vers 58).

Du bist der große Flügelskarabäus in der Himmelsgöttin,
er hat Himmel und Erde bewahrt, wie er sie geschaffen hat...

Der Gott wird als Amun, Re in seinen drei Personen und als Tatenen angesprochen - und somit als der ramessidische Weltgott identifiziert. Sein Schöpfungsmodus ist die Selbstentfaltung. Das Hauptaugenmerk liegt hier auf *Re*, dem „großen Flügelskarabäus in der Himmelsgöttin“.

Oder Urk.VIII, 144 a/b:

Opferszene an *Ptah*, in der Beischrift heißt dieser

<i>pth, kʒ šwtj, špd hn.tj,</i>	Ptah, hoch an Doppelfederkrone, spitz an Hörnern,
<i>jmn wr hp(r) hr hʒ.t,</i>	großer Amun, der am Anfang entstand,
■ <i>[nb] tʒ.ωj, mw, dω.ω,</i>	■ Herr der bdeiden Länder, des Wassers und der Berge,
<i>hp(r) ds.f, jr nn jm.f</i>	der von selbst entstand, der (all) dies <i>in sich</i> macht,
<i>r ʒωj, r-mn-m dr ntr.ω</i>	bis zur (ganzen) Ausdehnung, hin zur Grenze (zum Ende?) ⁵⁵⁶
	der Götter.

Ptah vollzieht hier die Kosmogonie als „Selbstentfaltung“, eines der typischen Merkmale der ramessidischen Weltgottheologie, und zwar ausdrücklich *als Amun*.

Der Ptahhymnus auf Pap. Berlin 3048 (ÄHG 143)

Dieser Text bildet mit dem DMT und Pap. Berlin 3049 schon rein quantitativ die Hauptquelle zur Theologie des Ptah. Eine neue Bearbeitung dieses langen und „gehaltreichen“ Textes würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen. Im *Anhang 3* (S. 332) gebe ich einen Überblick.

In diesem Hymnus hat Ptah ganz deutlich synkretistisch Züge des Amun-Re übernommen, und dazu gehören auch und gerade die meisten Schöpfungsmotive. Der Text damit ist ein typisches Zeugnis der ramessidischen Reichstriade, wahrscheinlich sogar eines der wichtigsten.

Nur wenige Passagen lassen spezifisch Memphitisches erkennen - etwa 59 Verse⁵⁵⁷, das ist weniger als 1/5 des Textes. Deutlich mehr Stellen beziehen sich ganz eindeutig auf Re bzw. Amun-Re, wenn z. B. der Sonnenlauf geschildert wird. Dazu kommen noch „indifferente“ Passagen mit so allgemeinen göttlichen Machterweisen, daß sie sich auf praktisch jede Gottheit anwenden lassen würden (auch hier gibt es Parallelen zu Amun- und Sonnenhymnen, da diese in den Quellen so zahlreich vertreten sind). Weite Teile des Textes könnten ohne aufzufallen als Amun(-Re)-Hymne durchgehen, wenn man nur den Eigennamen des Gottes (und einige Epitheta) austauschen würde.

Dies gilt insbesondere für die Schöpfungstheologie. An einigen Stellen preist der Hymnus die Schöpfungstaten des Gottes. Wo sich diese Stellen Ptah zuordnen lassen (z. B. Vers 251ff), da handelt es sich um seine bekannte Rolle aus der hermopolitanischen Theologie, die letztlich auf dem Kunsthandwerk beruht (*nbt*, vgl. S. 230). Andere Stellen schildern andere Schöpfungsmodi, sind aber eindeutig von Amun oder Re (Atum) übernommen (z. B. Vers 59ff).

Der Text wird dadurch geistesgeschichtlich noch interessanter, denn der Autor/Redaktor hat diesen Effekt sicher beabsichtigt. Er drückt den Anspruch des alle Götter übergreifenden ramessidischen Weltgottes aus. Eine umfassende Untersuchung dieses Textes würde sicher zu einem tieferen Verständnis der Beziehungen und der Rollenverteilung in der ramessidischen Reichstriade beitragen. Für die gegebene Fragestellung bleibt vorerst festzuhalten, daß auch der Hymnus Pap. Berlin 3048 in einigen Teilen den Primat des Kunsthandwerks, des spezifischen Schöpfungsmodus des Ptah, eindeutig stützt (und an allen anderen Stellen zumindest ohne Zwang oder Widerspruch dazu paßt).

⁵⁵⁶ Ob zeitlich „bis zum Ende der Götter“? Eher doch wohl als besonders weite Ausdehnung gedacht: „bis an die Grenzen (selbst) der Götter.“

⁵⁵⁷ Verszählung nach ÄHG.

2 - Die Einrichtung der Kulte

Ptah ist der Schöpfer der Kultbilder. Dies gilt nicht nur im DMT oder im Rahmen der hier vorgetragenen weitergehenden Thesen, sondern gehört zu allen Zeiten zu den kanonischen Aufgaben dieses Gottes und ist gut belegt (vgl. S. 226). Als Herr aller Künste ist Ptah für diese Funktion natürlicherweise prädestiniert. Zu den Kultbildern gehören die Tempel, deren Architektur seinen „Plänen“ entstammt. Auch diese Aufgabe bewegt sich noch ganz im Rahmen seiner Handwerkerrolle.

Zum Kultbild gehört aber auch der Kult, zum Kult-*Objekt* müssen Ritualtext und Performanz treten. Nur im Zusammenwirken können sie Medium der Kommunikation und sozialen Einbindung der entfernten Götter in der Menschenwelt sein. Nur die funktionierende Kultordnung gewährleistet die Versorgung der göttlichen Kas mit Opferspeisen. Der Kult ist eine natürliche Erweiterung der Kultbilder, die als „Leiber“ der Götter die zentrale Schnittstelle bilden. Es ist also nur folgerichtig, wenn Ptah, der für die Herstellung der Kultbilder „zuständig“ ist, auch die Kulte einrichtet.

Im DMT wird dies explizit und ausführlich beschrieben:

- Ptah baut die Schreine und stellt die Kultbilder her, die grundlegenden Materialkomponenten des täglichen Kultbildrituals, und stiftet die heiligen Ritualtexte dazu.
- Die „Dinge“ des Kultes im engeren Sinn, des Rituals, sind damit vollendet.
- Ptah richtet den Kult „im weiteren Sinne“ ein: Er gründet die Städte und Gaue der Götter.

Zum Kult gehören auch die Tempel, die Städte und Gaue als die dem Gott angehörende Kultprovinz, d. h. das weitere soziale Umfeld, in das er durch das Kultbildritual eingebunden wird, und Träger seiner materiellen Versorgung. Der nachfolgende Text im DMT beschreibt, wie Ptah auch für diese Dinge sorgt. Mehr dazu in den Kapiteln *Die Erschaffung der Welt als Kulttopographie* (S. 250) und *Die Kultordnung als Lebenswelt* (S. 258).

So wie im DMT beschrieben und für sich genommen ist dieses Konzept plausibel.

So isoliert kann es aber freilich nicht gesehen werden. Vielmehr ist zu fragen, ob und wie es sich in den religionsgeschichtlichen Kontext einfügt, das heißt:

Wird die Einrichtung der Kulte in Ägypten thematisiert, und wenn ja, wie wird sie in anderen Quellen erklärt?

Es geht hier natürlich nicht um die reale Einrichtung, Wiedereinrichtung oder Förderung bestimmter Kulte durch den regierenden König⁵⁵⁸, sondern um die (im weitesten Sinne) „mythische“ Erklärung für die ursprüngliche Einrichtung der Kultordnung an sich und insgesamt.

Als Quellen bieten sich primär solche Texte an, in denen explizit „die Tempel gegründet“, „die Kultbilder geschaffen“ oder „die Menschen zur Verehrung der Götter veranlaßt“ werden.

Daneben können auch Stellen relevant sein, die von *hp*- dem „Gesetz“ handeln. Zumindest im DMT konstituiert Ptah durch die Kultordnung die menschliche Lebenswelt als soziale Ordnung (vgl. S. 258ff), auf der Kultordnung basieren also allgemein gültige Gesetzmäßigkeiten (wobei nach deren „juristischem“ Status noch zu fragen wäre). Aber auch sonst wird *hp*, wie wir sehen werden, oft im kultischen Sinne gebraucht, und bezeichnet also (auch) die Kultgesetze. Gerade im Rahmen der Kulturmythen (Osiris als Kulturbringer u. ä.) stehen viele Belege von der Einführung der *hp.w* im direkten Kontext der Einrichtung der Kulte: die „Gesetze“ werden neben Tempeln, Kultbildern etc. genannt, es handelt sich (dieser Eindruck wird jedenfalls vermittelt) um *Kultgesetze*.

⁵⁵⁸ Natürlich ist dieses Thema verwandt, und wir haben sicher Parallelen zu erwarten - wenn nicht inhaltlich, so doch jedenfalls sprachlich. Quellen gibt es genügend, die bekanntesten und umfangreichsten sind wohl der Pap. Harris I oder die Restaurationsstele des Tutanchamun, doch Zuwendungen eines Königs an einen Tempel findet man allenthalben (auch in der Zeile B des DMT).

Auf das komplexe Verhältnis von Kult und Gesetz gehe ich im Kapitel „Die Kultordnung als Lebenswelt“ (S. 258) näher ein⁵⁵⁹. Hier soll nur untersucht werden, wie sich die Ägypter den *Ursprung* bzw. die Einführung dieser Kulturgüter vorstellten.

Neben *hp* gibt es das spezifischere *šhr* - „Rat, Weisung (oft eines Gottes)“, das man als „Kultgesetz“ verstehen kann (dazu S. 261). Ein mythischer Ursprung der *šhr.w* ist aber nicht belegt.

Für die geordnete soziale Lebenswelt, für die Befolgung von kultischen sowohl wie „weltlichen“ Gesetzen und Regeln hat der Ägypter bekanntlich einen umfassenden Begriff:

Die **Maat**. Der Titel *nb mꜣ.t* - „Herr der Maat“ bezieht sich meistens auf Ptah, und das beruht sicher auf seiner hier festgestellten Rolle als Ordner der menschlichen Lebenswelt. Jedoch ist Maat im ägyptischen Weltbild ein zu allgemeiner Begriff. Praktisch jede Gottheit kann auch als „Herr“ oder „Bringer“ der Maat auftreten. Und dabei ist nicht klar, ob sich der umfassende Begriff Maat jeweils auf das spezifischere Motiv „Kult“, auf „Gesetz“, auf beides oder auf ein ganz anderes beziehen läßt. Als Belege für die hier untersuchte *Einrichtung der Kulte* können derartige Stellen daher kaum sinnvoll herangezogen werden.

Als ursprünglicher Stifter der Kulte bzw. Gesetze kann in den ägyptischen Quellen ein *Gott* oder ein menschlicher *Kulturheros* auftreten.

An *Göttern* treten vor allem **Thot**, **Isis**, **Re** und eben auch **Ptah** hervor, seltener andere Gottheiten.

Thot

ist bei weitem der häufigste „Gesetzesbringer“. Als Wesir der Götter ist er für diese Aufgabe prädestiniert. Die bei meisten Belege für Thot meinen allerdings den König als gerechten Gesetzgeber und nennen den Gott nur als ehrenden Vergleich. Hier nur drei Beispiele:

- *šmn hp.w mj dḥwt* - der die Gesetze festlegt *wie Thot*,

ist eine feste Formel, die man in den ptolemäischen Tempeln sehr häufig findet⁵⁶⁰.

- Pap. Anastasi I, 9,1^{B 561}:

wḏ.w nb nḥt,

rn.f ωśr,

h(ʒ)p.w.f mn $\frac{rwd}{\omega\beta h}$ mj dḥwtj

Die Befehle des starken Herrn,

dessen Name mächtig ist,

dessen Gesetze dauerhaft u. $\frac{\text{gedeihlich}}{\text{festgelegt}}$ sind wie (die des) Thot.

Oder auch nur von *Beamten*:

- Statue Kairo JdE 36935^B:

(NN ist)

mtr-mꜣ mj dḥwtj

dd hp.w, šḥntj jḳw.wt,

šmn jsw.wt...

genau und gerecht wie Thot,

der Gesetze gibt, der Ämter fördert,

der Mannschaften festlegt...

Es ist nicht ganz klar, ob sich die zweite Zeile auf Thot oder wieder auf den Statuenbesitzer NN bezieht, von dessen Taten jedenfalls im Folgenden die Rede ist.

In diesen *Vergleichen* läßt sich meist keine Beziehung der *hp.w* zum Kult erkennen.

⁵⁵⁹ Auch dort kann dieses umfangreiche Thema nur angerissen werden, soweit es für die Einordnung des DMT eben notwendig ist. Eine adäquatere Behandlung findet man bei *Meyer*.

⁵⁶⁰ Etwa P. Boylan, *Thot - the Hermes of Egypt*, Oxford 1922, S. 89: „In the Ptolemaic texts he is *šmn hpw* 'he that establishes laws'. 'Establishing laws like the Lord of *Hśr.t* (=Thot)' is a constantly recurring epithet of the Pharaohs in the Graeco-Roman period". Dies kann mißverstanden werden, als sei *šmn hpw* in ptolemaischen Texten ein häufiges Epitheton des Thot, und daneben sei *šmn hp.w mj nb hśr.t* ein Titel des Königs. Außerhalb des Königstitels kommt *šmn hp.w* für Thot jedoch praktisch nicht vor.

⁵⁶¹ Boylan (s. u.) meint wahrscheinlich eine andere Stelle, da er „cf. Pap. Anastasi I, 9“ als Parallele zur Tutanchamun-Stele nennt. Eine echte Parallele konnte ich jedoch nicht finden.

⁵⁶² *rwd* (für *wḏ*) in Pap. Anastasi, *ωβh* in den Ostraka.

Doch wie die folgenden Stellen zeigen, fällt auch bei Thot die irdische „soziale Ordnung“ oft mit der Einrichtung der Kultvorschriften zusammen. Dies hat schon Boylan⁵⁶³ bemerkt und das entsprechende Kapitel folgerichtig mit „Thot as founder of social order *and* of sacred ritual“ betitelt⁵⁶⁴. Im Vergleich zu der allgegenwärtigen Formel vom König, der Gesetze gibt „wie Thot“ ist der Gott selbst als Gesetzgeber viel seltener belegt, doch auch diese Stellen sind zahlreich genug:

- Karnakstele des Tutanchamun^{B 565}:

<i>tṃꜣꜥ mj ḥrw,</i>	Stark im Arm wie Horus,
<i>nn ḥpr.n n.f snj m ꝓnw.ω n tꜣ nb</i>	dem nie ein 2ter entstand unter den Starken aller Länder.
<i>dmdꜥ rh mj rꜥ</i>	Der Wissen angesammelt wie Re,
■ [mj] pth	[... wie] Ptah,
⁵⁶⁶ <i>sjꜣ mj dḥwtj, šꜣꜥ ḥp.ω</i>	klug wie <u>Thot, der die Gesetzgebung begann,</u>
<i>mnḥ ωꜥ [mj] ■</i>	trefflich an Befehl [wie ...]

Es geht zwar um den König, der mit Thot verglichen wird, doch diesmal wird ausdrücklich Thot selbst als Gesetzgeber genannt (der König ist nur so „klug“ wie er). Zudem wird mit šꜣꜥ - „beginnen“ explizit auf die mythische ursprüngliche Einführung der Gesetzgebung an sich verwiesen.

- LD II, Blatt 150 g (= Text II, S. 155) ^B (Assiut, 9./10. Dynastie?):

<i>ḥw.t nt jrj-p.t</i>	Das Heiligtum des Himmelsschöpfers
<i>ꝓd.t (j)n pth m ꝓbꜥ.ω.f</i>	gebaut von Ptah mit seinen (eigenen) Fingern,
<i>šnt.t (j)n dḥwtj</i>	<u>gegründet von Thot,</u>
<i>n ωp-ωꜣ.ω.t nb sꜣ.ω.tj m ꝓw njšwt</i>	für Upuaut, den Herrn von Assiut auf Königsbefehl...
Der Tempelbau ist (wie bei Ptah im DMT) ein wichtiger Bestandteil der Einrichtung der Kulte.	

- Ebenso Dendera, Außenwand, Bauurkunde⁵⁶⁷

<i>ḥwsj.n.f ḥw.t ḥwt-ḥrw</i>	Er hat erbaut den Hathortempel
<i>n ḥm.t.š⁵⁶⁸ m ḥꜣꜣ.ω.t</i>	für ihre Majestät (Hathor) zur Freude,
<i>jnr-ḥꜥ nfr n rwd.t jm.</i>	mit gutem, festem Sandstein darin.
<i>ꝓꜥ.ω.š r nfr, ωšḥ.š r ꝓꜣr,</i>	Seine Höhe ist bestens, seine Breite richtig
<i>tp-rd.s r tp-ḥšb</i>	Seine Ordnung in (richtiger) Berechnung
<i>ꝓrj.ωt⁵⁶⁹.š ωꜣḥjj.ωt.š ḥr š.t.šn</i>	Seine Gemächer und seine Hallen an ihren Plätzen
<i>ḥntj-m nn ꝓꝓw jn dḥwtj⁵⁷⁰ r sn</i>	<u>Gemäß(?) dem, was Thot über sie gesprochen hat.</u>
(folgt: der Baubeginn mit dem „Strickspannen“)	

- Mariette, Dendera II, 73b: Die Götterstatuen werden an Plätzen in den Schreinen aufgestellt...
mj šꜣꜥ n dḥwtj ■ r.s. wie Thot darüber bestimmt hat.

- Grab 4 Deir Rifeh, Kemi VI, T. 147:

Thot von Hermopolis, der die beiden Leute trennt, der die beiden Herren (voneinander) löst (šš),	
<i>rdj htp ntr.ω ḥr š.t.šrn]</i>	<u>der die Götter auf ihren Thronen ruhen läßt.</u>

⁵⁶³ Boylan, a. a. O., S. 88ff. Er begründet Thots Gesetzgeberfunktion mit seiner Rolle als *Mondgott*, dieser These kann ich nicht zustimmen.

⁵⁶⁴ Die Belege, die auch in Boylans Sammlung vorkommen, sind hier mit einem hochgestellten ^B markiert, die übrigen habe ich anderweitig gefunden. Von Boylan aufgeführt, aber hier nicht passend und daher ausgelassen sind: Plutarch *De Iside et Osiride* 55,

Mariette, Dendera I, 37b; II, 19a u. II, 29b, da hier nur eine ungenannte Gottheit die Baumaße des Tempels angibt. *ibid* II, 75e, wo Boylan šjꜣ als „Thot“ liest, was aber unbegründet ist. Entweder ist der Gott Sia gemeint, oder, noch wahrscheinlicher, die unpersönliche „Erkenntnis, Weisheit“, nach deren Regeln der Tempel gebaut ist.

⁵⁶⁵ Zeile 29 = G. Legrain in: *Recueil Travaux* 29, S. 166.

⁵⁶⁶ Die *Mumie* ist ein Fehler von Legrain. Im Original steht der *sitzende Gott* als Determinativ zu Ptah.

⁵⁶⁷ J. Dümichen, *Baugeschichte des Denderatempels*, Straßburg 1877. Eine neue (und vollständige) Aufnahme der Außenwände des Denderatempels ist ein dringendes Desiderat der Forschung.

⁵⁶⁸ Üblich für Hathor, WB III 93, 4.

⁵⁶⁹  - die Form des Gebäudes und der fem. Genus lassen am ehesten (aber nicht sicher) auf *ꝓrj.ωt* schließen.

⁵⁷⁰ Nur mit dem sitzenden ibisköpfigen Gott geschrieben. Warum Boylan „štn (= Thot)“ transkribiert, bleibt rätselhaft.

- Edfou I, 333^B, Beischrift zur Allegorie des hermopolitanischen(?) Gaus: „Der König kommt...
ḥr.k, [ḥrw-bḥdtj?] ...vor dich, Horus von Edfu.
jn.f n.k pr-dḥwtj, wp rh.wj Er bringt dir das Haus des Thot, des Richters der *rh.wj*⁵⁷¹
ḥr b^cn.t⁵⁷² jrj-ḥḥ n t3tj-s3b Mit dem Hals (im) Halsschmuck des Richters u. Wesirs,
dḥwtj jm m bj3.t.f m šp.t-dḥwtj⁵⁷³ wo *Thot* ist in seinem Land⁵⁷⁴ im Thotgau,
ḥr gsgs t3 ḥr⁵⁷⁵ ndb.f beim Ordnen des ganzen Landes.
wp rh.wj, Richter der *rh.wj*,
fk.tj jr ḥt n k3.f **für dessen Ka der geschorene Priester** Riten vollzieht.
wp.t sšm⁵⁷⁶ m-ḥr.f Die „Festliche“ spielt Sistrum vor ihm,
šḥn m^s.t^{WB II 25}, mn m mnw.t es landet die Maat-Barke, festgemacht im Seerosenkanal.
nbś, šnd.t, jšd (Holz von?) Christusdorn, Akazie und Ischedbaum
m ḥw.t gśgś sind im Tempel der „Ordnung“.
 Thot, als Gott der Weisheit und der Schrift, wird zum Gesetzgeber. Hier hat sich dieses Konzept bereits verselbständigt, der Gott ist „Richter der Menschen“, sein Tempel das Haus der „Ordnung“ (*gśgś*), ohne daß auf seine Rolle als Schreiber eingegangen wird.

- TB 182^B:
jn.k dḥwtj, ḥšjj n r^c, nb pḥtj Ich bin Thot, geliebt von Re, der Herr der Kraft,
smnh jr-św, Der seinen Erzeuger trefflich sein läßt,
wr ḥk3.w m wj3 n ḥḥ, groß an Zauber in der Barke der Millionen,
nb hp.w shrr t3.wj der Herr der Gesetze, der die beiden Länder beruhigt

- und 183:
jn.k dḥwtj, sš jkr w3b^c.wj, Ich bin Thot, der geschickte Schreiber mit reinen Armen,
nb^cbw, dr bw.t, der Herr der Reinheit, der das Verabscheute entfernt,
sš m^c3.t, bw.t.f jšf.t, der Schreiber der Maat, dessen Abscheu das Unrecht ist,
mk.n^c.r.f nb r-dr. seine Schreibbinse hat den Allherrschaften geschützt.
nb hp.w, rdj mdw drf, Herr der Gesetze, der die Striche „reden“ läßt,
grg.n.mdw.t.f t3.wj. seine Worte haben die beiden Länder gegründet.

Durch seine Gesetze bringt Thot nicht nur weltliche Ordnung und Gerechtigkeit („beruhigt die beiden Länder“, „dessen Abscheu das Unrecht ist“), sondern auch die Kultordnung, die zu *bw* - „Reinheit“ (und das heißt *kultischer* Reinheit) verhilft. Das „Verabscheute“ *bw.t* bezieht sich in aller Regel auf kultische Tabus. Gesetz ist hier wieder auch Kultgesetz. Die Einführung der Gesetze durch Thot wird in eins gesetzt mit seiner *Erfindung der Schrift*. *Er vollbringt das Wunder, daß einfache, hingezzeichnete Striche „reden“ können. Wie bei Ptah im DMT entsteht die Schrift durch die Einführung der (schriftlich festgelegten) heiligen Ritualtexte* (daher wird vielleicht auch *mdw ntrj* als allgemeines Wort für die Hieroglyphen gebraucht, vgl. S. 45u f).

- parallel dazu im *Buch vom Sieg über Seth*⁵⁷⁷:
mnḥ šḥr.w, špd hp.w, Trefflich an Ratschlägen, genau an Gesetzen,
rdj mdw $\frac{drf_{L.}}{sšw_{BM}}$, der $\frac{\text{die Striche}_{L.}}{\text{die Schrift}_{BM}}$ „reden“ läßt.

Hier werden parallel zu den *hp.w* auch die *šḥr.w* genannt (vgl. S. 261). Der ungenannte Gott ist sicherlich Thot, dies zeigen Epitheta wie: „Der das Udjatauge befriedet hat nach seiner Wut, der die Große heimgeholt hat, die fern gewesen war“ (Mythos vom Sonnenauge).

571 „Die beiden Leute“ = Horus u. Seth. *pr-dḥwtj-wp-rh-wj* könnte Toponym sein, vgl. Montet, Géographie I, S. 137.

572 *b^cn.t* = der dünne Hals des Ibis (Thot).

573  - Der „Thotgau“ = der 14. u.äg. Gau (in manchen Listen andere Nummer), *nicht* „Nome Hermopolite“ (Chassinat), dies wäre der Hasengau.

574 *bj3.t* im WB als Name für Ägypten, aber auch als *bj3.tj* = die beiden Länder, es scheint also *t3* zu entsprechen.

575 So Boylan und der WB-Belegzettel (nicht *ḥḥ* nach Chassinat).

576 Eher *sšm* als *sšš*, da Wortspiel mit *šḥn*.

577 Pap. Louvre 3129 / BM 10252; Urk. VI, S. 101. Hier nach Louvre, BM weicht leicht davon ab.

Re⁵⁷⁸

Der Sonnengott wird normalerweise nicht beim direkten Einrichten von Kulturen geschildert. Im Kontext seiner *creatio continua* trägt er jedoch mittelbar auch dafür Sorge, daß der Kult ausgeführt wird:

- Re setzt den König ein, damit dieser den Opferkult vollzieht. In dem kosmographischen Traktat über den königlichen Sonnenkult, den Jan Assmann unter dem Titel

*Der König als Sonnenpriester*⁵⁷⁹ rekonstruiert hat⁵⁸⁰, liest man⁵⁸¹:

<i>jw rdj.n.r^c njšwt NN tp t3 n^cnh.w</i>	Re hat den König NN eingesetzt im Land der Lebenden
<i>n nhh hr^c d.t,</i>	für immer und ewig,
<i>hr wq^c rmt.w,</i>	um ⁵⁸² die Menschen zu richten,
<i>hr šhtp ntr.w</i>	um die Götter zufrieden zu stellen.
<i>hr šhpr m3^c.t,</i>	um die Maat herzustellen,
<i>hr šhtm jsf.t</i>	um das Unrecht zu vernichten.
<i>jw.f dj htp.wt n ntr.w</i>	Er gibt den Göttern Speiseopfer
<i>pr.t-m-hrw n 3h.w</i>	Totenopfer den Verklärten.

Der Tempelkult („die Götter zufrieden stellen; Speiseopfer den Göttern“) und der Totenkult („Totenopfer den Verklärten“) stehen hier in direktem Zusammenhang mit der Ordnung der profanen Lebenswelt („die Menschen richten“), beides läßt sich in der *Maat* nicht trennen⁵⁸³.

- Vgl. dazu Urk. III 89 („Königswahlstele“):

<i>rdj.n.f šw</i>	Er (Re) hat es (sein Amt) gegeben
<i>n s3.f mr.f,</i>	an seinen Sohn, den er liebt,
<i>hr ntj r^c rh, hr-dd:</i>	weil Re weiß :
<i>jr.f hp.w nfr.w hr ns.t.f</i>	Er (der Sohn) macht gute Gesetze auf seinem Thron.

- CT 1130:

Re läßt die Menschen „den Westen nicht vergessen, damit sie den Göttern Opfer bringen“. Re hat also die Welt so eingerichtet, daß der Kultbetrieb gewährleistet ist.

- Ostrakon Kairo 25201⁵⁸⁴, Re-Hymnus:

Re als Bringer der Nilflut, im Anschluß daran:

<i>°gm.k dmj.w, grg.k njw.wt</i> ■■■■ ² Quadr.	Du findest Orte, du gründest Städte...
<i>°šmn.k ntr.w hr š.t.šn</i>	Du machst die Götter fest auf ihren Thronen.

In diesem Text setzt Re ausnahmsweise selbst die Götter „auf ihre Sitze“, d. h. in ihre Tempel. Der Text scheint (sicher läßt sich das nicht sagen) aber ebenfalls eher die tägliche Routine der *creatio continua* im Sonnenlauf zu beschreiben als eine einmalige Urschöpfung - bzw. in diesem Fall: eine ursprüngliche Einführung von Kulturgütern.

⁵⁷⁸ Zu *Re* als Stifter der Kulte / Tempel vgl. auch Assmann, Liturgische Lieder..., MÄS19, S. 68f.

⁵⁷⁹ ADAIK 7, 1970.

⁵⁸⁰ Der Text ist in sieben Abschriften ganz oder teilweise überliefert, fünf davon aus dem NR, zwei (Assmann F u. G) aus der Spätzeit (Assmann A ist nicht überliefert, nur erschlossen).

⁵⁸¹ Assmann a. a. O, S. 22, Kommentar dazu S. 58ff.

⁵⁸² *hr* - „wegen, über“, WB III 132, paßt hier besser als neutrales „beim Richten etc.“.

⁵⁸³ Vgl. auch die zahlreichen von Assmann, *ibid* S. 59, Anm. 2, Belege für die Formel „den Göttern *htp.wt* und den Verklärten *pr.t-m-hrw* geben“ aus allen Zeiten seit dem MR. Dort geht es allerdings um z. B. den König oder einen Beamten, der Götter und Tote versorgt, d. h. *im Rahmen des* tradierten Kultes handelt, nicht wie hier um den *Ursprung* dieser Einrichtung, daß nämlich Re den König zu eben diesem Zweck eingesetzt hat.

⁵⁸⁴ ZÄS 38, S. 24.

- Ostrakon Michaelides 15vs⁵⁸⁵, Hymne an Amun-Re:

■ š ^h -p.t,	...der den Himmel hochhebt,
šmn r ^c p[t],	der Sonne und Himmel festmacht,
jr t ³ .w, šhb ■■■,	der die Länder macht, der [...] festlich macht,
šmn ■■■ hr j.t.sn	<u>der die [Götter?] fest macht auf ihrem Sitz</u> ⁵⁸⁶ .
...	
ntr hpš ^c ,	Gott, stark an Arm,
km ³ ntr.w w ³ d hw.wt.sn	<u>der die Götter(bilder) bildet und ihre Tempel ausstattet</u>
št ³ ■■■	<u>Geheim/geschützt(?) [... ...] machen(?)</u>
š ^{c3} ntr.w r rmt.w	<u>der die Götter größer als die Menschen macht,</u>
w ³ d jr.w wnw(.t) ⁵⁸⁷ n ■■■	<u>der die stündlichen Rituale(?) ausstattet für ...</u>
dbh.sn p ³ t ³ w m ^c .k,	(denn) sie bedürfen des Windhauches aus deiner Hand (wörtl: Arm);
jw m ³ ntr.w hr.k nfr,	indem die Götter dein schönes Gesicht sehen,
jw ntr hr dd n ntr	u. indem ein Gott zum andern spricht (wörtl.: Gott zu
Gott spricht):	
„š ^{c3} nb ntr.w, ht p dbh n ■■■	„Groß ist der Herr der Götter, befriedigt sind unsere Bedürfnisse...

Dies ist neben dem DMT die ausführlichste (und vielleicht die schönste) ägyptische Schilderung der ursprünglichen Einrichtung der Kulte. Der Adressat ist Amun-Re, innerhalb des erhaltenen Textes wird er je einmal als „Re“ und als „Amun“ angeredet. Ob die Passage mit der Kultstiftung eher dem einen oder dem anderen Gott zuzuweisen, oder ob sie in dieser Form ein Spezifikum der synkretistischen Verbindung⁵⁸⁸ ist, läßt sich aus dem Kontext nicht erschließen.

Die Einrichtung des Kultes geschieht hier nicht im Verlauf der kontinuierlichen Welterhaltung, sondern, wie im DMT, als einmaliges Ereignis während der Weltschöpfung (bei Amun-Re handelt es sich natürlich nicht, wie bei Ptah, um die „zweite Phase“, sondern um die ursprüngliche Kosmogonie).

Wie im DMT erschafft der Gott zuerst die Kultbilder, stattet dann ihre Tempel aus, und führt die Rituale ein. Die Länder entstehen hier zwar zuerst, also nicht als Kulttopographie *aus* den Tempeln und Städten, aber doch in direktem Zusammenhang mit dem Kult.

km³ - „bilden, schaffen, erzeugen“ ist ursprünglich wohl rein handwerklich gedacht, viele handwerkliche Tätigkeiten werden mit km³ umschrieben, und schließlich ist km³ auch die übliche Handlung des Chnum von Esna bei seiner Schöpfung, die bekanntlich auf der Töpferscheibe stattfindet. Entsprechend bezeichnet das Nomen km³ die äußere Gestalt. Daher bezieht sich km³ hier sicher auf die Erschaffung eines „körperlichen“ Aspekts, im gegebenen Zusammenhang wahrscheinlich die Kultbilder (man muß deshalb nicht annehmen, daß Amun-Re hier die Kultbilder „von Hand“ schmiedet). Dazu paßt auch die Phrase „der die Götter größer als die Menschen macht“. Die leibhaftigen Götter dürften dies kaum nötig haben, doch für Abbilder wird hier ganz einfach die „Bedeutungsperspektive“ beschrieben.

⁵⁸⁵ H. Goedicke u. F. Wente, Ostraka Michaelides, Wiesbaden 1962, T. 15. für den Hinweis danke ich Jan Assmann.

⁵⁸⁶ Die Götter würden zur im folgenden beschriebenen Einrichtung der Kulte passen und entsprechen der Parallele in oKairo25201. Denkbar wäre aber auch, daß hier noch die celestrischen Schöpfungen fortgeführt werden: „der Sonne und Himmel festmacht ... der die Sterne festmacht an ihrem Platz“.

⁵⁸⁷ Sowohl jr.w als auch wnw(.t) sind ohne die üblichen Determinative geschrieben (was nicht zum sonstigen Duktus des Textes paßt). Dies läßt die vorgeschlagene Übersetzung als zumindest zweifelhaft erscheinen, doch läßt sich hier kaum anders lesen, und die Ausstattung der Rituale für die Götter fügt sich auch hervorragend in den Kontext.

⁵⁸⁸ Oder ramessidischen Reichstriade? Das Ostrakon ist kaum zu datieren, da nur in hieroglyphischer Umschrift publiziert, Herkunft unbekannt.

Isis

greift schon etwas konkreter ein, als es der Sonnengott in der Regel tut. Auch bei Ihr liegen die Einrichtung von Kult und Gesetz dicht beisammen. Die Belege sind spät. Die Mehrzahl stammt gar aus dem griechisch-römischen Isiskult. Dort vereint die Göttin freilich alles in sich „was ist und was nicht ist“ - doch wird dem Aspekt der Gesetzgebung auffällig breite Bedeutung zugestanden. Hier scheint eine spätägyptische Tradition fortzuleben, in der Isis (und Osiris) schon zu den zentralen Gottheiten geworden waren:

- Philae, Berlin Photo 164/165:

śnd n ʒś.t m gś.ω-pr. Habt Ehrfurcht vor Isis in den Tempeln.
nts grg(.t) shm.ω, Sie ist die Gründerin der Heiligtümer,
mś(.t) ʿh[m.ω] die Schöpferin der Kultbilder.

Hier ist Isis eindeutig und ausdrücklich die Gottheit, die den Kult eingeführt hat, ähnlich wie in den griechischen „Aretalogien“.

- Philae, Raum X, Nordwand (Hymne IV bei Žabkar⁵⁸⁹):

rdj.t htp.ω-ntr (n) ntr.ω Die den Göttern Gottesopfer gibt,
prt-m-hrω (n) ʒh.ω und den Verklärten Totenopfer.

Hier tritt Isis weniger explizit als Kultstifterin auf, sie gewährleistet aber doch die Opferversorgung nach dem kanonischen Schema wie früher der Sonnengott.

- Isis schafft nicht nur die materiellen Kultgüter, die Tempel, Statuen und Opfergaben, sie setzt auch die Kultordnung fest. In der großen „memphitischen“ Aretalogie⁵⁹⁰ sagt sie von sich:

§ 4 Ich habe den Menschen Gesetze gegeben u. als Gesetz gegeben, was keiner umstoßen kann⁵⁹¹.

§ 23 Ich habe die Götterbilder zu verehren gelehrt,

§ 24 ich habe die Heiligtümer der Götter errichtet.

Hier werden ganz explizit die Kulte eingeführt. Die Menschen lernen etwas Neues, das es vorher noch nicht gab.

§ 32 Ich habe gemacht, daß von Natur aus das Gute und das Schlechte unterschieden werden.

Dies entspricht ziemlich genau DMT Kol. 8 (S. 65)⁵⁹². Aus der Erkenntnis

von Gut und Böse erwächst hier wie dort die Fähigkeit und Pflicht des Urteils:

§34-35: Strafe für den Bösen.

§51: Ich habe die Mauern der Städte gegründet.

Eine zivilisatorische Leistung, die auch Ptah im DMT vollbringt.

Ob die „memphitische“ Aretalogie eine echte Übersetzung eines äg. Textes darstellt oder nicht, soll hier nicht erörtert werden. Es sind jedenfalls sicher ägyptische Traditionen eingeflossen, wie bisher alle einschlägigen Untersuchungen festgestellt haben - und zwar um so deutlicher, je neuer die Bearbeitung ist - mit fortschreitendem Kenntnisstand und Wachsen der Quellenlage treten die äg. Wurzeln immer deutlicher zu Tage. J. Quack hat neulich ein demotisches Original rekonstruiert⁵⁹³.

Isis stellt sich in diesem Text als Herrscherin, Schöpferin und Erhalterin der Weltordnung im umfassendsten Sinne dar. Darunter fallen zwangsläufig auch Kult und Gesetze, doch hier nehmen diese Themen einen auffällig breiten Raum ein. Isis ist eindeutig Gesetzgeberin, sie „schafft“ die wohleingerichtete Welt eben durch die von ihr festgesetzten Regeln. So nimmt es nicht Wunder, daß sie sich am Schluß in § 52 zusammenfassend *θεσμοφορος* - „Trägerin des Gesetzes⁵⁹⁴“ - nennt.

⁵⁸⁹ Hymns to Isis in her Temple at Philae, Hanover NH 1987

⁵⁹⁰ Übersetzungen aus dem Griechischen nach D. Müller, Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien, Berlin 1961.

⁵⁹¹ Siehe auch die Besprechung hierzu bei Müller, a. a. O., S. 26, und J. Bergman, *Ich bin Isis*, Uppsala 1968, S. 173.

⁵⁹² Siehe auch die Besprechung dieser Paragraphen bei Müller, a. a. O., S. 57-59, und Bergman, a. a. O., S. 194f.

⁵⁹³ Ich bin Isis, die Herrin der beiden Länder, in: Festschrift Jan Assmann, Ägypten - Tempel der gesamten Welt, Leiden / Boston 2003, S. 319ff (vgl. auch dort für weitere Literatur).

⁵⁹⁴ Es gibt mehr Belege für dieses (eigentlich Demeter gehörende) Epitheton für Isis. Vgl. Bergman S. 206, Anm. 4

Es fällt auf, daß die einzelnen Teile des Kultes in der gleichen Reihenfolge auftreten wie im DMT (r→1):

Kultbilder - Tempel - Städte.

Nur die Unterscheidung von Gut und Böse ist „dazwischen gerutscht“, findet aber jedenfalls nach der Einrichtung von Kult und Tempeln statt.

Die sog. „memphitische“ Aretalogie ist die längste, wohl die bedeutendste und auf jeden Fall (neben der Erscheinung der Göttin bei Apuleius⁵⁹⁵) die am meisten behandelte der griechischen Isis-Aretalogien, und soll daher hier als Beispiel für alle stehen. Für Parallelen sei auf Bergman, S. 13-14 verwiesen. In anderen Texten ist die Göttin auch als Gesetzgeberin verstanden, doch nie so explizit wie in der großen Aretalogie. Oft wird auch nicht klar getrennt zwischen der *Göttin*, die als Teil der Weltordnung Kult und Gesetz erschafft (wie eindeutig in der „memphitischen“ Aretalogie) und der *Kulturheroin*, die als Königin zusammen mit Osiris den Menschen Religion, Rechtswesen und Schrift bringt.

- Ein gutes Beispiel für letztere Auffassung steht im hermetischen Traktat *Kore Kosmou*, § 65ff⁵⁹⁶:

Sie (Isis und Osiris) haben den göttlichen Vorfahren Heiligtümer und Orte geweiht.

Sie haben den Sterblichen Gesetze und Nahrung und ein schützendes Dach geschenkt...

...Sie lehrten als erste das Rechtswesen und erfüllten alles mit Gesetzmäßigkeit und Gerechtigkeit.

Sie wurden Stifter von Vertragstreue und führten auch den gewaltigen Gott „Eid“ in das Leben ein.

Sie lehrten, wie man die Gestorbenen ehrenvoll bestatten müsse.

Andere Götter

- Horus

- Edfou I, 23 (**Horus-Re**):

nd ḥnmm.t,

ḥrw-nwb, šwdꜛ wdꜛ.t

šḥd šḥd.ω⁵⁹⁷, šmn ḥp.ω,

mj⁵⁹⁸ dḥwtj ꜥ, nb ḥb.t

mj pth ḥnn, mj rꜥ

(Es folgen die Taten des Königs für den Gott)

Eine Parallele dazu auch in Edfou I, 250.

Schützer der Menschheit,

Goldhorus, der Ägypten heil sein läßt,

der die Kapellen erhellt, der die Gesetze festsetzt,

wie **Thot** der Große, der Herr der Sprüche

wie **Ptah-Tatenen**, wie **Re**.

- Philae (Philae, Raum X, Nordwand (Hymne I bei Žabkar⁵⁹⁹):

ntt mw.t nṯr n ḥrw,

kꜛ nḥt šmn gś.ω-pr.ω nṯr.ω

jrω nn nb

Du bist die Gottesmutter des Horus,

des starken Stieres, der die Tempel der Götter befestigt,

des Schöpfers aller Kultbilder.

- In Philae (Berlin Photo 1373) wird **Horus** angesprochen:

jj.n.j ḥr.k bhdtj šꜛb šwtj.

nb mꜛ.t, ḥtp ḥr mꜛ.t,

jn.j n.k ḥḥ.k ꜥnḥ.k jm.s

n ꜛb, ḥms r ꜥb.k,

twt ḥrw-ωpw, špt ḥp.ω

Ich bin zu dir gekommen, (du) von Edfu, buntgefiedert.

Herr der Maat, zufrieden mit der Maat,

ich bringe dir deine Kehle, durch die du lebst

ohne Pause, die sich in deiner Gestalt niederläßt,

Abbild des Horus-Wepu, genau an Gesetzen.

⁵⁹⁵ Apuleius schreibt natürlich in Latein, kann hier aber doch zur gleichen Tradition gerechnet werden.

⁵⁹⁶ Übersetzung nach Holzhausen in: C. Colpe u. J. Holzhausen, *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, Berlin 1996.

Man beachte, daß (zumindest im ersten Teil) Isis in der 3. Person von sich selbst und Osiris spricht; es handelt sich also auch (im weitesten Sinne) um eine Aretalogie.

⁵⁹⁷ Geschrieben wie *gś.ω-pr.ω* ($\frac{\text{𓆎}}{\text{𓆎}}\frac{\text{𓆎}}{\text{𓆎}}\frac{\text{𓆎}}{\text{𓆎}}$), doch sind wohl, als Wortspiel mit *šḥd* - „erhellen“, die *šḥd*-Kapellen gemeint.

⁵⁹⁸ Der Gottesname ist „ehrend“ vorangestellt, vgl. *mj rꜥ*, WB II 37, 5.

⁵⁹⁹ *Hymns to Isis in her Temple at Philae*, Hanover NH 1987.

- **Seschat**

Gedacht werden muß hier auch an die Göttin der Schrift, die in den halbmythischen Tempelgründungsberichten regelmäßig mit dem König zusammen das Ritual des Strickspannens ausführt. In griechisch-römischer Zeit wird sie noch an anderen Stellen der Gründungsberichte erwähnt. Über ihren Einsatz beim Bau hinaus gilt sie aber offenbar nicht als Kultstifterin. Die Szene des Strickspannens ist häufig belegt und gut bekannt, so daß eine Belegliste hier wenig sinnvoll erscheint. Für Näheres sei verwiesen auf:

S. Abd e-Azim el-Adly, *Das Gründungs- und Weiheritual...*, Tübingen 1981;

D. Budde, *Die Göttin Seschat*, in: Kanobos 2, Leipzig 2000, besonders S. 191ff.

- **Schu:**

- In Medinet Habu (südl. Kolonnade, Ostwand), tritt **Schu** als Herr der Gesetze auf (Der König ist) *mnḥ hp.w*, trefflich an Gesetzen,
špd šhr.w mj jt.f šw, sꜣ rꜥ genau an Plänen wie sein Vater Schu, der Sohn des Re.

- **Sobek-Re,**

- Ombos II 19, 541:

ts rꜣ.w-pr.w, smn ḥm.w Der die Tempel „knüpfte“ u. die Heiligtümer festmachte.

- „**Gott**“:

- Pap. Insinger

mtw.f pꜣ nt dj.t pꜣ hp Er (der „Gott“) ist es, der das Gesetz
mt.t-mꜣ.t jw mn wpj.t und die Wahrheit gibt ohne Prozeß.

Die Götter richten die Kulte allerdings immer nur in einem sehr allgemeinen Sinne ein, der Vorgang wird nie, wie im DMT, mythologisch ausgemalt oder in einen größeren Handlungsrahmen gestellt und lediglich als ein Beispiel unter vielen für ihre Allmacht genannt.

Kulturheroen

Besonders in griechischen Quellen wird meist ein „*Kulturheros*“ beschrieben, der den Menschen beibringt, „die Götter zu verehren“. Besonders der „erste König“ tritt in dieser Rolle auf, d. h. entweder Menes oder der noch lebende Osiris in seiner Regierungszeit.

Solche Ideen kommen der in hellenistischer Zeit recht verbreiteten euhemeristischen Weltsicht entgegen, die aber ägyptischem Denken an sich ganz fremd ist. Dennoch muß man annehmen, daß zumindest teilweise ägyptische Überlieferung zugrunde liegt - in der nicht die Götter „alte Könige“, sondern die alten Könige Götter waren. Hier nur einige Beispiele:

- Herodot II, 4, nennt den ersten König Mina (=Menes) in direktem Zusammenhang mit der Einführung der Kulte (wenn auch nicht explizit als Kultstifter):

Βωμοὺς τε καὶ ἀγάλματα καὶ νηοὺς θεοῖσι ἀπονείμει σφέας πρῶτους καὶ ζῶα ἐν λιθοῖσι ἐγγλυψαί. καὶ τούτων μὲν νῦν τὰ πλεῶν ἐργῶ ἐδηλοῦν οὕτω γενομένα. Βασιλευσαὶ δὲ πρῶτον, Αἰγύπτου ἀνθρώπων ἐλεῶν Μίνα.

- Diodorus Siculus I 94 zählt mehrere ägyptische Könige auf, die als große Gesetzgeber galten. Der erste davon, der die Gesetzgebung eigentlich eingeführt hat, war Mneves = Menes:

...πείσαι φασὶ πρῶτον ἐγγραπτοῖς νομοῖσιν χρῆσασθαι τὰ πλεῖστα τὸν Μνευην...

Ein weiterer König, der sonst nicht belegte „Sasychis“ wird ebenfalls in die Liste der Gesetzgeber eingereiht, zudem soll er die Kulte der Götter geordnet haben.

- Plutarch berichtet in *De Iside et Osiride* Kap. 13 wie Osiris als Kulturbringer den Menschen gleich als Zweites nach dem Ackerbau Kult und Gesetze bringt:

Βασιλευνόντα δὲ Οσίριν Αἰγυπτίους μὲν εὐφυῶς ἀποροῦ βίον καὶ φηριώδους ἀπαλλάξαι καρποὺς τε δείξαντα καὶ νομοὺς φεμενον αὐτοῖς καὶ φεοὺς διδάξαντα τιμᾶν.

- In Edfou VI, 10 gilt *Imhotep* als Verfasser des „Buches der Ordnung des Tempels“ (*šfd n ššm ḥw.t-nṯr*).

Der Ursprung der Kulte und Gesetze in Ägypten war also offenbar eine Frage, die die Menschen beschäftigt hat. Welche Rolle spielt nun Ptah?

Ptah

Als Meister des Handwerks ist Ptah für die Herstellung der Kultbilder verantwortlich, nicht nur im DMT, sondern auch sonst. Diese Arbeit gehört zu seinen üblichen Pflichten und ist als solche gut belegt (vgl. S. 226).

In seinen Zuständigkeitsbereich fallen auch Bauarbeiten⁶⁰⁰. Aus diesem Grund ist er an der halbmythischen *Gründung der Tempel*⁶⁰¹ beteiligt. Dieser Punkt, der ja im DMT ausführlich zur Sprache kommt, entspricht also ebenfalls der üblichen Rolle des Gottes:

- Karnak, Umfassungsmauer (KRI II, 582):

<i>jn pth dj tp-rd,</i>	Es ist Ptah, der die Anleitung gibt,
<i>dhwtj hr ššm m šš,</i>	Thot leitet als Schreiber,
<i>pd šs wlf ωω?</i>	gespannt ist der šs-Strick, gelöst ist der ωω-Strick.
<i>njswt ds.f hnf šš.t</i>	Der König selbst und Seschat sind es,
<i>kd šw m jnr</i>	die ihn (den Tempel) bauen aus Stein.

Auch der mit Ptah gleichgesetzte Sokar kann an der Gründungszeremonie beteiligt sein:

- Abydos, Treppenhaus (KRI I, S. 186), Seschat spricht zu Sethos:

<i>šnt.n.j šj hnf skr,</i>	Ich habe ihn (den Tempel ⁶⁰²) vermessen zusammen mit Sokar,
<i>jn pth jr k3.t jm.s.</i>	und Ptah war es, der die Arbeit in ihm verrichtete.
<i>pd.n.j šs m-hnw jnb.ωś</i>	Ich habe den šs-Strick gespannt im Innern seiner Mauern.

Somit kann Ptah (bzw. Ptah-Sokar) durchaus als „Kultbringer“ angesehen werden, und zwar nicht nur ausnahmsweise, sondern als eine seiner üblichen Rollen. Die Herstellung der Kultbilder und der Tempelbau im DMT bewegen sich noch ganz im Rahmen der primären Handwerkerrolle des Gottes. Die weitergehende Kultordnung, die Gründung der Gaue, Stiftung der Ritualtexte etc., setzen jene logisch fort. Sie sind freilich nicht so häufig belegt wie die handwerklichen Arbeiten, doch auch sie finden sich nicht nur im DMT, so z. B.:

- Gebet auf einer Stele an Ptah und Sachmet (ÄHG 223):

Du verpflictest das Land auf seine Gesetze, wie du es geschaffen hast.

Die Quellen lassen also zumindest folgende Schlüsse zu:

Erstens - die ursprüngliche Einrichtung der Kulte wird (und dies ist nur natürlich) nicht so häufig thematisiert wie etwa die Kosmogonie. Sie wird aber doch immer wieder aufgegriffen.

Das Dasein des Kultes war also für ägyptisches Denken *erklärungsbedürftig*. Zumindest einige Menschen stellten die Frage, wie die Kultordnung in die Welt gekommen war, und es gab auch Antworten auf diese Frage. Diese Antworten sind - in echt ägyptischer Manier - nicht einheitlich. Verschiedene Gottheiten werden auf verschiedene Weise herangezogen.

Dennoch sind die einzelnen Ansätze nicht zufällig oder willkürlich. Es gibt klare Linien: Thot und Re, Ptah und Isis haben verschiedene und jeweils fest umrissene Funktionen.

Das heißt, es gab über den Ursprung der Kultordnung sowohl einen *Diskurs* als auch eine *Tradition*.

⁶⁰⁰ Vgl. auch die an Bauprojekten beteiligten Hohenpriester, S. 228f.

⁶⁰¹ Vgl. dazu auch oben, zu Seschat, S. 242. „Halbmythisch“, weil hier offenbar ein Ritual beschrieben wird, das zumindest zeitweise real vollzogen wurde, wobei aber bei einigen der Handlungen Götter aktiv beteiligt sind. Wie dies in der Realität umgesetzt wurde läßt sich nicht mehr sagen (wohl Priester in Götterrollen).

⁶⁰² *hw.t*, daher feminin.

Zweitens - Kult und Gesetz gehören zusammen. Ohne an dieser Stelle weitere Schlüsse ziehen zu wollen, stehen jedenfalls in den Quellen, wo ein Gott den Kult einrichtet, die *hp.w* auffallend häufig neben Tempeln, Götterbildern etc. und oft ist offenbar eins als Teil des anderen gedacht. So etwa bei:

Horus-Re in Edfou I, 23 (S. 241).

Osiris als Kulturheros bei Plutarch (S. 242f) und mit Isis in der Aretalogie (S. 240f).

Im sogenannten „König als Sonnenpriester“ (S. 238).

Isis ist in den Aretalogien die große *Gesetzgeberin*; dabei richtet sie auch und insbesondere die Kulte ein.

Die Aufgabe des Königs ist es:

- die Opferkulte zu versehen

- auf Erden zu richten, die Maat zu verwirklichen und die Isfet zu verfolgen.

Die irdische Gerechtigkeit hat mit dem Konzept der Maat immer auch eine religiöse Dimension. Recht und Gesetz sind angewandte Maat.

Die Gesetze sind in diesen Texten offenbar ursprünglich *Kultgesetze*, Kultordnung und Rechtsprechung bedingen sich gegenseitig. Damit soll freilich nicht gesagt werden, daß in Ägypten in der Praxis keine vom Ritual unabhängige bürgerliche Gesetzgebung existierte. Hier geht es um eine Idealvorstellung bei der mythischen Einrichtung, der Begründung und Sinnggebung der Weltordnung.

In dieses Bild fügt sich nun auch Ptah im DMT ein, der, ausgehend von den Kultbildern und den „heiligen Texten“, Gut und Böse einteilt, gerechte Vergeltung einführt und schließlich das ganze menschliche Leben bis hin zu den Berufen ordnet und regelt.

Hierzu mehr im Kapitel *Die Kultordnung als Lebenswelt*, S. 258.

Drittens - Die Weltordnung durch Kult und Gesetz wird auch als ein Korpus von (durch den Gott) geschriebenen *Texten* verstanden. Dies findet sich insbesondere bei Thot: Er ist Gesetzgeber und Erfinder der Schrift. Beides wird zusammen genannt, offenbar bedingt das eine das andere. Da die Lebenswelt erst durch diese Ordnung konstituiert wird, ist das Schreiben hier eine Schöpfungstat. Wir haben einen Fall von performativem *Schreiben* - dazu Jan Assmann, *Altorientalische Fluchinschriften und das Problem performativer Schriftlichkeit*⁶⁰³ - das sonst im Gegensatz zum performativen Sprechen bisher eher wenig beachtet wurde⁶⁰⁴.

Nicht anders macht es auch Ptah mit seinen heiligen Texten im DMT.

In keinem der erhaltenen Belege wird die Einrichtung der Kultordnung innerhalb eines mythisch-narrativen Handlungsrahmens erzählt, sondern immer nur in „Andeutungen“ bekannte Tatsache konstatiert (meist in den Epitheta der entsprechenden Gottheiten). Selbst im O. Michaelides 15, wo die Kulteinrichtung selbst immerhin in narrativer Handlungsfolge erzählt ist, ist sie nicht Teil einer mythischen Gesamthandlung, sondern nur Zitat innerhalb einer Hymne.

Das DMT stellt hier die einzige Ausnahme dar. Dies ist jedoch für die ägyptische Mythologie der normale Befund. Das Problem der „Verborgenheit des Mythos“⁶⁰⁵ ist im Fach hinlänglich bekannt und diskutiert. Geläufige Beispiele sind etwa der Streit zwischen Horus und Seth, der Mythos vom zurückgeholten Sonnenaugen und die Kosmogonie der acht Urgötter. Diese und andere Mythen werden durch die ganze Geschichte hin immer wieder in Anspielungen und Zitaten erwähnt, d. h. *als bekannt vorausgesetzt* (ob nun als zusammenhängender „Mythos“ oder als einzelne Motive, ist an dieser Stelle unerheblich). Sie wurden aber nie narrativ als Geschichte mit fortlaufender Handlung erzählt (oder zumindest nicht in dieser Form verschriftlicht).

⁶⁰³ In: H. Gumbrecht & K. Pfeiffer (Hg.), *Schrift*, München 1993, S. 233ff.

⁶⁰⁴ Obwohl performatives Schreiben in der Praxis wohl häufiger ist als performatives Sprechen: Jede rechtskräftige Unterschrift schafft durch den reinen Schreibakt Tatsachen und verändert die Wirklichkeit.

⁶⁰⁵ Jan Assmann in: GM 25, S. 7. Mehr dazu S. 310ff.

Für jede dieser Mythen gibt es genau *eine* Fassung als echter „Mythos“ mit einem zusammenhängenden Handlungsverlauf: den Pap. Chester-Beatty, den demotischen *Mythus* (Pap. Leiden I 384) und die Kosmogonie im Chonstempel zu Karnak (wobei die Einzahl natürlich ein Zufall der Überlieferung ist. Ausschlaggebend ist die Tatsache, daß die narrative Wiedergabe eine Ausnahme bleibt, die aber auch immer wieder gemacht wurde).

Alle diese Texte sind sehr spät (spätramessid. - ptolemäisch).

Es ist eine offensichtliche Tendenz ägyptischer religiöser Praxis, die Mythen im Kult so zu verwenden, wie es der rituelle Kontext erfordert, d. h. meist als Zitate, und die *Erzählform* als im Grunde nicht angemessen anzusehen⁶⁰⁶.

Nicht anders stellt sich der *Ursprung der Kultordnung* dar und zeigt sich damit als typischer Vertreter ägyptischer Mythographie. Sie wird, wo passend, im Kontext kultischer Gebrauchstexte immer wieder zitathaft erwähnt - dies sind eben die oben (S. 235 - 243) gesammelten Belege. Daneben gibt es *einen* locus classicus, in dem der Mythos narrativ wiedergegeben wird: das DMT.

Wie die meisten narrativen Mythentexte ist es spät überliefert (dies bleibt auch dann relevant, wenn sich für den „Urtext“ eine frühe Datierung als stichhaltig erweisen sollte - der Schabakastein zeigt auf jeden Fall, daß der Text in der Zeit rezipiert und benutzt wurde, in der auch die großen Mythenerzählungen entstanden).

Die „mythischen Anspielungen“ und Zitate stimmen, soweit sich dies sagen läßt, in vielen Punkten mit der ausführlichen Version des DMT überein (eine hundertprozentige Übereinstimmung in allen Fällen ist nicht zu erwarten - auch beim Sonnenauge, Horus und Seth etc. gibt es Abweichungen).

⁶⁰⁶ Dies ist eine ins Auge fallende allgemeine Regel, aber kein zwingendes Gesetz. Es gibt mythische Stoffe, die schon relativ früh in narrativer Form überliefert sind, dagegen so gut wie nie zitiert werden, wie die Geschichte von der göttlichen Geburt des Königs oder das Nutbuch (der sog. „dramatische Text“ im Sethoskenotaph).

3 - Die Kultbilder als Kas der Götter

Die Kultbilder sind (nach der hier vorgeschlagenen Lesung) die Kas der Götter⁶⁰⁷. Ptah als Gott der Künste und des Handwerks ist für die Schaffung von Kult und Kultbildern zuständig. Diese Ideen sind keine Besonderheit des DMT. Sie sind vielmehr die gängige, gut kanonische Vorstellung und häufig belegt. Dies wurde auf S. 226 und 242 bereits besprochen. Die Version des DMT fügt sich nahtlos in den Kontext der ägyptischen Religionsgeschichte, dies muß hier nicht mehr bewiesen werden. Dennoch lohnt es sich, die Vorstellung von den *Kultbildern als Kas der Götter* hier einmal im größeren Zusammenhang zu betrachten.

Im DMT selbst wird nicht der gegebene Status quo der ägyptischen Lebenswelt beschrieben, in dem die Kas der Götter täglich im Tempelkultbild einwohnen, sondern es wird berichtet, wie diese Ordnung zustande kommt. Zu Anfang existieren die Kultbilder noch nicht, und ebensowenig die Tempel, die Städte und Gaue, die Opferspeisen und Ritualtexte. Die Götter haben ihre Kas noch bei sich, und zur Begräbnisfeier für Osiris kommen sie *mit ihren Kas* (*kꜣ.w.šn js*). Es ist die Welt, so wie sie ursprünglich geschaffen wurde. Die Götter wandeln noch auf Erden, und die heliopolitanische Götterdynastie sitzt auf dem Thron Ägyptens (Osiris ist gerade verstorben, Horus wird schließlich sein Nachfolger). Der Anfang des DMT schildert offenbar eine „Epoche“, die der historischen vorausgeht. Die realgeschichtlich erfahrbare Welt wird dann von Ptah eingerichtet. Die „Geschichte“ des DMT leitet über von einer Epoche in die folgende.

Die Götterdynastien enden, Horus ist der Gott, der sich in den lebenden, menschlichen Königen verkörpert. Die Götter verlassen offenbar die Menschenwelt. Ihre Kas haben sie nicht mehr „bei sich“, sie wohnen in *Kultbildern* ein. Ein solcher katastrophaler Umbruch dient als mythische Erklärung für die Unvollkommenheit der Welt, um mit Hornung zu reden, als „Ätiologie des Unvollkommenen“. Im Kapitel *Die zweite Phase der Schöpfung* (S. 281) wird dieses Motiv in extenso behandelt. Aus Ägypten gibt es zwei große Mythenkreise, die diesen Umbruch thematisieren: Den *Osirismythos* und den *Mythos von der Himmelskuh*. Letzterer schildert, wie die Götter sich aus der Menschenwelt zurückziehen, ähnlich wie es im DMT offenbar vorausgesetzt wird. Natürlich darf man nicht annehmen, daß der „Autor“ des DMT als Handlungshintergrund das Kuhbuch vorausgesetzt hat, so wie es in den Königsgräbern aufgezeichnet ist. Es handelt sich aber in beiden Fällen um das Mythem der *Entfernung der Götter*, und das in dieser Sache detailliertere Kuhbuch kann als *locus classicus* für die Beurteilung des Motivs herangezogen werden:

Die Götter leben unter den Menschen auf Erden. Der Sonnengott regiert über alle. Das ändert sich, als die große Katastrophe hereinbricht. Die Menschen rebellieren gegen die Götter und werden von Sachmet erschlagen. Der Sonnengott zieht sich an den Himmel zurück. Die übrigen Götter nehmen ihre jeweiligen „kosmischen“ Positionen ein: Nut wird zur Himmelskuh und bringt Sterne hervor, Schu stellt sich als Luftraum darunter, Geb nimmt den „Platz des Nun“ ein (statt Wasser bildet nun fester Erdboden den Grund der Welt), Thot wird zum Mond, zum „Stellvertreter des Sonnengottes“, wenn dieser die Unterwelt erhellt.

Die Götter sind damit zwar im abendländischen Sinne noch Welt-immanent, sie befinden sich innerhalb des Kosmos, doch der Ägypter zieht die Trennlinien hier anders. Er teilt den Kosmos in Himmel, Erde und Unterwelt, die drei gleichberechtigt neben- (bzw. unter-) einander stehende Seinsbereiche bilden. Alle drei Bereiche befinden sich innerhalb der *Welt*, und nur zusammen bilden sie die Welt. Außerhalb dieser Welt erstreckt sich ein Nicht-Sein, dessen sich der Ägypter wohl bewußt ist, das aber an seinem Welt-Bild keinen Anteil hat: „Ich kenne nicht, was nicht ist“ (TB 125), „Sprich über das Seiende, sprich nicht über das Nichtseiende“⁶⁰⁸. Im Außerweltlichen leben keine Götter, Menschen oder Seelen.

⁶⁰⁷ Streng handelt es sich nur um eine Einwohnung, doch dies impliziert für ägyptisches Denken auch eine Form der Identität (dies ist sogar der Sinn der Einwohnung). Das Kultbild wird häufig „der Gott“ oder „Gott NN“ genannt.

⁶⁰⁸ Pyr. § 1160. Das Sprechen über das nicht-Seiende wird hier mit der Lüge gleichgesetzt, d. h. darüber ist schlechterdings kein (wahres) Sprechen möglich (obwohl es ja in der späteren äg. „Philosophie“ durchaus vorkommt).

Immanenz und Transzendenz werden so zu relativen Begriffen⁶⁰⁹. Wenn ein ägyptischer Gott sich (beispielsweise) am Himmel befindet, dann ist er „transzendent“ aus der Sicht der Menschen auf Erden, ebenso wie aus dem Blickwinkel der (auf ihre Weise durchaus nicht toten) Leichname (Osirisformen) in der Unterwelt. Zwischen den drei Weltebenen ist zwar Einflußnahme möglich, jedoch keine *Einbindung*.

Die Persönlichkeit wird in Ägypten durch die soziale Einbindung konstituiert. Wer Teil einer Weltebene ist, ist auch Teil des dortigen komplexen Beziehungsgeflechts, und umgekehrt: *nur* wer in eine Sozialstruktur eingebunden ist, ist Teil einer Weltebene. Durch den Tod und die Übersiedlung in die Unterwelt wird der Mensch aus seinem sozialen Umfeld gerissen und so in seiner Existenz bedroht. Um ihn in dieses Netz wieder einzubinden (zumindest zeitweise) und die Kommunikation mit ihm zu ermöglichen, ist die Macht des *Kultes* notwendig, hier des Totenkultes. Ziel des Kultes und Objekt der angestrebten sozialen Wiedereinbindung ist die Sozialseele des Menschen, der *Ka*. Für die Götter bedeutet die Trennung von der Erde und den Menschen und die Übersiedlung an den Himmel (bzw. ihren jeweiligen „kosmischen“ Ort) offenbar ein Todeserlebnis, oder jedenfalls eine Übergangssache, die dem gleicht, was beim Menschen der Tod ist.

Es ist wohl kein Zufall, daß dieser „Tod“ der Götter zur selben Zeit stattfindet, in der der Tod mit der „Urverschuldung“ der Rebellen und dem Gemetzel der Sachmet auch in der Menschenwelt Einzug hält.

Auch die Götter, die nun nicht mehr unter den Menschen wandeln, müssen neu *eingebunden* werden ins Sozialgefüge ihrer Anhänger, ihrer Stadt und ihres Gaus. Und auch für die Götter ist es die Macht des *Kultes*, die diese Leistung vollbringt. Durch den Kult (hier: das tägliche Kultbildritual) hat der *Ka* des Gottes Anteil an der Gemeinschaft, wird (wie der des Toten) mit Speisen versorgt, kann mit den Menschen kommunizieren, Bitten erhören und Leitung geben.

Wie der Mensch im Tode, zerfällt der Gott nach der Trennung von Himmel und Erde in seine Facetten, die durch den Kult neu verortet und zueinander in eine neue, sinnerfüllte Beziehung gesetzt werden:

Während der *Ba* des Menschen die Sonnenbarke begleitet und sich als Vogel⁶¹⁰ offenbar frei im Luftraum am Himmel bewegen und die Menschenwelt sehen (und gesehen werden?), aber nicht mit ihr in Kontakt treten kann, ist der *Ba* des Gottes seine kosmische Komponente, für die das Gleiche gilt. Das zentrale Paradigma ist hier der *Sonnengott*, der am Tage über den Himmel zieht und in der Nacht seinen „Leichnam“ in der Unterwelt besucht. Aber auch für die anderen Götter wird ausdrücklich gesagt:

...dieser *Ba* des Keku ist die Nacht,
 dieser *Ba* des Nun ist die Sonne (die ja aus Nun hervorgeht),
 dieser *Ba* des Osiris ist der Widder von Mendes (eine irdische Verkörperung)
 dieser *Ba* des Sobek sind die Krokodile...

und zwar im *Buch von der Himmelskuh*, eben jener Erzählung, die von der Trennung von Himmel und Erde und der Auswanderung der Götter berichtet. Nach dem Bericht der Ereignisse folgt ein Ritualvermerk, und dann wird der aus den Ereignissen resultierende Status quo beschrieben: die eben zitierte Stelle.

⁶⁰⁹ Auf einem anderen Blatt steht, daß sich die ramessidische Hochtheologie von anderer Seite der Idee „echter“ Welttranszendenz der Gottheit nähert, wie Jan Assmann an div. Stellen gezeigt hat (z. B. *Theologie und Frömmigkeit*, S. 274ff). Zudem gilt diese Transzendenz nur für den „pantheistischen“ Allgott, nicht für die einzelnen Götter.

⁶¹⁰ Das Schriftzeichen für *b3* - „Seele, Macht“, das viel älter ist als die Abbildungen der menschenköpfigen *Ba*-Vögel (die eine Art Greifvogel darzustellen scheinen) zeigt wahrscheinlich den *Storch*. Es liegt auf der Hand, daß dieser Zugvogel, der nur zweimal im Jahr in Ägypten auftaucht und sonst unsichtbar bleibt, Teil einer „anderen Welt“ zu sein scheint. Die *Ba*-Seele, die in zyklischen Abständen die Menschenwelt in Vogelform besucht, wäre also ganz konkret gedacht.

Neben dem Buch von der Himmelkuh ließen sich noch viele weitere Belege anführen, wo die sichtbare Erscheinung eines Gottes - seine kosmische Form oder auch ein heiliges Tier - sein *Ba* genannt wird. *Kosmische Formen:*

Die Sonne ist Ba des Re (Kuhbuch et al.) und des Atum⁶¹¹ die Atemluft ist der Ba des Schu⁶¹², Amun hat keine eigentlich „kosmische“ Gestalt, er ist vor allem anderen der Stadtgott von Theben - und so kann sogar eine Stadt der Ba des Gottes sein (TT 65⁶¹³), der Ba von Hu und Sia, Denken und wirkmächtigem Wort des Allherrn, ist - der König⁶¹⁴! Und der Ba der Thoeris(!) in Dendera (Mariette, I 48 c), meint offensichtlich ihr Sternbild am Himmel, ebenso kann Orion der Ba des Osiris sein (Morgan, Ombos I, 313, 423).

Heilige Tiere:

Apis als Ba des Osiris und Buchis als Ba des Re sind so häufig, daß sich Belegstellen erübrigen. Auch der Widder von Mendes kann Ba des Re sein⁶¹⁵, der Ibis ist der Ba des Thot⁶¹⁶, und als Ba des Atum wird mindestens einmal eine Schlange genannt, passend zu seiner Rolle als Urgott⁶¹⁷.

Der Leichnam des Menschen liegt in der Unterwelt, im *schönen Westen*. Ursprünglich ist diese *Duat*, die man sich als ein System von Höhlenräumen vorstellt, wohl die ganz reale Nekropolis auf dem Westufer (bzw. die Summe aller Nekropolen), wo die Leichname in ihren unterirdischen Gräbern ruhen, vom Bavogel besucht werden und durch den Ka Verbindung zur Oberwelt halten, d. h. zur Opferstelle im Graboberbau. Das Amduat und die anderen Unterweltbücher dienten m. E. vor allem dazu, den nächtlichen Lauf des realen Sonnengottes auch durch dieses Grab zu leiten⁶¹⁸.

Auch der Gott verfügt über einen Leichnam, der in der Unterwelt bzw. im Grab ruht. Die elaborierte ramessidische Weltgottheologie erklärt Osiris, den Prototyp des unterweltlichen Leichnams, als Körper des Re, und Re, dessen solarer Kreislauf das Idealmodell des Bas abgibt, der *am Tage herausgeht* und *am Abend eintritt*, zum Ba des Osiris:

r^c pw ḥtp m wsjr, Re ist dies, der sich in Osiris niederläßt,
wsjr ḥtp m r^c Osiris ist einer, der sich in Re niederläßt⁶¹⁹

Doch die wohl ursprüngliche Form (die ihre Gültigkeit nie verloren hat) war einfacher strukturiert: Der einzelne Gott hatte jeweils sein eigenes Grab, in dem man sich seinen Leichnam ruhend vorstellte. Der „Leichnam“ ist dabei eine durchaus positiv besetzte wichtige Facette der Person. Er implizierte keine Vorstellung von „Tod“. Die Götter sind nicht „*mwtj*“ sondern „*ꜥḥ*“ (ebenso wie die richtig versorgten verstorbenen Menschen). Die Götter sind ja (außer Osiris) nicht buchstäblich „gestorben“, sondern haben die Desintegration und Reorganisation ihrer Person - wie oben geschildert - auf andere Weise erfahren. Dieser wohlorganisierte *ꜥḥ*-Zustand, mit unterweltlichem Leib, irdisch-kultischem Ka und himmlisch-kosmischem Ba ist ein Ideal, das Götter und verstorbene Menschen teilen. Daher erübrigt sich die Frage nach der Sterblichkeit ägyptischer Götter: Sie befinden sich bereits in dem Zustand, den Sterbliche erst nach dem Tod erreichen. So erklären sich die Göttergräber, die uns zunächst befremdlich erscheinen, wie das Grab des Amun(!) in Medinet Habu (Amun&8, S. 53). Es gibt eine ganze Anzahl solcher Stätten⁶²⁰.

⁶¹¹ Dümichen, *Altaegyptische Kalenderinschriften*, Leipzig 1866, T. 55.

⁶¹² ÄHG 128, Zeile 5; Buch vom Atmen § 6; Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit (Stele Vatikan 128a, 3-4).

⁶¹³ Etwa in: Theben I, S. 120 (dort anders übersetzt).

⁶¹⁴ Sonnenlitanei im Grabe Sethos' I., 134/135.

⁶¹⁵ Mariette, Dendera III, 12; Mammisi Edfu (Chassinat I, 96); Buch vom Sieg über Seth (Urk. 6).

⁶¹⁶ J. D. Ray, *The Archive of Ḥor*, London 1976, S. 74, Text 19 re, 5.

⁶¹⁷ Mariette, Dendera III, 9.

⁶¹⁸ Zu den Unterweltbüchern und deren Nutzen für den Grabherrn vgl. allgemein E. Hornung, z. B. *Die Unterweltbücher der Ägypter*, Düsseldorf 1997, S. 30 ff. Hornung untersucht die Nachtfahrt des Sonnengottes und deren vielfältige belebende Wirkungen für die Verstorbenen. Doch kann man die konkrete Aufzeichnungsfunktion der Texte in den Gräbern sicher noch genauer fassen. Jan Assmann etwa vermutet in ihnen u. a. eine Form von Wissen (ursprünglich des Königs als Sonnenpriester), die den Grabherrn im Jenseits als „Eingeweihten“ ausweist und zur Teilnahme an der *unio liturgica* befähigt (Tod und Jenseits, S. 509).

⁶¹⁹ Grab der Nofretari, Nebenraum der Vorkammer. Vgl. zum Thema auch Jan Assmann, *Stein und Zeit*, S. 52f.

⁶²⁰ Vgl. E. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, 144-149.

In die *période de passage*, von der das Buch von der Himmelskuh berichtet, sollten theoretisch auch der Tod des Osiris und die Inthronisierung des Horus fallen: die Zeit der Götterdynastien (d. h. der Neunheit) endet, und das irdische Horuskönigtum beginnt. Eine interessante - wenn auch unägyptisch sophistische - Frage wäre, wie Osiris (der erste Tote) und das Gemetzel der Sachmet (die Einführung des Todes) chronologisch zueinander stehen. Erstaunlicherweise läßt sich auf diese Frage tatsächlich eine Antwort finden, und zwar im *Tagewählkalender*, der mir im hier besprochenen Zusammenhang überhaupt ein sehr aufschlußreicher Text zu sein scheint (mehr dazu S. 152f u. 317f):

Sachmet zieht am 25. Tag des ersten Monats der *ḫt*-Jahreszeit auf ihre Strafexpedition, dies fällt in die 70-tägige Balsamierungszeit des Osiris (genau: am 14. Tag = nach $\frac{1}{5}$ der Balsamierung). Hier (und, wie wir im Kapitel *Die zwei Phasen der Schöpfung*, S. 281, sehen werden, noch in weiteren Quellen), werden Osirismythos und „Exodus“ der Götter tatsächlich verbunden. Von diesen Ereignissen berichtet auch das DMT. Auch hier gilt, daß es viele Stellen gibt, die beiläufig in anderem Zusammenhang die Kultbilder als Kas der Götter bzw. Ptah als ihren Schöpfer erwähnen, und damit diese Vorstellungen als gängiges Allgemeingut belegen, aber nur wenige oder einen einzigen locus classicus, der sie ausführlich in einem narrativen Handlungszusammenhang beschreibt, d. h. als *Mythos* im engeren Sinne auffaßt. Dies ist das DMT:

Es ist die Zeit des Umbruchs, wie gleich zu Anfang deutlich wird, als Isis und Nephtys den Osirisleichenam finden. Die Geschichte dieses Umbruchs wird erzählt, u. zwar speziell aus memphitischer Sicht. Der Exodus der Götter und die Osirisgeschichte haben ihre eigenen Erzähltraditionen. Sie werden hier als etwa gleichzeitige Ereignisse vorausgesetzt und im Text eher am Rande erwähnt⁶²¹. Im DMT wird die Rolle des Ptah und seiner Stadt ausgemalt. Im linken Teil geht es um Memphis als Gerichtsort, als Sitz des Horuskönigs und als Landesgrenze, im rechten Teil geht es um die „Versorgung“ der ins Kosmische verbannten Götter bzw. ihrer Kas.

Die Götter versammeln sich bei Ptah in Memphis „mit ihren Kas“, wie ausdrücklich betont wird. Sieht man diesen Satz isoliert, wie es die bisherigen Bearbeiter taten, dann ist er doch ziemlich ungewöhnlich - es gibt meines Wissens keine einzige auch nur ähnliche Parallele - und es läßt sich auch sonst kein plausibler Sinn erschließen. Die Götter haben ihre Kas dabei, und eben dadurch wird deutlich, daß sie sich in einem Ausnahme- (genauer: Übergangs-) Zustand befinden und der Hilfe bedürfen. Ihre Kas sind von ihren Personen getrennt, doch befinden sich noch in ihrer Begleitung, da sie noch keine „Form“ zum „Einwohnen“ gefunden haben. So können sie auch ihre Aufgabe nicht erfüllen. Sie können nicht Teil eines Opferkultes sein und den Gott in der irdischen Sozialwelt verankern. Die Götter wenden sich mit diesem Problem an Ptah. Dies wird zwar nicht explizit gesagt, doch kommen sie aus Anlaß der Begräbnisfeier für Osiris alle im Haus des Ptah zu Memphis „friedlich vereint“ zusammen und *bringen ihre Kas mit*. Was nun die Aufgabe des Ptah ist, muß nicht mehr erklärt werden. Es versteht sich von selbst, denn es handelt sich um sein wohlbekanntes kanonisches (und neben seiner hermopolitanischen Rolle als Urgott wohl auch wichtigstes) Ressort: er kann den Göttern aus der Not helfen, indem er ihnen *Kultbilder*, Ka-Statuen, macht und den Kult für diese einrichtet.

Die Götter sind mit ihren ähnlich geratenen Bildern zufrieden und wohnen ein in ihren „Körpern“ aus allen Materialien der Erde. Doch für den Kult reichen die Kultbilder allein nicht aus. Der nächste logische Schritt ist es, dem Gott auf Erden ein Haus zu bauen. Sodann kann er die Menschen empfangen, die sich ihm im *Ritual* nähern und ihn mit den Opfergaben versorgen. Für diese Menschen entstehen um den Tempel eine Stadt und ein Gau, der die Opferspeisen hervorbringt. Dann erst ist der Kult etabliert und die soziale Einbindung des Göttlichen auf Erden gesichert.

Da Götter mehrere Kultorte und Kultbilder haben, haben sie auch entsprechend viele Kas. Die berühmten *14 Kas des Re* scheinen die Verkörperungen von 14 „kanonischen“ Kultorten zu sein.

⁶²¹ Die aktionsreichere Osirisgeschichte bietet mehr Gelegenheit zu Zitaten, vor allem, da sie hier auch teilweise in Memphis angesiedelt wird. Mehr zur Einbeziehung bzw. „Auslegung“ einerseits der osirianischen, andererseits der solaren Tradition auf S. 281ff u. 271ff (*Die zwei Phasen der Schöpfung* u. *Die Auslegung der heliopolitanischen Lehre*).

4 - Die Erschaffung der Welt als *Kulttopographie*

Als Herr des Kunsthandwerks ist Ptah verantwortlich für die Herstellung der Kultbilder. Dies wird konsequent weiter ausgedeutet als Einrichtung der Kulte insgesamt. In Ägypten bedeutet das auch und vor allem die *Kulttopographie*: Die Städte gehören zu den Tempeln, die Gaue sind ideell definiert als „Tempeldomänen“, aus denen die Opferversorgung für den Kult des Lokalgottes gesichert wird. Daher kommen auch in den Tempelreliefs die Gaugötter als Gabenträger zum Hauptgott. Dieses Motiv ist aus ptolemäischer Zeit sehr häufig belegt, doch dies ist wohl durch die Überlieferungsgeschichte bedingt. Das früheste Beispiel findet sich schon in der „Weltenkammer“ des Sonnenheiligtums des Niuserre. Auch während des Sedfestes, das ja sicher in älteste Zeit zurückreicht (Keulenkopf des Narmer), kommen die größeren Kultorte aus allen Gauen des Landes in Form einer Standartenprozession, um dem König zu huldigen (und so wohl seine Herrschaft über sie alle neu zu bestätigen). Die beiden Reihen der ober- und unterägyptischen Heiligtümer in dieser Zeremonie werden mit den *jtr.tj*, den „Reichsheiligtümern“ verbunden (und können als Reihen von Kapellen in deren Formen  und  dargestellt werden⁶²³), es sind also ganz klar die Tempel gemeint (und nicht etwa die Domänen als bloße Verwaltungseinheiten). Natürlich ist der König trotz seiner Heiligkeit kein Lokalgott oder Tempelherr, man kann hier also nicht von einem Anschluß der gesamten ägyptischen Geographie an den Tempelkult und seine Versorgung sprechen. Dennoch kommt das „ganze Land“ gerade in Gestalt der Tempel vor den König.

So entsteht Ägypten als Kulttopographie, als Mosaik aus Kultdomänen. Dies ist eine gut ägyptische Auffassung, wie sie am schönsten der Asclepiustraktat wiedergibt (*imago caeli*), die sich aber auch gut in die genuin ägyptische Tradition zurückverfolgen läßt. Daß das Land Ägypten die eigentliche „Welt“ ist (*tʔ*), daß also mit Ägypten auch der „Kosmos“ eingerichtet wird, muß hier nicht extra erörtert werden.

Die Tempel, die Kultorte, und schließlich die sie versorgenden Domänen konstituieren das Land Ägypten und die Lebenswelt der Ägypter. Sie leben in Gemeinschaft mit den Göttern - *consortium hominum deorumque*. In der (wahrscheinlichen) Zeit der Abfassung des DMT⁶²⁴ ist das ganze Land sakral, ohne säkulare „Zwischenräume“. Ägypten wird in seiner Gesamtheit als ein einziger Tempel aufgefaßt, es ist der „Tempel der ganzen Welt“.

Der so gegebenen Verbundenheit steht eine noch stärkere Tendenz zur Zergliederung gegenüber, wenn der Begriff „Ägypten“ durch Listen der einzelnen Kultorte ersetzt wird. Dies ist kein Widerspruch im ägyptischen Denken, das das Ganze immer (auch) als Summe seiner Teile betrachtet (die sog. „Aspektive“). Dennoch kann man hier vielleicht eine Verschiebung von einer synthetischen zu einer analytischen Denkweise wiedererkennen, wie sie z. B. auch die Entwicklung der ägyptischen Sprache in den späteren Stufen zeigt.

Wahrscheinlich spiegelt sich in diesem geographischen Selbstbild auch die realhistorische Erfahrung der Kleinstaaterei der dritten Zwischenzeit (Natürlich war das Land auch in der ersten und zweiten Zwischenzeit in kleinere Herrschaftsbereiche geteilt).

⁶²³ Ich kenne kein Beispiel für eine Kapellenreihe der oberägyptischen Form, möglicherweise ist keines erhalten. Die unterägyptische Form  ist jedoch so gut belegt - gerade im Kontext des Sedfestes - daß hier kein Zweifel bestehen kann.

⁶²⁴ Dies gilt, wie hier geschildert, auf jeden Fall für die Spätzeit, beginnt in Ansätzen aber schon in der 20. Dyn. und kann in der späten dritten Zwischenzeit (24./25. Dyn.) als weitgehend entwickelt angesehen werden.

Im hermetischen Traktat *τελειος λογος*, besser bekannt als „Asclepius“⁶²⁵, aus dem dritten nach-christlichen Jahrhundert, steht an zentraler Stelle⁶²⁶ die Ägyptische Apokalypse. Sie zeigt mit unvergleichlicher Eindringlichkeit das Ideal von Ägypten als „Land der Götter“, wie es sich in den Augen der spätantiken Gebildeten darstellte (oder darstellen sollte), jedoch in seiner Umkehrung: das Ideal ist verloren, die Menschen haben die Kulte vernachlässigt, die Götter verlassen das Land und das kulttopographisch konstituierte Ägypten *zerbricht*.

„Weißt du nicht, Asclepios, daß Ägypten Abbild des Himmels ist, oder vielmehr der Aufenthaltsort für den Himmel und all die Kräfte, die im Himmel sind? Wenn wir die Wahrheit sagen sollen, ist unser Land der Tempel der Welt.

Du mußt aber wissen, daß eine Zeit kommen wird, in der sich zeigen wird, daß die Ägypter sich vergeblich um Frömmigkeit bemüht haben und all ihre Anstrengung um die Religion mißachtet sein wird. Alle Götter werden Ägypten verlassen und in den Himmel zurückkehren...

Und in jener Zeit wird das Land, das alle Länder an Frömmigkeit übertraf, unfrohm werden. Es wird nicht mehr voller Tempel, sondern voller Gräber sein, und es wird nicht von Göttern erfüllt sein, sondern von Leichen...

〈die Ägypter〉 werden Ägypten aber nicht verlassen. Wenn nun die Götter das ägyptische Land verlassen haben und in den Himmel zurückgekehrt sind, dann werden alle Ägypter sterben...

Und an diesem Tag werden sie den Kosmos nicht mehr bewundern, mit gottloser Art, und sie werden [ihn] auch nicht anbeten...“⁶²⁷

Im *Asclepius* wird Ägypten dadurch charakterisiert, daß es „voller Tempel“ ist. Es erscheint dem Griechen (an den sich der Text letztlich wendet) als von Göttern erfüllt, und es dürfte sich auch selbst so verstanden haben.

Hermes Trismegistos versteht dabei sehr gut, wie das klassisch-ägyptische Modell funktioniert. Für seine Schüler gebraucht er zunächst die anschaulichere Metapher vom „Abbild des Himmels“, doch präzisiert er sie sogleich dahingehend, daß Ägypten den *Kräften*, die im Himmel sind - den Göttern, genauer: deren kosmischen Manifestationen, d. h. ihren *Bas* (*β3.ω* - „Kräfte“) - einen Aufenthaltsort auf der Erde bietet (vgl. S. 247f). NB! Die Götter/Kräfte *sind* gleichzeitig noch am Himmel, es wird eindeutig das Präsens gebraucht. Auf Erden in Ägypten wohnt also ein anderer Teil des Göttlichen. Wie wir wissen (S. 56ff, 246ff) ist dies der Ka, die Sozialeseele, die im Tempelkult den Kontakt zu den Menschen hält. Ägypten bildet mit seinem Netzwerk von Tempeln, mit seiner Kulttopographie, ein flächendeckendes Medium, das das Göttliche auf Erden gegenwärtig macht. Daher ist Ägypten der „Tempel der Welt“, wie Hermes direkt als Schlußfolgerung anfügt. Ägypten *ist* dieser Welt-Tempel, sein eigentliches Wesen wird bestimmt durch seine „Tempelhaftigkeit“, die es auch als geographisches Land charakterisiert.

Wird dieses Meta-Ökosystem gestört, dann setzt sich zunächst einmal genau die ursprüngliche Katastrophe durch, zu deren Eindämmung es einmal entwickelt wurde: Die Götter entfernen sich nun endgültig an den Himmel und brechen den Kontakt mit der Erde ab. Die weiteren Folgen zeigen, daß das Gefüge des Landes tatsächlich auf den Kult gegründet war: Nach dem Wegfall der Kulttopographie zerbricht das Land auch geologisch. Nach dem Tod der Menschen folgt eine Serie von Naturkatastrophen: „In jenen Tagen wird die Erde nicht feststehen, und man wird nicht auf dem Meer fahren können, und man wird nicht die Sterne am Himmel sehen können... die Luft wird krank werden“.

Trotz ihrer zweifelsfreien Sonderposition fügt sich die „Ägyptische Apokalypse“ gut in den semipanthetischen hermetischen Kontext, der die Welt als grundsätzlich und wesenhaft göttlich und durch ihre Göttlichkeit bestimmt ansieht.

⁶²⁵ Kurze Einführung zum Text bei Verfasser, Hermes und Plotin, in: Ägypten - Tempel der gesamten Welt (FS Assmann), Leiden 2003, S. 389.

⁶²⁶ Nicht „zentral“ nach Zählung der Zeilen oder Worte, sondern die Klimax, auf die hin der Text orientiert ist.

⁶²⁷ Die Übersetzung folgt der koptischen Version Nag Hammadi Kodex VI,8 und lehnt sich eng an Holzhausen, Das Corpus Hermeticum Deutsch, Stuttgart 1997, S. 552ff, an.

Die Kulte konstituieren das ganze Land. Jede Stadt gehört einem Gott und gehört ganz real politisch und wirtschaftlich zu einem Tempel. Jeder Gau versorgt (idealiter) Götter und Tote mit Opferspeisen, daher bringt der König regelmäßig „alle Gaue mit ihren Gaben“ vor den jeweiligen Hauptgott des Tempels. Daher *dient* Ägypten nicht nur den Göttern als Heimstatt, sondern *ist*, wesensmäßig und vor allem anderen, die Heimstatt der Götter auf Erden, - „imago caeli“. Das Land existiert *durch* und *als* Kulttopographie. So kann, jedenfalls in der Spätzeit, ein Ausdruck wie „alle Tempel“ oder eine Liste der Kultorte den Begriff „Ägypten“ wie selbstverständlich ersetzen, so z. B. in:

- Pap. Vandier

In der spätneuägyptischen Erzählung von General Merire in der Unterwelt⁶²⁸ wird der Ausdruck „Alle Tempel“ (*nꜥ rꜥ-pr.ꜣ dr.ꜣ*)⁶²⁹ anstelle von „ganz Ägypten“ gebraucht:

Pap. Vandier r 1, 14:

Pharao verspricht Merire: „... Ich werde dich begünstigen in ‚allen Tempeln‘ (in ganz Ägypten)“.

Und vielleicht auch Pap. Vandier 4, 3:

Der Herr der Unterwelt fragt Merire nach den Zuständen auf Erden: „[sage] mir doch, [in] welchem Zustand sich die [Tempel] befinden“.

Merire antwortet: „Den Tempeln geht es sehr gut. Das Gottesopfer(?) ■ sein ■ die Tempel erleuchten die Erde ■ Gold und Gewänder“.⁶³⁰

Der Gott ist doch wohl am Zustand des Landes in seiner Gesamtheit interessiert. Er stellt im Folgenden Detailfragen, die nichts mit den Tempeln zu tun haben.

Auch ist der Lagebericht durch den Neuankömmling in der Unterwelt ein gängiger Topos der Jenseitsliteratur, so z. B.:

TB 183 (ÄHG 214) - der Verstorbene „kommt aus seiner Stadt“ (die je nach tatsächlicher Herkunft variiert), deren Wohlstand er Osiris wortreich schildert.

TB 86 - der Verstorbene besucht in Gestalt einer Schwalbe die „Flammeninsel“

(= das Diesseits⁶³¹). Er bezeichnet sich als Bote, der „fortgegangen ist, um zu prüfen und zurückgekehrt, um zu berichten“. Insbesondere meldet er Osiris den Erfolg des Horus.

Bemerkenswerter noch als die Frage des Gottes ist aber Merires Antwort. Sie macht deutlich, daß „alle Tempel“ für „ganz Ägypten“ mehr ist als nur eine sprachliche Konvention. „Den Tempeln geht es gut“ meint ganz konkret die realen Tempel, die mit Opferspeisen und Kultgütern wohl ausgestattet sind. Wenn es den Tempeln gut geht, geht es Ägypten gut, denn die Tempel sind Ägypten.

⁶²⁸ G. Posener, *Le papyrus Vandier*, Paris 1985.

⁶²⁹ Nicht *nꜥ rꜥ-pr.ꜣ dr.ꜣ n km.t* (so Loprieno, vgl. folgende Anm.).

⁶³⁰ H.-W. Fischer-Elfert, *Der Pharao, die Magier und der General* (Rezension zu Posener), in: *BiOr* 44, 1987, K. 18, möchte diese zweite Stelle ganz konkret auf die realen Tempel beziehen, die hier als „habgierig“ angeprangert wären - eine Deutung, die angesichts der negativen Rolle der Priesterschaft in diesem Text nicht ganz abwegig erscheint.

Dagegen sieht A. Loprieno in: *La pensée et l'écriture*, Paris 2001, S. 84, den Ausdruck in beiden Fällen als Umschreibung für „ganz Ägypten“.

Ich möchte mich Loprieno anschließen. Die Deutung Fischer-Elferts wird wohl als „zweite Bedeutungsebene“ vom Autor beabsichtigt sein, doch da dem ägyptischen Leser der Topos des „Lageberichts vor Osiris“ vertraut war, wird er die Stelle zunächst einmal parallel dazu verstanden haben.

⁶³¹ Jan Assmann, *Liturgische Lieder*, MÄS 19, S. 242.

- *Buch vom Sieg über Seth*

Dieser bemerkenswerte, sehr späte⁶³² Ritualtext wurde schon mehrfach erwähnt, vor allem bietet er eine sehr enge Parallele zur Einsetzungsformel des Geb in DMT 46a - 51a (vgl. S. 129). Nach dem Sieg des Horus jubelt ganz Ägypten (Pap. BM 10252, 14, 1ff = Pap. Louvre 3129, C, 14ff):

„Heliopolis jubelt, Theben jauchzt,
Memphis ist in Freude,
Busiris und Abydos sind wieder neu,
Herakleopolis ist in Frohsinn, *n3rf* steht fest ...
... Aphroditopolis und Atfih feiern Fest auf Fest ...
... Siut ist in Freude, sein Heiligtum wieder neu“.

Umso größer ist der allgemeine Schreck, als Seth noch einmal zurückkehrt. Seine Schlechtigkeit zeigt sich darin, daß er die Tabus der heiligen Bezirke in allen Städten bricht (Pap. BM 10252, 14, 22ff = Pap. Louvre 3129, C, 24ff), das heißt auch hier wieder: „alles“ Böse tut -

Leid in Tenenet, Rebellion in Anch-tau, Eindringen ins Serapeum (memphitische Orte)
Verletzung im Tempel der (Nilpferdgöttin) Ipet, Holzfällen im (Bezirk) der (Baumgöttin) Jusas,
Fischfang im Fajumsee, Jagd und Vogelfang im „Ersten Tempel“ (unbekanntes Toponym),
Herumrennen im „Reinen Tempel“ (unbekanntes Toponym), Geschrei im (Bezirk) der
Neunheit, Kampf und Geschrei in Menset (Ort in Heliopolis), Unrechtun in This, Geschrei in
Busiris, Entweihung des „Seelenhauses“ in Mendes, Holzraub in Sais, Grabfrevell in Babylon...

Etc. pp. - die Liste setzt sich in noch einmal etwa derselben Länge fort.

- *Das Lamm des Bokchoris*

Die neunhundertjährige Leidenszeit, die das Lamm dem Priester Psinyris voraussagt, gilt offenbar für ganz Ägypten, das mehrmals beim Namen genannt wird:

„Viele Abscheulichkeiten werden in Ägypten entstehen ... Wehe über Ägypten! ...“.

Im Folgenden spricht das Orakel in dramatischer Steigerung, doch offenbar im gleichen Sinn, von den einzelnen Kultorten:

„Es weint Heliopolis, weil der Osten zu ■■■ geworden ist,

Es weint Bubastis,

Es weint Nilopolis, weil die Straßen von Sebennytyos zu einem Weinberg gemacht werden
und weil der Landepflock von Mendes zu einem Bündel aus Palmblättern und Perseazweigen
geworden ist“.

⟨Das Folgende zeigt, daß die Städte hier wirklich in ihrer Eigenschaft als Kultorte
gedacht sind⟩.

„Es weinen die Hohenpriester von Upoke,

Es weint Memphis, die Stadt des Apis,

Es weint Theben, die Stadt des Amun,

Es weint Letopolis, die Stadt des Schu.

Furcht empfängt Leid.

Das Lamm vollendete alle Flüche über sie“.

⁶³² Pap. BM 10252: Nektanebos; Pap. Louvre 3129: ptolemäisch. Ob ein „Urtext“ möglicherweise älter ist, soll hier nicht untersucht werden.

- *Das Fayumbuch*

Diese römisch⁶³³ belegte Textkomposition stellt ein Gebiet in allen seinen religiösen Aspekten dar. So verwundert es nicht, daß weite Teile aus kulttopographischen Ortslisten bestehen. Im ersten Teil, dem mit *Henket* betitelten Kanal⁶³⁴, werden Orte im Fayum (und am Bahr Jussuf) mit ihren jeweiligen Ortsgöttern aufgezählt. Es folgen die Bilder der Mehet-weret und des quadratischen Sees. Im nächsten Abschnitt⁶³⁵, dem langovalen See, der den Hauptteil des Papyrus bildet, sind zweiundvierzig Orte mit ihren Göttern genannt. Die Orte lassen sich nur zum Teil bestimmen und mögen in einigen Fällen fiktiv sein. Beinlich⁶³⁶ möchte „also aus der Anzahl von 42 Orten am Rande des Rechtecks, das den ovalen See im Papyrus einschließt, nur mit sehr viel Vorbehalt auf die realen Orte im Fayum schließen“, zeigt damit aber auch, daß er die hier aufgeführten Orte auf jeden Fall für fayumische hält, wenn auch vielleicht nur im ideell „gemeinten“ Sinne. Dies möchte ich bezweifeln. Die Zahl 42 ist sicher nicht irgendeine dunkle „Anspielung“ auf die 42 Gaue Ägyptens, sondern die 42 Orte sind direkt und klar auf die Gaue zu beziehen, d. h. ein Ort würde jeweils für einen Gau stehen (vgl. unten zum rechten Teil). Wie der Bezug von Stadt zu Gau im einzelnen aussieht, ist eine Frage, die hier nicht untersucht werden kann oder muß. Es handelt sich *nicht* um die Gaumetropolen. Vermutlich wurde für jeden Gau ein Ort ausgesucht, in dem ein *Krokodilkult* existierte, auch wenn er vielleicht nur klein war (und daher heute im Fayumbuch als Hapax erscheint). In jedem Fall hätten wir hier wieder eine Kulttopographie Ägyptens vor uns, und die 42 Orte stehen für „ganz Ägypten“ - was man allerdings an dieser Stelle nicht überbewerten darf, denn die Kulttopographie ist das generelle Thema des Fayumbuches und die Ortsgötterlisten sind in diesem Kontext zu sehen.

Der folgende (rechte) Teil des Papyrus ist in viele kleine Felder aufgeteilt, die teils Texte, teils Vignetten, teils kleinere kartenartige Pläne enthalten, aber insgesamt den Landkartencharakter der anderen Abschnitte vermissen lassen. Ziemlich am Anfang steht eine Liste der Gaue in tabellarischer Anordnung. Jedem Gau entspricht eine Vignette, die ein Krokodil und ein kleines Kultbild in Kanopos-Form zeigt, und drei erklärende Textzeilen. In jedem Text werden „Sobek, dem Herrn des XX-Gaues“ Opfer zugesichert. Auf die eigentlichen Gaugötter wird in wenigen Fällen zwar angespielt, genannt werden sie nie. Die Omnipräsenz des Sobek *im ganzen Land* wird hier kulttopographisch definiert und deklariert.

Das Land wird durch die Tempel und Kultdomänen gebildet (und *nur* durch diese). Insofern ist die Einrichtung der Kulte, und zwar ausdrücklich auch der (Kult-) Orte und Provinzen, durch Ptah im DMT ein echter **Schöpfungsakt**.

Das DMT ist (in seiner rechten Hälfte) tatsächlich ein Schöpfungstext, wie auch alle bisherigen Bearbeiter annahmen, allerdings thematisiert es nicht einfach die Entstehung der physischen „Realität“ (wenn man diesen Begriff einmal wörtlich als Ableitung von „res“ auffaßt), sondern die Entstehung des „Kosmos“ als geordnete Lebenswelt. Damit erfüllt die Erzählung von der Kulttopographie die zentrale Aufgabe jedes Schöpfungsmythos: Die Welt wird erst durch sinnreiche Ordnung und geographische Einteilung für den Menschen zur Heimat. Mit den Worten von Mircea Eliade:

„Die Orientierung, d. h. letztlich die Teilung des Raumes in die vier Himmelsrichtungen, war gleichbedeutend mit der Gründung der Welt ... Der Mensch der ‚primitiven‘ und traditionellen Gesellschaften erschafft sich seine eigene Welt - das Gebiet, das er besetzt, sein Dorf, sein Haus - nach dem Idealbild der Götter als der Schöpfer des Universums.“

⁶³³ Die einzige ältere mögliche Stelle ist sehr unsicher - der Sarg des Anch-ruī (H. Beinlich, *Das Buch vom Fayum*, Äg Ab 51, Text, S. 65f).

⁶³⁴ Beinlich a. a. O., S. 73ff.

⁶³⁵ Beinlich a. a. O., S. 90ff.

⁶³⁶ Loc. cit., S. 93u.

Das heißt freilich nicht, daß sich der Mensch für den Göttern ebenbürtig hält, sondern nur, daß er nicht in einem „Chaos“ leben kann, daß er das Bedürfnis hat, immer in einer organisierten ‚Welt‘ zu Hause zu sein. Und deren Vorbild ist der Kosmos“⁶³⁷.

Daher findet man im DMT auch die *Schöpfungsterminologie*, wie sie den früheren Bearbeitern aufgefallen ist: *mśj, jrj, grg, rdj*, die Anspielungen auf Atum und die Geburt der Neunheit, der wiederholte Lobpreis des Ptah als „Macher“ aller Dinge, die Formel „u. so entstand der Name“ etc.

Auch andere Götter kennen diese „Erschaffung der Welt als Kulttopographie“.

An der Innenseite der Umfassungsmauer des Tempels von Edfu zieht sich eine der längsten „mythischen“ Textkompositionen Ägyptens entlang, der „Horusmythos“ von Edfu. Sie setzt sich aus fünf „Kapiteln“ zusammen⁶³⁸:

dem *ätiologischen Mythos von der geflügelten Sonnenscheibe*⁶³⁹, in dem sich die hauptsächliche Handlung abspielt,

dem *Triumph des Horus*,

und drei kurzen verbindenden Texten, den sog. „*Mythen B, D und E*“.

Horus Behedeti tritt hier als großer Kriegsheld auf, der gegen die Feinde des Sonnengottes zu Feld zieht (teilweise in Gestalt der geflügelten Sonnenscheibe). Nebenbei erfahren wir, daß die große Rebellion im 363. Regierungsjahr des Re-Harachte stattfand. Die Feinde fliehen von Ort zu Ort und treffen im Fayum auf Seth und seine Rotte, mit denen sie sich sogleich verbünden. Horus Behedeti überwindet alle und liefert Seth an Isis und ihren Sohn Horus aus.

Die Rebellion gegen Re und der Streit zwischen Horus (Harsiese) und Seth werden hier also als gleichzeitig und parallel zueinander ablaufend beschrieben, so wie es offenbar auch das DMT voraussetzt, und wie ich es oben mehrmals erklärt habe. Ausführlich dazu: S. 246f, **288**, 317.

Besonders auffällig ist an diesem Text, wie Horus Behedeti und Horus, Sohn der Isis, als zwei verschiedene Personen aufgefaßt werden⁶⁴⁰. Implizit ist dies für Horus von Edfu wohl die Regel. Behedeti wird praktisch nie „Sohn der Isis“ bzw. „des Osiris“ genannt, wie es sonst für Horus so häufig ist, die Rivalität mit Seth um die Thronfolge ist für ihn kein Thema. Seine Rolle ist vielmehr die des großen Kämpfers, des Schöpfers und Schirmherrn von Edfu. In der *geflügelten Sonnenscheibe* wird dieser Unterschied narrativ und explizit dargestellt.

Horus Behedeti verfolgt die Sonnenfeinde und Seth von einem Ort zum anderen, und wo eine Schlacht stattfindet, dort entsteht *Kulttopographie*. Re und Thot legen aufgrund der Geschehnisse und deren Bezeichnungen die *nomina sacra* des jeweiligen Ortes fest. Sie bestimmen heilige Tiere, Kultgegenstände und Priesterämter, und vor allem die kultischen Namen und Funktionen von Orten, Gebäuden, Wegen und Gewässern, sogar die heiligen Bäume. Die Fahrt geht von Edfu nordwärts über Theben, Illahun, ins Fayum und den Bahr Jussuf, Herakleopolis, die Deltastädte und Heliopolis bis ins Mittelmeer. So wird die Kulttopographie ganz Ägyptens eingerichtet und ganz Ägypten *als* Kulttopographie eingerichtet, denn es ist auch hier die „*période de passage*“, in der die Ordnung der Urwelt endet und die historische Lebenswelt eingerichtet werden muß.

Die Neuordnung wird von Re und Thot vollzogen, sie orientieren sich dabei aber völlig an den Vorgaben, die Horus Behedeti, der Hauptgott des Tempels und des Mythos, durch seine Handlungen liefert.

⁶³⁷ M. Eliade, *La Naissance du Monde*, Paris 1964.

⁶³⁸ Die Anordnung an der Wand ist gut beschrieben bei: H. W. Fairman, *The Triumph of Horus*, London 1974, S. 15.

⁶³⁹ H. Brugsch, *Die Sage von der geflügelten Sonnenscheibe*, Göttingen 1870;

Die jüngste mir bekannte Übersetzung bei H. Sternberg, *Mythische Motive und Mythenbildung*, GOF IV 14, 1985, S. 21.

⁶⁴⁰ Während in der *geflügelten Sonnenscheibe* die Rollen klar verteilt sind, wird im *Triumph des Horus* der in den Bildern dargestellte Gott „Horus Behedeti“ genannt, von Isis aber auch als „mein Sohn“ angedet.

- *Das große Urgötterlied von Hibis* ⁶⁴¹

In diesem Hymnus besetzt Amun-Re seine vierzehn Kultorte mit seinen vierzehn Kultbildern, in denen er sich in jeweils anderen Funktionen verkörpert⁶⁴². Es wird ausdrücklich betont, daß er das ganze Land mit Kulten ausstattet:

„Du hast deinen Thron festgesetzt an jedem Ort, wo du willst,
um deinen Namen zu vervielfältigen,
Städte und Gaue tragen deine Schönheit,
kein Tempel ermangelt deines Bildes“.

Das heißt, er richtet eine Kulttopographie ein. Dies zeigt auch die Zahl Vierzehn, die „abgekürzte“ Zweiundvierzig (s. unten). Mit dieser Kulttopographie entsteht auch das Land Ägypten - die Passage stellt sich eindeutig als Schöpfungsgeschichte dar. Der erste Ort (Hermopolis) ist auch der Urhügel, die Handlung setzt in der Urzeit ein, der Sonnengott „erscheint in der Flut als verborgenes Ei, ... läßt sich treiben auf der Methyer, es gab noch keine Wurzeln, die seine Matte hätten bilden können, die Erde war im Nun“ ⁶⁴³. Während er von Ort zu Ort reist und seine Verkörperungen in ihren Kultorten einsetzt, entwickelt sich die Welt. Auch Schu, Tefnut und die Neunheit bringt er erst im Verlauf dieser „Mission“ hervor ⁶⁴⁴.

Die heute wohl bekannteste Geschichte zur Einrichtung der Kulttopographie, die man auch in den Originalquellen häufig (zumindest in Anspielungen) wiederfindet, stammt aus dem zu allen Zeiten außerordentlich populären Osirismythos:

Isis richtet für Osiris vierzehn „Gräber“ ein, verteilt über ganz Ägypten, wie Diodor und Plutarch berichten. Plutarch, in Kapitel 18 von *De Iside et Osiride*, ist nicht sicher, ob dort die 14 Glieder der zerrissenen Osirisleiche liegen, oder ob Isis Kenotaphe gestiftet hat, um Seth irrezuführen. Die Zahl vierzehn erklärt⁶⁴⁵ Plutarch (Kap. 42) als die Tage des abnehmenden Mondes. In ägyptischen Quellen nimmt der Mond bis zum *fünfzehnten* des Monats zu, am 15. Monatstag, dem *šmd.t*-Fest, ist Vollmond, und der Mond (-Gott) ist an diesem Tage „schön an Glanz“ ⁶⁴⁶. Das Horusauges wird bis zum 15. „gefüllt“ und dann verletzt⁶⁴⁷, der Mondgott wird am Monatsersten geboren und altert nach dem 15.⁶⁴⁸. Das heißt, die Ägypter haben den Mondmonat abstrahiert und gedanklich an den dreißigtägigen Sonnenmonat angeglichen, ähnlich wie wir Heutigen und im Gegensatz zu den Mesopotamiern, für die der Mondkalender eine viel größere praktische Bedeutung hatte.

Die Zahl vierzehn hat vielmehr eine geographische Bedeutung: vierzehn „kanonische“ Kultorte sind gerade einer für jeden dritten der 42 Gaue Ägyptens. Die Zahl deutet also symbolisch an, daß die Gräber des Osiris gleichmäßig über ganz Ägypten verteilt sind. Genau dies sagt ja auch der Kontext bei Plutarch aus. Die 14 Osirisgräber entsprechen somit den 14 Kultorten des Re. Die 14 Gräber konstituieren die klassische geographische Aufteilung Ägyptens, und zwar als *Kulttopographie*, denn in der Praxis sind diese Gräber vor allem Kultzentren.

⁶⁴¹ N. Davies, *The Temple of Hibis in El-Khargeh Oasis III*, T. 33; ÄHG 130.

⁶⁴² Vgl. Verfasser, *Die 14 Kas des Re*, ZÄS (in Vorbereitung).

⁶⁴³ Vers 111ff (Verszählung nach Assmann).

⁶⁴⁴ Vers 124ff (Verszählung nach Assmann).

⁶⁴⁵ Genauer: er zitiert diese Erklärung als Meinung einiger Philosophen.

⁶⁴⁶ Z. B: Philae, Berlin Photo 1483 (an Osiris): Oh Mond, der am Ersten hell wird, er ist am schönsten am Fünfzehnten.

⁶⁴⁷ Z. B: Dendera (Mariette IV, 64). Horus zu Osiris: Erhebe dich auf der Himmelsbarke, beim Sehen deines Körpers als Mond, beim Füllen des Udjatauges am 15. Monatstag;

Metternichstele vs, linkes Udjatauge: Linkes Auge, ausgerüstet mit seiner Schönheit, das umläuft (? *msms*) am Monat(swechsel) und am 15. (nicht *jeder* Monat / „Halbmonat“ - das \ominus wird ein verkürztes \oplus -Determinativ sein).

⁶⁴⁸ Z. B: Urk 8, S. 74, § 89b: (Chons) wird empfangen am Neumond (1. Tag), er wird geboren am zweiten Monatstag, er altert nach dem fünfzehnten Monatstag.

Die Einrichtung der Kulte für Osiris ist natürlich nicht die Idee des Plutarch. In der östlichen Osiriskapelle auf dem Dach des Denderatempels wird beschrieben⁶⁴⁹, wie Horus nach seiner Thronbesteigung als erste Amtshandlung den Totenkult für Osiris regelt. Da Osiris der prototypische erste Verstorbene ist, führt Horus damit auch den Totenkult an sich ein. In diesem Text, und vielleicht aus diesem Grund, wird Osiris „Gott der Städte, Gründer der Gaue, in dessen Schreinen die Kultbilder sind“ genannt.

Im nächsten Raum der gleichen Kapelle kommt eine lange Gaugötterprozession zu Osiris. Sie gleicht im Aufbau den Gauprozessionen, wie man sie in allen ptolemäischen Tempeln findet. Doch während dort die Gaue von neutralen allegorischen Figuren vertreten werden, steht hier jeweils der Hauptgott selbst für seinen Gau, und betont dies auch ausdrücklich:

Worte zu sprechen durch Gott NN, den Herrn von XX [+ weitere Titel]: „Ich komme aus XX, ich bringe dir dein YY-Körperglied [+ weitere Grußworte]“.

Dabei wird jedem Gau eines der Osirisglieder zugeordnet, d. h. im Osirismythos, der ja hier den Rahmen bildet, schafft Isis die Kulttopographie durch die Osirisgräber, und diese Kulttopographie bildet ganz Ägypten, nämlich alle Gaue, wie sie dann ja in der gleichen Form auch in anderen Tempeln ihre Gaben vor den Gott bringen. Alle 42 Gaue mit ihren Hauptgöttern sind vertreten. Da Osiris aber nur in vierzehn Teile zerrissen wurde, werden etliche der Reliquien mehrmals genannt. So kann er schließlich zwei Köpfe und sechs Schenkel sein eigen nennen.

Die 14 Osirisgräber in den 14 Gauen kommen auch in den Litaneien vor, die den Gott „in allen seinen Namen“ anrufen. Ich habe diese Texte S. 95ff ausführlich behandelt. Manche davon haben einen „kulttopographischen Abschnitt“, in dem der Gott als „Herr von X, Herr von Y...“ oder „NN in X, NN in Y...“ angesprochen wird. Bei Osiris sind dies in der Regel genau 14 Städte, eingeleitet und abgeschlossen von allgemeineren geographischen Bezeichnungen wie „Osiris an seinen Städten in Oberägypten, Osiris an seinen Städten in Unterägypten...“⁶⁵⁰. Ähnliche Litanenien an andere Götter haben ebenfalls „kulttopographische Abschnitte“, wobei freilich die genaue Zahl der Orte weniger wichtig ist.

Entsprechend wird Osiris zuweilen auch in Hymnen, die sonst keine Litaneiform aufweisen, als der „Gott mit vielen Namen, mit heiligen Verkörperungen und verborgenen Erscheinungsformen in den Tempeln“ mit einer Liste seiner Kultorte verehrt⁶⁵¹ - vgl. etwa ÄHG 204, 213 und 214. Die Listen sind geographisch (mehr oder minder genau) von Norden nach Süden geordnet und bilden so die osirianische Kulttopographie, die man sicher nicht von der Kultstiftung durch Isis trennen darf. Im Idealfall werden vierzehn Orte aufgezählt, wobei kleine Fehler (13 Orte) häufig sind, es kommen aber auch kurze Listen mit z. B. nur vier Orten vor.

Die „vielen Namen“ des Osiris sind diverse Epitheta des Gottes selbst (damit ist also nicht gemeint, daß er sich wie ein Schöpfer- bzw. Weltgott in anderen Göttern verkörpert).

Durch die Einrichtung der Kulttopographie erschafft Ptah im DMT das ganze Land Ägypten - und das heißt die Welt. Er bewegt sich damit ganz im Rahmen der geläufigen ägyptischen Weltansicht.

⁶⁴⁹ Dendera X/1, 60-63.

⁶⁵⁰ Vgl. z. B: Jan Assmann, Das Grab des Basa (TT 389) in: AV 6, Grabung im Asasif II, siehe auch dort für Parallelen.

⁶⁵¹ Assmann, ÄHG, Kommentar zu Nr. 204.

5 - Die Kultordnung als Lebenswelt

scientes bonum et malum

Die Schöpfungsordnung des Ptah geht aber über die Geographie weit hinaus. *Mit den Kulturen wird die ganze menschliche Lebenswelt konstituiert*: Die Kultordnung wird von Ptah erdacht und befohlen („Dieser Befehl, der aus diesem Mund heraus kam“ - Herz und Zunge) und schriftlich festgehalten (die „heiligen Texte“ = *md.w-ntr*, Hieroglyphen). Diese Kultordnung definiert gut und böse („macht, was geliebt und was verhaßt ist“) und regelt die Aufgaben des Einzelnen („alle Handwerke“ etc.). Letztlich funktionieren im Dienst der Götter sogar die einzelnen Körperteile! - Arme, Beine, alle Glieder, die Sinnesorgane sowie Herz und Zunge. Letztere werden besonders hervorgehoben, da Ptah mit ihrer Hilfe die Welt eingerichtet hat. So wirkt innerhalb dieser Weltordnung die Schöpferkraft des Ptah in Herz und Zunge aller Lebewesen weiter („Durch Ptah haben H + Z die Macht über alle Glieder in allen Lebewesen“).

Nach der „Welteinrichtung“ im DMT basiert so alles und jedes auf dem Kult, dient der Versorgung und dem höheren Ruhm der Götter (soweit sie ihn ihren Kultbildern auf Erden anwesend gedacht sind), alles erhält durch seine kultische Funktion einen Sinn, einen Platz in der geordneten Welt, eine erklärbare (und damit im Rahmen eines Schöpfungsmythos erst wirkliche) Existenz. Der Kult ist das Leben. Wie nun fügt sich diese Vorstellung in den Kontext der ägyptischen Geistesgeschichte? Ist die „Kultordnung als Lebenswelt“ nur ein marginales theoretisches Konzept der memphitischen Theologie? Ist sie ein anerkanntes Ideal (und wenn ja, wann und wo genau)? Oder entspricht sie realhistorischen Verhältnissen⁶⁵²?

Man denkt hier sogleich an die unüberschaubare Vielfalt kultischer Ge- und Verbote, der strengen Reinheitsvorschriften der Priester, der „verhaßten“ Speisen und heiligen Tiere in den verschiedenen Städten, die Herodot und die späteren griechischen und römischen Reisenden so sehr befremdet haben, und die auch in der heutigen Ägyptologie meist mit der Spätzeit in Verbindung gebracht werden.

Tatsächlich nehmen auch in den ägyptischen Quellen die Belege in späterer Zeit zu - gemeint ist hier natürlich nicht die eigentliche Spätzeit, sondern eine Entwicklung, die mit dem Ende des NR beginnt und sich bis in die spätantiken ägyptisierenden Isiskulte fortsetzt.

Doch was wissen wir wirklich? Wie sicher können wir sein, daß die Quellenlage eine historische Entwicklung wiedergibt und nicht etwa nur die Überlieferungsbedigungen (wie ja etwa auch die erhaltenen Rechtsurkunden fast ausschließlich aus ptolemäischer Zeit stammen, ohne daß man schließen dürfte, daß es vorher keine gegeben habe)? Wie lauten die „religiösen Lebensregeln“ de facto? Lassen sich Entwicklungslinien nachvollziehen?

Und vor allem:

Haben die Ägypter in der fraglichen Zeit (wenn sich diese überhaupt festmachen läßt) die „Kultordnung als Lebenswelt“ metatextuell ausgedeutet? Haben sie deren theologische Grundlagen, deren Ursprung, Zweck und götterweltliche Verankerung hinterfragt? Steht sie auch außerhalb des DMT im mythischen Kontext der Weltwerdung? Wie definieren die Ägypter selbst das Verhältnis von Kult, Gesetz und allgemeinen Lebensregeln?

⁶⁵² Natürlich muß ein „Ideal“ zumindest theoretisch als „zu verwirklichen“ denkbar sein, wurzelt also immer in der Realität, beeinflußt aber auch seinerseits wieder die reale Geschichte (und mehr noch ihre selbstreferentiellen Zeugnisse, mit denen der spätere Historiker arbeiten muß).

Hier ist zunächst eine deutlichere Trennung der Begriffe notwendig:

Nicht jede religiös motivierte Lebensregel ist zwangsläufig „kultisch“ im Sinne einer Einbindung in den Kult. Im Gegenteil - hier interessieren gerade solche Regeln, die in das profane Leben - von dem der Kult per definitionem abgetrennt ist - hineinwirken, die den „Alltag“ religiös durchdringen. Ptah im DMT richtet eindeutig zunächst nur den *Kult* im engeren Sinn ein - den an die Tempel (letztlich die Kultbilder) gebundene Götterkult. Und für den Kultvollzug gelten ja grundsätzlich strenge Verhaltensregeln, ohne daß dies per se Rückschlüsse auf das Alltagsleben zuläßt.

Dies ist das Dilemma, das Jan Assmann in *Theologie und Frömmigkeit*⁶⁵³ beschreibt: die ägyptische Religion durchdringt einerseits alle Lebensbereiche, das im modernen Sinne „Profane“ gibt es streng genommen nicht, andererseits trennt sie „heilige“ und „profane“ Bereiche deutlich voneinander (Assmann trennt daher folgerichtig zwei „Religionsbegriffe“: Religion im engeren und im weiteren Sinne).

Es ist durchaus fraglich, ob man derartige Regeln, die wir heute ganz klar als „kultisch“ bezeichnen möchten, überhaupt mit dem rituellen Tempel- bzw. Totenkult in Verbindung gebracht hat (und diese sind es ja zunächst, die die Götter in den oben besprochenen Beispielen stiften). War die Praxis, z. B. keinen Fisch zu essen, nicht eher Teil des „Alltags“, wenn auch religiös fundiert? Sicher war das Leben eines Ägypters in *allen* seinen Bereichen religiös fundiert, und zwar zu allen Epochen. Ausgedrückt wird diese Grundvoraussetzung im Begriff der *Maat* (die nicht zwingend auf die Göttersphäre verweisen muß). Innerhalb der *Maat* gibt es jedoch besonders „heilige“ Bereiche. Die Kulte und Riten, Opfer und Feste sind Teil und haben Teil an der *Maat*, sind aber nicht mit ihr identisch. Vor allem sind sie nicht universell, sondern zeichnen sich im Gegenteil durch ihre genaue, eng umgrenzte Definition aus. Angemessener als von „Religion“ (ein Begriff, den das Ägyptische gar nicht kennt⁶⁵⁴) und dem „Profanen“ zu sprechen, scheint es, den *Alltag* dem *Kult* gegenüberzustellen, wobei der „Kult“ per definitionem vom Alltag bewußt und formal *abgetrennt* ist. Diese Voraussetzung gilt nicht nur für die ägyptische Religion, sie scheint universal zu sein:

„Diese Forderung der Absonderung ist im Kult einschließlich der Magie und des Rechtslebens von weit mehr als nur räumlicher und zeitlicher Art. Beinahe alle Gebräuche von Weihung und Einweihung bringen für die Ausführenden und die Einzuweihenden künstliche Ab- und Aussonderungssituationen mit sich ... Der Zauberer, der Wahrsager, der Opfernde beginnt damit, daß er seinen geweihten Raum umschreibt. Sakrament und Mysterium setzen einen geweihten Platz voraus ... Auch wenn die Riten blutig, die Prüfungen der Einzuweihenden grausam, die Masken schrecken-erregend sind, das Ganze spielt sich als Fest ab. Das ‚gewöhnliche Leben‘ ist stillgelegt ... Die Ausschaltung des gewöhnlichen Lebens, der überwiegend, wenn auch nicht notwendig fröhliche Ton der Handlung - auch das Fest kann ernst sein -, die zeitliche und räumliche Begrenztheit, ... das sind die hauptsächlichsten gemeinsamen Züge von Spiel und [heiligem] Fest“⁶⁵⁵.

Die Abgrenzung gegen den Alltag ist demnach nicht nur ein „Schutz“ des Heiligen, sondern definiert erst das Heilige.

In Ägypten ist diese Abgrenzung deutlich zu erkennen⁶⁵⁶. Der Tempel umschreibt einen festgelegten „Kult-Raum“. Er offenbart schon in seiner Architektur die Intention, diesen Raum von der Alltagswelt „da draußen“ abzugrenzen. Das Recht, ihn zu betreten, ist an vielfältige Bedingungen geknüpft, vor allem an Reinigungsrituale, die den ausführenden Priester von der Alltags- in die Kultwelt überführen und ihm klar den Anfangspunkt eines ausgegrenzten „Sonderraumes“ (und einer durch diese Eingangrituale eingeleiteten ausgegrenzten „Sonderzeit“) markieren.

⁶⁵³ Assmann, Ägypten, Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart 1984, S. 10f.

⁶⁵⁴ Und zwar gerade deshalb, weil es keinen wirklich „profanen“ Bereich gibt, gegen den man die „Religion“ abgrenzen könnte.

⁶⁵⁵ J. Huizinga, *Homo Ludens*, 1983, S. 29-31 (der deutschen Ausgabe bei Rowohlt Taschenbuch 1987).

⁶⁵⁶ Vg. etwa Jan Assmann, *Theologie und Frömmigkeit*, S. 9ff (allgemein) und 40f (für die Tempel).

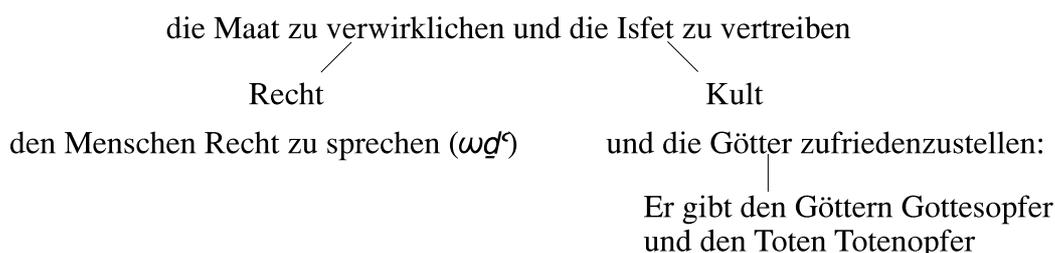
Außerhalb des Tempels zeigt sich der Gott im *Fest*. An die Stelle der räumlichen Ausgrenzung aus der Alltagswelt tritt hier eine zeitliche. Das Fest ist kein Teil des Alltags, es stellt geradezu den eigentlichen begrifflichen Gegensatz dar - Fest ist Nicht-Alltag, Alltag ist Nicht-Fest.

Das Fest ist an einen genau definierten Zeitraum gebunden. Es hat einen Anfang und ein Ende, die ebenso klare Grenzen gegen die Alltagswelt bilden wie eine Tempelmauer.

Kult und Alltag bilden zwei getrennte Sphären, die aber beide innerhalb der großen umfassenden Sphäre von Maat und Religion liegen. Indem man zwischen Kult und Alltag trennt, statt zwischen Religion und Profanität, löst sich das oben beschriebene Dilemma des „Profanen“.

Es ist signifikant, daß Johan Huizinga hier neben dem Kult (sowie Spiel und Magie) auch das *Rechtsleben* nennt. Wir haben bereits gesehen (S. 235ff), daß in Ägypten Kult und Gesetz (*hp*) oft zusammen auftreten oder gar synonym gebraucht werden (zumindest in den Entstehungsmythen), und hier interessiert ja gerade das Verhältnis von Kultordnung und Lebensregeln. Der Kult (in Tempel und Fest), gerichtliche Prozesse, Spiele und einige andere Aktionen konstituieren *Sonderzeiten*, die vom Alltag durch genau definierten und häufig formelhaften Anfang und Abschluß klar abgegrenzt und häufig auch räumlich an einen genau umgrenzten Raum gebunden sind, und die auf der Übereinkunft basieren, daß hier und jetzt die Sonderzeit mit ihren Regeln herrscht und die Regeln des Alltags außer Kraft gesetzt sind. Diese Sonderzeiten sind immer in ihrem Ablauf stark rituell gebunden. Man kann sogar diese bewußte Abgrenzung vom Alltag geradezu als konstitutives Merkmal des Rituals begreifen und Rituale generell als „Sonderzeiten“ im Gegensatz zum Alltag definieren (ohne hier näher auf das durchaus kontroverse Problem des Ritualbegriffs⁶⁵⁷ eingehen zu wollen). Wir wissen zwar nur wenig über den Ablauf von Prozessen im klassischen Ägypten⁶⁵⁸, doch gibt es keinen Grund gerade hier eine Ausnahme des interkulturell fast ausnahmslos anzutreffenden Standards anzunehmen. Wir wissen jedenfalls, daß die *knbt* in der Regel an Tempel angegliedert und (nach dem Dekret des Haremhab) großteils mit Priestern besetzt war. Rechtsprechung war immer ein Herstellen der oder Dienst an der *Maat*⁶⁵⁹, und so darf man sich einen Prozeß sicher als nicht im strengen Sinne kultisch, aber doch rituell gebunden vorstellen⁶⁶⁰.

Jan Assmann trennt in *Herrschaft und Heil*⁶⁶¹ zwischen Kult und Recht als zwei komplementären, sich ergänzenden, aber deutlich voneinander geschiedenen Bereichen, ausgehend von den Aufgaben des Königs⁶⁶²:



⁶⁵⁷ Obwohl die Ritualforschung gegenwärtig große Fortschritte macht, ist die Definition dessen, was man als Ritual zu fassen habe, noch immer schwankend. Vgl. etwa: Forum Ritualdynamik I (insbesondere S. 14 f), Heidelberg 2003.

⁶⁵⁸ Obwohl viele rechtsverbindliche Urkunden (Verträge) und einige andere juristische Dokumente erhalten sind, ist über den eigentlichen Verlauf von Prozessen fast nichts bekannt. Die wenigen erhaltenen Protokolle (Grabräuberpapyri) halten nur Aussagen und Untersuchungsergebnisse fest. Die Schilderungen des mythischen Prozesses zwischen Horus und Seth lassen sich (mit ihren häufigen Ortswechseln und den eingeschobenen Kämpfen und anderen Aktionen) nur sehr mittelbar auf reale Prozesse übertragen.

⁶⁵⁹ Vgl. etwa E. Otto, Prolegomena zur Frage der Gesetzgebung und Rechtsprechung in Ägypten, in: MDAIK 14, S. 150 ff; ausführlicher: Jan Assmann, *Maat*, München 1990, S. 137.

⁶⁶⁰ Allgemein vom „Heiligen“ als dem Nicht-Alltäglichen vgl. auch: J. Assmann, T. Sundermeier (Hg.), *Das Fest und das Heilige*, Gütersloh 1991.

⁶⁶¹ *Herrschaft und Heil* (München 2000), S. 40ff.

⁶⁶² Das Zitat stammt aus dem Text vom *König als Sonnenpriester*, vgl. Jan Assmann in: ADAIK 7.

Das „Recht“ steht dabei dem Kult in ähnlicher Weise gegenüber wie der „Alltag“. Beide dürfen jedoch nicht verwechselt werden. Tempel und Fest grenzen den Kult gegen den Alltag ab, aber gewiß nicht gegen das „Recht“. Die Rechtsprechung hat, wie der Kult, einen eigenen, genau umschriebenen räumlichen und zeitlichen Bereich. Sie ist kein Teil des „Alltags“. Bei Assmann gehört der Alltag nicht zum Thema, aber natürlich existiert er als die große „Normalzeit“ neben Kult, Recht und weiteren möglichen „Sonderzeiten“ *innerhalb* der Maat.

Der Ägypter trennt also zwischen Kult und Rechtsprechung, die er unter dem Begriff „*wd*“ faßt und in ihrer Praxis mit bestimmten Vorstellungen verbindet: Eintreten für die Witwen und Waisen, Rettung des Schwachen aus der Hand des Starken etc. Das „Gesetz“ *hp* dagegen scheint eher ein allgemeiner Begriff zu sein (vielleicht besser mit „Regel“ zu übersetzen) und sich auf Kult, Strafrecht und (nicht staatlich forcierte) Lebensregeln gleichermaßen zu erstrecken, wobei die kultischen Regeln oft als *hp n r3-pr* (oder ähnlich) - „Gesetz des Tempels“ spezifiziert werden⁶⁶³. Dies fügt sich gut in die von E. Otto erarbeitete Begriffsbestimmung⁶⁶⁴:

„Nach all dem muß man in dem Terminus *hp* die Bezeichnung für allgemein gültige, vom König (oder einem Gott) erlassene ... Regeln sehen... ...Unter *hp* sind ‚Gesetze‘ zu verstehen, die auf eine Mehrzahl gleicher ... Tatbestände anwendbar sind; als ihr Urheber wird der König genannt ... Der *wd-njswt*, immer notwendig unter dem Namen eines bestimmten Königs, regelt einen Sonderfall und ist zunächst nur auf diesen anwendbar“.

Auch in den Stiftungsmythen S. 235 wird ja *hp* oft neben dem Kult genannt. Dagegen jedoch R. Meyer⁶⁶⁵, der den *hp.w* die spezifisch „priesterlichen“ *šhr.w* gegenüberstellt. Diese sind auf jeden Fall von einem Gott vermittelt, scheinen aber (zumindest in den von Meyer angeführten Beispielen) eher praktische Lebensweisheiten als spezifisch „kultische“ Gebote zu sein. In den Quellen wird betont, wie die Beachtung der *šhr.w* zu Erfolg im Leben verhilft. Eher als den biblischen *torot*, mit denen Meyer sie vergleicht, entsprechen sie den Sprüchen Salomonis.

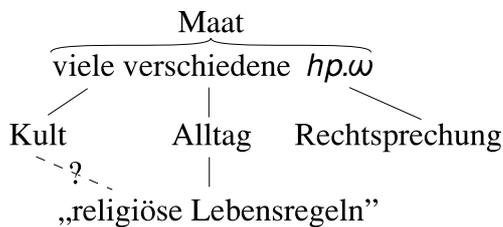
hp.w sind die allgemeinverbindlichen, heilig gehaltenen, festgeschriebenen, auf die Maat gegründeten und oft von einem Gott erlassenen Regeln, nach denen sich der Mensch in allen Lebenslagen richten kann. Solche Regeln gibt es im Kult und im „Alltag“. Auch *hp* ist ein Überbegriff und sagt als solcher über das jeweilige Verwendungsgebiet noch nichts aus. Ein *hp* ist der Einzelfall des allgemeinen Prinzips Maat. Man könnte die *hp.w* sozusagen als Partikel der Maat auffassen (was sich freilich in den Originalquellen so explizit sicher nicht finden läßt). Dem entsprechend fallen auch die (vor allem aus der Spätzeit) bekannten „kultischen“ Lebensregeln, Speisegebote etc., ebenso wie entsprechende vielleicht nicht ganz so dominante Systeme klassischer Zeit (die Datierungsfrage wäre noch zu stellen), unter den *hp*-Begriff. Sie gehören zur Alltagsseite der Maat. Durch die *hp.w* regelt die Maat Kultbetrieb *und* Alltag.

⁶⁶³ Z. B.: Grab des Rechmire, Urk. IV, 31151; Beiname des Nebked in seinem Totenbuch (Naville Pe); Deir el-Bahari, Urk IV, 352.

⁶⁶⁴ Prolegomena zur Frage der Gesetzgebung, MDAIK 14, S. 150ff (Zitate S.152, 155). Otto betont noch, daß ein *hp* immer einen konkreten Sachverhalt regelt. Meine Verbindung von *wd* - „Anordnung“ und *wd* - „Entscheidung“ ist vielleicht etymologisch unkorrekt, wurde aber von den stets in Homonymen denkenden Ägyptern sicher so gesehen.

⁶⁶⁵ Meyer, Kapitel X.4 Anfang.

Wir haben also zu trennen zwischen den Regeln des eigentlichen Kultes und den allgemeinen „kultischen“ Lebensregeln:



- Für die besondere Situation des Tempel- und Grabkultes galten schon immer besondere Bedingungen, darunter vielerlei Reinheitsgebote, Speisetabus und Verhaltensregeln.
- Der *Alltag* wird von vielerlei allgemeinen sozialen Regeln bestimmt. Der klassische Ort dieser Regeln sind die Lebenslehren. Man darf wohl annehmen, daß auch die einzelnen Sätze der Lehren unter den Begriff *hp.w* - „Regeln“ fielen. Sicherheit ist hierüber nicht zu gewinnen - in den Texten selbst wird kein Name für die Lehrsätze genannt (Ptahhotep spricht immerhin in seiner fünften Maxime von den „*hp.w n m.t*“, die insbesondere ein höherer Beamter beachten sollte, und zu denen sicher auch die von ihm selbst vertretenen Prinzipien zählen). Spezifisch religiöse Gebote gehören nicht zum klassischen Bestand der Lehren, nehmen aber seit dem NR immer mehr Raum ein.
- Daß die Rechtsprechung Teil der Umsetzung von Maat und der *hp.w* ist, muß nicht weiter erklärt werden.
- Unter „religiösen Lebensregeln“ verstehe ich hier die oben erwähnten Ge- und Verbote, die im (spätzeitlichen) Ägypten das Alltagsleben so auffällig durchdringen. Die Ägypter haben diese vor allem als typische Merkmale der Städte und Gaue aufgefaßt, in denen sie jeweils galten, und so stellen geographische Listen die Hauptquellen dar. Der Begriff soll hier jedoch nicht auf diesen Kontext beschränkt werden, sondern möglichst offen bleiben und alle - im weitesten Sinne - religiös motivierten Regeln bezeichnen, die den Bereich des eigentlichen Kultrituals verlassen haben und in den Alltag hineinwirken.

Hier interessieren besonders die eigentlichen Kultvorschriften und die zuletzt genannten „religiösen Lebensregeln“. Im DMT erläßt Ptah die Kultvorschriften, dann - und offenbar daraus - entstehen die Lebensregeln: „dieses Wort (die Kulttexte) bestimmt Gut und Böse und ist der Grund aller Tätigkeiten des Menschen“.

Während der Alltag naturgemäß unspezifisch ist, bilden eigentliche Gesetze und Kultvorschriften wohldefinierte Corpora, die in kanonisierten Texten festgehalten sind. Zumindest für die Kulte ist eine Reihe solcher Texte erhalten.

Nach dieser notwendigen Begriffsbestimmung können wir nun zur eigentlichen Fragestellung weitergehen, wie sich Kult und „religiöse Lebensregeln“ in den Originalquellen darstellen und ob sich eine Verbindung zwischen beiden bzw. eine Abhängigkeit oder Entwicklung erkennen läßt.

Diese Frage ist nicht neu und wir können auf hervorragende vorhandene Untersuchungen zurückgreifen. Da das ägyptische „loi sacre“ eine sehr umfangreiche Thematik bildet, die hier, im Rahmen einer Untersuchung des DMT, keinesfalls angemessen behandelt werden kann (und dann auch sehr weit vom eigentlichen Thema wegführen würde), ist es gut, für tiefere Details auf die einschlägigen Arbeiten verweisen zu können. Hier sei vor allem genannt: Robert Meyer, *Vom könig- zum gottgeleiteten Menschen*⁶⁶⁶, das - über seine eigenen Qualitäten hinaus - auch den bis dahin gewonnen Erkenntnisstand in sich faßt.

⁶⁶⁶ Dissertation Heidelberg 1994 (vgl. Abkürzungsverzeichnis S.6), nur auf Microfiche publiziert (die Veröffentlichung in den *Ma'at Monographien* ist geplant). Der erste Teil scheint mir allerdings problematisch - die Religionssoziologie Max Webers läßt sich auf Ägypten nicht ohne Gewalt anwenden.

Über die Reinheitsgebote des eigentlichen Kultes, also diejenigen, die ein Priester zum Betreten des Tempels und zur Durchführung eines Rituals zu erfüllen hatte, sind wir recht gut informiert. Auch hier sind die Quellen - jedenfalls solche, die explizit Regeln auflisten - allesamt spät. Den locus classicus bilden die ptolemäischen Tempeltortexte.

Es liegt auf der Hand, daß es solche Vorschriften gegeben haben muß, seit es überhaupt kultische Rituale gab, und einige ältere Stellen geben durchaus positive Hinweise: So nennt der Verstorbene im *negativen Sündenbekenntnis*⁶⁶⁷ neben vielem anderen auch eindeutige Kultvorschriften⁶⁶⁸, die er nicht verletzt hat - er hat nicht von den Opferspeisen genommen und im Tempel keine Unzucht getrieben, er hat keine Opfer versäumt, keine Prozession aufgehalten etc. Schon im AR (und bis in die späteste Zeit) warnt der Grabherr in den *Anreden an die Lebenden* mit massiven Drohungen davor, sein Grab in „unreinem“ Zustand zu betreten. Dies impliziert einen durch irgendwelche Vorschriften definierten Reinheitszustand - und läßt sich sicher auch auf den Götterkult übertragen⁶⁶⁹. Es ist bemerkenswert, daß in diesen Quellen die kultischen Gebote unvermittelt unter anderen, eher den „Alltag“ betreffenden Lebensregeln stehen. Soweit es sich erkennen läßt, handelt es sich eher um Forderungen nach allgemeiner Pietät und Wohlverhalten, weniger um einen Katalog spezifischer Gebote, wie wir sie etwa in den ptolemäischen Tempeln finden. Letztere muß es - im engeren Kultbereich - natürlich auch gegeben haben, aber sie waren nicht so relevant - oder so umfangreich - daß man sie an öffentlichen Stellen hätte festhalten müssen. Selbst wenn die Tempel des NR insgesamt weniger Textmaterial enthalten als ihre ptolemäischen Gegenstücke, so wurden doch für den Anbringungsort so relevante Texte, wie es eine etwaige „Anleitung für den Eintretenden“ an einer Tür wäre, in jedem Falle aufgezeichnet.

Auf der anderen Seite sind die *Lehren* (*šbꜣ.w*), also die typischen Texte zu den Regeln des Alltags, bereits seit dem AR belegt⁶⁷⁰. Hier läßt sich eine bemerkenswerte Entwicklung beobachten: Während die „klassischen“ Lehren des AR und MR ausschließlich lebenspraktische Anleitungen geben und diese auch mit dem zu erwartenden praktischen Erfolg motivieren, halten seit dem NR mehr und mehr „fromme“ Regeln Einzug - vor allem werden sie und auch die mehr weltlichen Grundsätze mit dem Hinweis auf den Willen Gottes begründet (dieses Phänomen ist gut bekannt. Ich werde hier nicht näher darauf eingehen und mich auf die Aspekte beschränken, die für die hier angestellte Untersuchung notwendig sind). In den „späten“ Lehren stehen religiös motivierte Gebote neben rein weltlichen - genau wie z. B. auch im negativen Sündenbekenntnis. Und ebenso wie dort handelt es sich meist nicht um explizite „Regeln“, sondern eher um Forderungen nach allgemeiner „Frömmigkeit“ (z. B. Ani: „Feiere das Fest deines Gottes... ..Erhebe deine Stimme nicht im Haus Gottes, denn Lärm ist ihm ein Greuel“). Der Grund dafür ist offenbar, daß die Lehren nicht regional gebunden sind, sie spiegeln nicht die Verhältnisse eines bestimmten Ortes bzw. den Kult eines (Stadt-) Gottes (dies ist jedenfalls die Intention, auch wenn sich im Einzelfall Indizien für die Herkunft finden lassen) - im Gegensatz zu den Tempeltortexten und den Kultregeln im allgemeinen, die für einen Gott und Kultort spezifisch sind. Die Entwicklung der Lehren zu mehr religiösen Motiven findet historisch grosso modo parallel zu der des negativen Sündenbekenntnisses statt: Der früheste Beleg für die „Liste B“ findet sich meines Wissens auf Pap. Louvre 3245 (Urk. IV 130ff) aus der Zeit des späten Thutmosis I., das vollständige negative Sündenbekenntnis (Liste A und B), ist erstmals im Grab des Amenemhet aus der Zeit Thutmosis III. (TT 82) belegt. Beide Entwicklungen lassen sich nur im Zusammenhang eines allgemeinen Phänomens verstehen, das sich am besten als „Frömmigkeit“ umschreiben läßt.

⁶⁶⁷ Dazu auch R. Grieshammer, Zum „Sitz im Leben“ des negativen Sündenbekenntnisses, in: ZDMG Suppl. II, S.19ff.

⁶⁶⁸ Und zwar überwiegend in „Liste A“. Daraus darf man aber nicht folgern, daß diese - und nur diese - auf eine tatsächliche Kultsituation zurückgeht (Meyer, Kapitel IX.3). Sowohl in Liste A als auch in Liste B stehen „kultische“ Gebote neben solchen zur allgemeinen Lebensführung.

⁶⁶⁹ In einigen Fällen wird sogar explizit auf die im *Tempelkult* verlangte Reinheit angespielt. R. Meyer zitiert ein Beispiel und verweist auf drei weitere (Meyer, Kapitel X.1).

⁶⁷⁰ Auch wenn man die Verfasserschaft etwa des Ptahhotep oder Djedefhor anzweifeln kann, so spiegeln die frühen Lehren doch klar die Realitäten des AR wieder.

Die verschiedenen Quellen der sogenannten „Persönlichen Frömmigkeit“ (auf die hier im Detail einzugehen nicht der Ort ist⁶⁷¹) sind seit der frühen bis mittleren 18. Dynastie belegt⁶⁷². Daß die späteste 18. und die 19. Dynastie so dominant erscheinen, liegt hauptsächlich an den Überlieferungsbedingungen, denn die wichtigste Quelle ist Deir el-Medine. Die in der Ägyptologie gewöhnlich unter diesem Begriff gefaßten Phänomene sind nur ein Ausdruck einer neuen „Frömmigkeit“⁶⁷³ die sich im NR entwickelt. Die „religiösen“ Motive des negativen Sündenbekenntnisses und der Lebenslehren gehören ebenso dazu wie die deutlich „persönlichen“ Formulierungen, die sich in zahlreichen zeitgenössischen Texten finden - Grabbiographien, selbst Briefen und so „offiziellen“ Texten wie Hymnen. Realpolitische Taten wie Feldzüge vollbringt der König seit dem NR im Auftrag (Thutmosis III.) und mit tätiger Hilfe (Ramses II.) des Gottes Amun. Man nimmt das Leben immer mehr von Gott bestimmt wahr. Mit dem Gottesstaat der 20. Dynastie wird die „Religion im Alltag“ von einem Aspekt des ägyptischen Lebens zum beherrschenden Modell. Einen sehr guten Überblick bietet Assmann, Sinngeschichte⁶⁷⁵, auf den hier verwiesen sei. „Der Begriff der 'Frömmigkeit' umfaßt in seiner ganzen Breite eine Vielfalt menschlicher Operationen, die entweder kognitiver, affektiver oder auch lebensmethodischer Art sein können und darüberhinaus auch noch in beliebiger Kombination miteinander aufzutreten vermögen. Immer liegt ihr jedoch eine Partnerschaftskonstellation zugrunde, in welcher der 'Fromme' eine bestimmte Form der Gottesnähe unmittelbar und bewußt erlebt, um sich daraufhin als Subjekt einer freiwilligen Hinwendung zu Gott zu entdecken“ (Meyer, Kapitel VIII.3).

In früheren Zeiten - und neben dieser *Frömmigkeit* auch weiterhin - sind es keineswegs „Glaube“ oder persönliche „Hingabe“, die ein ägyptischer Gott braucht und schätzt, sondern ausschließlich der Kult, das Opfer und das Ritual, er verlangt vom Menschen, um mit Assmann zu sprechen, keine Orthodoxie, sondern „Orthopraxie“. Die „Frömmigkeit“ des NR fällt deutlich aus dem Rahmen der klassischen Form ägyptischer religiöser Praxis, auch wenn sie sicher kein „Gegenmodell“ zu letzterer darstellt, sondern sie vielmehr ergänzt.

Diese dynamische Entwicklung läßt sich nicht begreifen ohne die entsprechenden Veränderungen, die die theologischen Inhalte gleichzeitig durchmachen: Die sogenannte „neue Sonnentheologie“, die Jan Assmann in *Re und Amun*⁶⁷⁶ herausgearbeitet und mit diesem Namen belegt hat. Der Sonnengott wird nicht mehr als personhafte Gottheit in einer „Sphäre der Seinigen“ aufgefaßt, sondern er offenbart sich in der Sonne als Gestirn. Als solche ist er „einsam“, den Menschen (und allen irdischen Geschöpfen) wendet er sich im *Licht* zu (mit allen Implikationen die das erhellende, offenbarende und lebenspendende Licht mit in sich trägt). Im Licht wirkt eine direkte Beziehung von Schöpfer und Schöpfung und ruft in letzterer eine „kreatürliche Resposition“⁶⁷⁷ hervor. Dies ist noch keine „innerliche“ Bindung des Einzelnen an Gott, aber die Voraussetzungen für eine eigene Wahrnehmung des Gottes als einem „nahen“ (weil trotz der stets betonten Ferne im *Licht* anwesenden) Gegenüber sind nun gegeben⁶⁷⁸. Die „Frömmigkeit“ in ihren verschiedenen Formen zeigt sich so nicht nur empirisch, sondern auch ursächlich als Entwicklung der 18. Dynastie.

⁶⁷¹ Gemeint ist hier die „Persönliche Frömmigkeit“ im weiteren Sinne, wie sie etwa H. Brunner in LÄ IV, Kol. 951ff, versteht, also nicht nur die als göttliche „Machterweise“ verkündeten Glücks- und Unglücksfälle, die oft mit diesem Begriff gleichgesetzt werden, und die freilich eine wichtige, aber eben nicht die einzige Quelle zur Persönlichen Frömmigkeit darstellen. Vgl. Brunner a. a. O., Jan Assmann, Sinngeschichte S. 259ff, Meyer, Kapitel IX.2, G. Posener, La piété personnelle avant l'âge Amarnien, in: RdE 27, S. 195ff.

⁶⁷² Z. B. wird in TT 75 (Davies, The tombs of two Officials of Thutmosis the fourth, TTS 3, T. 12) eine Statue (König trägt Idol) als „Mencheprure (und) Amun, der die Gebete erhört“ bezeichnet. Spätestens seit Amenophis IV. ist die „Persönliche Frömmigkeit“ im engeren Sinne belegt (Posener a. a. O.).

⁶⁷³ Jan Assmann, Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit, in: E. Hornung, O. Keel (Hrs.), Studien zu altägyptischen Lebenslehren, 1979, S. 12ff; Meyer, Kapitel VIII.3 Anfang.

⁶⁷⁵ Jan Assmann, Ägypten - Eine Sinngeschichte, München 1996.

⁶⁷⁶ OBO 51, Freiburg / Schweiz 1983, vgl. vor allem S. 96ff.

⁶⁷⁷ Assmann, Re und Amun, S. 126.

⁶⁷⁸ Assmann, a. a. O., S. 125-132.

Auch die Ägypter selbst haben diese Frömmigkeit als eine distinkte Idee erkannt und mit eigenen Begriffen bezeichnet. Die wichtigsten sind:

- *Auf dem Wasser* des Gottes zu sein, ein Ausdruck allgemeiner Abhängigkeit, der auch von zwischenmenschlichen Klientelverhältnissen gebraucht wird⁶⁷⁹.
- Den Gott *in sein Herz zu geben*, eine Wendung, die vorher praktisch ausschließlich auf den König bezogen wurde. Dies ist bei weitem die wichtigste und für die Phänomene der hier besprochenen „Frömmigkeit“ typischste Bezeichnung.

Das Herz ist der Sitz des Willens (so sehr, daß *jb* - „Herz“ seit dem MR wie ein Verbum „wollen“ gebraucht werden kann). Nachdem in der ersten Zwischenzeit das Vertrauen in die Zentralgewalt erschüttert wurde (und, wie in den Gaufürstengräbern, das Individuum seine Stärken entdeckt), vollzieht sich der Übergang, mit den Worten Jan Assmanns⁶⁸⁰, „vom königs- zum herzgeleiteten“ Menschen, d. h. zu einem, der seinem eigenen Willen folgt. Wer also den Gott „in sein Herz gibt“, der macht ihn zum Antrieb seines Wollens und damit auch Handelns. So kann R. Meyer sein Werk „Vom könig- zum gottgeleiteten Menschen“ nennen. Freilich ersetzt der „gottgeleitete“ Mensch nicht den „herzgeleiteten“ des MR, sondern der Gott wirkt *durch das Herz* auf den Menschen. Der Gott wendet sich dem Menschen, der ihn in sein Herz gegeben hat, persönlich zu und gewährt ihm Schutz und Leitung (wie viele Texte betonen - vgl. Jan Assmann, a. a. O.). Auch beim negativen Sündenbekenntnis ist das Herz der Sitz des Bewußtseins von Schuld und Unschuld. Eine ausführliche Untersuchung des „ins Herz gesetzten“ Gottes bietet wieder R. Meyer (Kap. VIII.3).

Die hier beschriebene Frömmigkeit läßt sich zusammenfassen als die innere Hinwendung des Einzelnen zu Gott und die Bereitschaft (z. B. in den Lebenslehren), sein Leben - auch und gerade seinen Alltag - auf Gott auszurichten. Es liegt nun nahe, anzunehmen, daß sich aus dieser „Frömmigkeit“ letztlich die „religiösen Lebensregeln“ der Spätzeit entwickelt haben. Sicher haben wir hier eine der Quellen vor uns, aus denen sich diese Regeln speisen. Ohne die Frömmigkeit der 18. und 19. Dynastie wäre eine religiöse Durchdringung des Alltags wie in der Spätzeit nicht denkbar. Doch die Entwicklung verläuft nicht geradlinig vom einen zum anderen. Die „religiösen Lebensregeln“ können ihren Ursprung im Kultritual nicht verleugnen. Es handelt sich - ganz anders als die allgemein „moralischen“ Forderungen der Frömmigkeit - um konkrete, einzelne Regeln, um Nahrungs- Kleidungs- und Reinheitstabus, die zudem örtlich gebunden sind.

Um die Entwicklung - die also offenbar etwas komplexer verläuft - nachvollziehen zu können, müssen zunächst noch die Quellen zu den „religiösen Lebensregeln“ betrachtet werden.

Am deutlichsten sind hier die griechischen und lateinischen Autoren, die eigentliche Grundlage für das ägyptologische Bild von der „regelfrohen“ Spätzeit:

Schon Herodot, II 37, verdeutlicht seine berühmte Sentenz, die Ägypter seien „unermesslich fromm, mehr als alle anderen Nationen“ ausdrücklich mit einer Liste der *religiösen Lebensregeln*, die sie befolgen - vor allem Reinheits-, Nahrungs- und Kleidergebote. Dabei erscheinen die strengeren Regeln der Priester als Erweiterung der allgemeinen: „die Ägypter säen keine Bohnen in ihrem Land, wenn (doch) welche wachsen, so essen sie sie weder roh noch gekocht, die Priester können nicht einmal ertragen, sie zu *sehen*“. Herodot berichtet auch, daß die Ägypter nicht mit Ausländern zusammen essen, ja nicht einmal „das Messer eines Griechen“ benutzen dürfen, um sich nicht etwa mit etwas Unreinem zu infizieren. Für diesen Brauch findet sich eine weitere *external evidence* in der biblischen Josephsgeschichte⁶⁸¹, und bei Platon, Gesetze XII.

Plutarch, De Iside 4-8, bespricht eine ganze Reihe von konkreten Geboten und versucht jeweils eine symbolische Erklärung, die seinem griechischen Rationalismus genügt. Auch hier erscheinen kultische (priesterliche) Gebote als Erweiterung derjenigen, die für alle Menschen gelten, z. B.: „Weiter enthalten sich alle der Seefische, von den anderen Fischen aber nicht aller, sondern nur gewisser... [es folgen Beispiele] ... Die Priester dagegen enthalten sich überhaupt aller Fische...“.

⁶⁷⁹ Dies ist natürlich stark vereinfacht, kann aber hier genügen.

⁶⁸⁰ J. Assmann, Zur Geschichte des Herzens, in: Die Erfindung des inneren Menschen, Gütersloh 1993, S. 95f.

⁶⁸¹ 1. Mose, 43, 34. Überhaupt entspricht das biblische Ägyptenbild spätzeitlichen Verhältnissen.

Die verschiedenen Nahrungstabus, die die Griechen so sehr faszinierten, lassen sich am ehesten mit *bw.t* - „Abscheu“ ins Ägyptische übertragen. In Tempeltexten⁶⁸², wie im Sanktuar von Edfu, findet man Listen, die alle Gaue mit ihren Nomina sacra aufzählen und dabei jeweils auch das *bw.t* des Gaues wiedergeben - d. h. die verbotene Speise. Dies sind (mit dem Papyrus Dodgeson, der die Bestrafung einer *bw.t*-Übertretung schildert⁶⁸³) die einzigen bekannten ägyptischen Quellen⁶⁸⁴. Neuerdings werden die Listen von einigen Autoren eher auf das beschränkte Gebiet der jeweiligen heiligen Haine bzw. Osirisgräber als auf die gesamten Gaue bezogen⁶⁸⁵ (was man dann konsequent auch für die *bw.wt* annehmen müßte).

Ansonsten kennen wir aus ägyptischen Quellen religiös motivierte und dabei klare, situations-spezifische Regeln praktisch ausschließlich für den eigentlichen Tempelkult. Die Lebenslehren sind hierin, wie bereits S. 263) festgestellt, eher unspezifisch. Wenn es so etwas wie schriftlich kodifizierte „religiöse Lebensregeln“ für den Alltag überhaupt gab, dann ist die Chance gering, solche Texte, die ja archäologisch dem Siedlungskontext angehören würden, unversehrt zu finden. Pi(anch)i wird vor Betreten des Benben-Hauses in Heliopolis im See gebadet und mit Blumen ausstaffiert und muß sich in Memphis erst im *pr-dwʒ.t* reinigen. Und wenn er sich weigert, seine heilige Person den unbeschnittenen(?⁶⁸⁶) und fischessenden Deltafürsten zu zeigen, dann läßt sich gar nicht sicher entscheiden, welcher Sphäre diese Regeln angehören. Wir befinden uns an einem Schnittpunkt zwischen Kult und Alltag, wie ja der König immer der Mittler zwischen Göttern und Menschen ist.

Locus classicus für die kultischen Regeln sind jedoch die schon erwähnten ptolemäischen *Tür-inschriften*, die in allen größeren Tempeln erhalten sind: Edfu, Dendera, Kom Ombo und Philae⁶⁸⁷. Diese Texte stellen die kultischen Bedingungen für das Betreten bestimmter Räume im Tempel vor. Dabei handelt es sich immer um *Verbote*, aufgezählt werden nur Vergehen, die der Kandidat *nicht* begangen haben darf. Dies geschieht in zweierlei Form: An den eintretenden Priester gerichtete negative Imperative, und dem Priester selbst in den Mund gelegte Versicherungen, die Gebote nicht übertreten zu haben. Letztere ähneln naturgemäß stark dem „negativen Sündenbekenntnis“ aus dem Totenbuch, das auch sicher mit ihnen verwandt ist (mehr dazu auf S. 268).

Diese Texte sind aus einer eigenen Tradition erwachsen. Vorläufer finden sich schon im „Spruch zum Eintreten in den Tempel“ in Abydos und im Berliner Amunsritual⁶⁸⁸.

Auch das „Buch vom Tempel“, das unter anderem ausführliche Priesterregeln enthält, wird hier sicher viele neue Erkenntnisse bringen (und neue Fragen aufwerfen), wenn die Veröffentlichung durch J. Quack abgeschlossen ist.

⁶⁸² Eine einzige entsprechende Quelle für den 18. oberägyptischen Gau ist auf Papyrus erhalten (Pap. Jumilac, vgl. P. Montet in: *Les Sagesses du Proche Orient Ancien* [Kolloquium Straßburg], Paris 1963, S. 53ff).

⁶⁸³ Der Pap. Dodgeson kann als Quelle an die Listen angeschlossen werden, d. h. die oben im Folgenden geschilderten Unsicherheiten betreffen ihn entsprechend ebenso.

⁶⁸⁴ Vereinzelte Belege für (nicht „*bw.t*“ genannte) Speiseverbote gibt es allerdings schon früher.

⁶⁸⁵ C. J. Martin, *The Child Born in Elephantine - Papyrus Dodegson Revisited*, in: *EVO* 17, 199ff.

S. Cauville, *Les chapelles osiriennes*, *Commentaire*, BdE 118, S. 53: „Quand ils sont ophiocéphales, ils portent le nom du serpent sacré local tel qu'il est nommé par la liste canonique d'Edfou (sauf pour le nome arabe): – nome tentyrite: *sʒ ht-hr* = Edfou I, 339, 4; – nome arsinoite: *pr m tp* = Edfou I, 343, 13; – nome saite: *sʒ jt.f* = Edfou I, 331, 9. À l'instar de ces agathodémons serpents, dont on sait qu'ils sont les «âmes vivantes des dieux» protecteurs du nome et les garants de la fécondité ces diverses entités sont sans doute des émanations locales appelées à protéger Osiris“. (Für diesen Hinweis habe ich Holger Rotsch zu danken).

⁶⁸⁶ Das betreffende Wort *mʒ* bezeichnet in jedem Fall eine Art der kultischen Unreinheit aus dem Umfeld der Geschlechtlichkeit, es gibt jedoch gute Gründe, zu bezweifeln, daß es gerade um (fehlende) Beschneidung geht. Dazu zuletzt E. Feucht, *Pharaonische Beschneidung*, in: *Ägypten - Tempel der gesamten Welt* (FS Assmann), Leiden 2003, S. 81, und: Noch einmal zu *mʒ* auf der Piachistele, in: *jn.t dr.w* (FS Junge), Göttingen 2006.

⁶⁸⁷ H. W. Fairman in: *MDAIK* 16, S. 86ff. Philae: H. Junker in: *An Bi* 12, S. 151ff. Auch: R. Grieshammer in: *ZDMG* Suppl. 2, S. 22.

⁶⁸⁸ E. Otto, *Gott und Mensch*, Heidelberg 1964, S. 67f.

Auch in den Türinschriften fällt auf, daß neben den eigentlich kultischen Reinheitsgeboten weitere Regeln stehen, die in den Alltag hineinwirken: Nicht töten, nicht falsch wiegen, nicht parteiisch oder bestechlich sein etc. Allgemeine moralische Integrität des Priesters ist ebenso Bedingung für die kultische Reinheit wie die Einhaltung der göttlichen *Tabus*. Diese Regeln sind notwendig eher unspezifisch und überregional und stehen - auch im Einzelnen - dem negativen Sündenbekenntnis sehr nahe. Es sind *nicht* diese Gebote, die den Griechen als alles bestimmende religiös motivierte Lebensregeln bei den Ägyptern auffielen, sondern die spezifisch kultischen, die in dieser Form im negativen Bekenntnis und den Lehren nicht auftauchen. Dennoch läßt sich hier ein Traditionsweg finden, den vielleicht auch die kultischen Regeln genommen haben.

Eine weitere Parallele ist der Priestereid, der in griechischer Sprache auf einem Papyrus aus Oxyrhynchos⁶⁸⁹ überliefert ist. Vor der Priesterweihe muß der Novize schwören, bestimmte Verbote bisher nicht übertreten zu haben und in Zukunft nicht zu übertreten. Hier finden sich nun kaum Lebensregeln für den Alltag, sondern fast ausschließlich echte priesterliche Reinheitsgebote, darunter auch solche, die wir aus den griechisch-römischen⁶⁹⁰ Quellen kennen: „Ich werde nicht essen, was den Priestern verboten ist.

Ich werde nicht mit dem Messer schneiden...

Ich werde weder essen noch trinken, was verboten ist...

...ich werde keine Schafswolle berühren.

Ich werde kein Messer anfassen bis zum Tag meines Todes”.

Interessant ist das Verbot eines Messers, das Herodot möglicherweise als Angst vor den „unreinen” Ausländern mißverstanden hat.

Aber lassen sich solche rein priesterlichen, ortskultspezifischen Regeln nun mit den „religiösen Lebensregeln” des Alltags verbinden? Dies ist ja letztlich die hier interessierende Fragestellung, denn der Mythos des DMT stellt diesen Zusammenhang her. Ziehen wir die griechisch-römischen Quellen hinzu, dann ist die Antwort ein klares „Ja”:

Die von den kultischen Aufgaben her diktierten Lebensregeln der Priester werden als bloße Erweiterung der Regeln beschrieben, die den Alltag der Laien bestimmen. Grundsätzlich handelt es sich bei beiden um das gleiche Phänomen, sie sind von einer „Natur”. Diese Beschreibungen beruhen auf eigener (z. B. Herodot) oder vermittelter (z. B. Diodor) Beobachtung und vor allem auf den Darstellungen ägyptischer Gewährsleute (häufig als „Priester” spezifiziert). Sie dürfen also cum grano salis als dem ägyptischen Selbstbild der Zeit ziemlich getreu gewertet werden. Dabei lassen die Texte völlig offen, ob sich die alltäglichen Regeln aus den priesterlichen entwickelt haben oder umgekehrt. Wahrscheinlich nahmen die griechischen Autoren an, daß die ägyptischen Lebensregeln als Ganzes in der vorliegenden Form gestiftet wurden (von einem Gott oder Kulturheros, vgl. S. 235ff). Aus ägyptischer Sicht stellt sich diese Frage in anderer Form. Setzen wir einmal voraus, daß die Griechen korrekt beobachtet haben, und daß die religiös motivierten Lebensregeln des Alltags und die Kultgesetze nach ägyptischer Auffassung unterschiedliche Ausprägungen ein und desselben Phänomens waren (dies entspräche auch den Untersuchungen zu den *hp.w* S. 244). Und wenn dem so ist, dann kommen für den Ägypter die Lebensregeln „aus dem Tempel” (unabhängig von der zeitlichen Entwicklung). Der Ägypter definiert seine eigene religiöse Identität über seine Zugehörigkeit zu einem Tempel (bzw. einer Stadt und ihrem Ortskult, wobei die Stadt ihrerseits wieder zum Tempel gehört). Die Alltagsregeln sind, so wie die griechischen Autoren sie beschreiben, klar ortsgebunden und auf einen Ortskult bezogen. Damit verläuft für den Ägypter die Abhängigkeit, vielleicht nicht historisch, doch auf jeden Fall *ursächlich* vom Tempelkult (-gesetz) zur alltäglichen religiösen Lebensregel.

⁶⁸⁹ V. B. Schumann, in: Harvard Theological Review 53, S. 159ff, dazu in jüngerer Zeit: Jan Assmann, Maat, S. 141 und Meyer, Kapitel X.4.

⁶⁹⁰ Der Priestereid ist zwar griechisch, doch deutlich ein aus dem Ägyptischen übersetzter kultischer Gebrauchstext.

Nun wünscht man sich aber doch, auch ohne die griechisch-römischen Quellen (die ja deutlich jünger sind als das DMT), im genuin ägyptischen Material Evidenz für die Verbindung von Kult- und Lebensregeln zu finden. So klare Belege wie bei den griechischen Autoren, wo die einen direkt als Erweiterung der anderen geschlidert werden, haben wir aus den ägyptischen Quellen nicht. Dennoch lassen sich Verbindungen erkennen:

Es fällt auf, daß inhaltlich nicht zwischen kultischen und alltäglichen Geboten getrennt wird. Innerhalb der einzelnen Listen werden zwar thematische Abschnitte gebildet und - unter anderem - die Regeln die den Kult respektive den Alltag betreffen, jeweils zusammengestellt, aber eine grundsätzliche Unterscheidung findet nicht statt. Wie wir gesehen haben, enthalten Listen, die eindeutig die kultische Reinheit definieren, wie die Türinschriften und (in geringerem Maß) der Priestereid, ebenso eine Reihe von Regeln, die den Alltag des Kultisten betreffen. Ebenso enthält das negative Sündenbekenntnis, das die allgemeine Lebensführung betrifft, auch kultische Regeln (freilich weniger spezifisch, um seine ort- und kultübergreifende Gültigkeit zu wahren). Obwohl also ein gewisser Unterschied durchaus wahrgenommen wurde, hat man beide „Bereiche“ der Regeln als zusammengehörend empfunden. Beide sind *hp.w*, in denen sich die *mꜣ.t* ausdrückt. In den Türinschriften wird deutlich, wie die kultischen Regeln in den Alltag hineinwirken. Ein Priester, der die entsprechenden Tempelräume betreten will, der also kultisch „rein“ sein muß, darf auch im Alltag keine Schafswolle berühren, kein Messer benutzen oder ähnliche rein kultisch motivierte Verbote mißachten. Ebenso führt allgemeines moralisches Fehlverhalten im Alltag („parteiisch sein“, „lügen“ etc.) zu kultischer Unreinheit und schließt den Priester vom Kult (bzw. Betreten des Tempels) aus, d. h. das Befolgen sämtlicher Regeln im Alltag ist motiviert durch den Kult, jedenfalls für den Priester. M. Derchain-Urtel hat aus dem Bild, das die Priester der griechisch-römischen Zeit in ihren Totenstelen von ihrem Leben entwerfen, Einflüsse des Kultes auf den Alltag erschlossen⁶⁹¹.

Da der Priesterstand in der Spätzeit wie auch der griechisch-römischen Zeit die eigentliche Trägerschicht der ägyptischen Kultur stellte⁶⁹² (und auch die griechischen Autoren mit Informationen versorgte), da aber auch andererseits jeder Ägypter in gewisser Weise „Laienpriester“ seines Stadtgottes war, kann man dieses „priesterliche“ Phänomen durchaus verallgemeinern.

Auf der anderen Seite zeigt das negative Sündenbekenntnis, in dem auch nicht hauptberuflich priesterliche Beamte z. B. beteuern, „die Opferspeisen im Tempel nicht vermindert und die Gottesbrote nicht angerührt“ zu haben (wozu ja nur ein Kultteilnehmer überhaupt Gelegenheit hat), daß die kultische Reinheit zumindest *eine* Motivation der bürgerlichen Verhaltensregeln war.

Man kann nun noch fragen, wie diese Entwicklung realhistorisch verlaufen ist.

Reinhard Grieshammer⁶⁹³ etwa vergleicht vor allem den Priestereid (vgl. S. 267) mit dem negativen Sündenbekenntnis (tatsächlich gibt es hier weitreichende Parallelen) und schließt, daß „wir es hier mit der Übernahme eines diesseitigen Ritus in das Jenseits zu tun haben: So wie die Priester beim Betreten eines heiligen Ortes und bei der Priesterweihe versichern mußten, bestimmte Dinge nicht getan zu haben, so muß auch der Tote beim Betreten des Jenseits, eines heiligen Ortes, seine Reinheit versichern“ - daß also das negative Sündenbekenntnis sich direkt aus einer Liste *kultischer* Gebote entwickelt hat. Soweit würde ich nicht gehen, ich glaube eher an eine parallele Entwicklung und gegenseitige Beeinflussung.

⁶⁹¹ Priester im Tempel, in: Göttinger Orientforschungen, 4. Reihe, Band 19.

⁶⁹² „Ägyptische Kultur“ hier als Gegensatz zur hellenistischen (und später der koptisch-christlichen) gebraucht, die in Ägypten andere, eigene geistige Eliten ausbildeten.

⁶⁹³ Reinhard Grieshammer, Zum „Sitz im Leben“ des negativen Sündenbekenntnisses, in: ZDMG Supplement II, S.19ff.

Auch die Forschung von Robert Meyer ist hier hervorzuheben. Sein *tertium comperationis* ist eine Lebenslehre (eigentlich: ein Ausschnitt daraus) aus dem Papyrus Chester Beatty IV⁶⁹⁴. Nach der Aufforderung „Verehere deinen Gott ohne Unterlaß, daß er dir gnädig sei jeden Tag“ folgt eine Reihe von Verhaltensregeln in der Form von knappen Imperativen, ganz ähnlich den Listen der Türinschriften. Auch inhaltlich gibt es deutliche Parallelen (Meyer übertreibt allerdings, wenn er eine beinahe völlige Übereinstimmung konstatiert). Der Text ist ein weiterer Hinweis auf die Entwicklung von Alltagsregeln aus dem Kult (oder zumindest für einen gemeinsamen Ursprung). Hier zeigt sich die Verwandtschaft nicht nur für den „Spezialfall“ des negativen Sündenbekenntnisses, sondern auch für die religiös gefärbten Lebenslehren seit dem neuen Reich (vgl. S. 263). Von diesem Text ausgehend, stellt Meyer nun die Frage, wie sich (realhistorisch) die Kultregeln in die allgemeinen Lebenslehren hinein verbreiten konnten. Er vermutet die Ursache im Ausbildungssystem des Neuen Reiches, das keine Residenzschule mehr kannte, und in dem die Beamten (und überhaupt alle Schreiber) in den Tempeln ausgebildet wurden und zunächst - als eine Art „Grundausbildung“ - ein niedriges Prieseramt bekleideten (Meyer, S. 236⁶⁹⁵).

In der Spätzeit, als man die Fremdherrschaften als Bedrohung der kulturellen Integrität empfand, dienten die strengen Kultgesetze dazu, sich von den Ausländern abzugrenzen - sowohl für die Priester, die die Tempel zu Rückzugsgebieten ägyptischer Tradition ausbauten⁶⁹⁶, als auch für die Laien (und die Prieser im Alltag), die sich durch ihre Lebensführung ganz allgemein von den „unwissenden Fremden“ abheben wollten⁶⁹⁷.

Doch wie die realhistorische Entwicklung auch verlaufen sein mag - in den Augen der Ägypter waren die Lebensregeln des Alltags offensichtlich mit den kultischen Geboten ursächlich verbunden. Und genau diesen Sachverhalt faßt das DMT in Form eines Mythos.

Es geht dabei nicht darum, daß die Ägypter gewußt oder vermutet hätten, wie sich z. B. im NR die Lebenslehren unter dem Einfluß priesterlicher Gesetze hin zur „Frömmigkeit“ entwickelt haben. Wichtig ist vielmehr, daß sie den Ursprung der späten „frommen“ Lebensregeln auch für den Alltag in den priesterlichen Kultgesetzen gesehen haben - und dies ist, wie wir auf den letzten Seiten gesehen haben, ganz klar die Vorstellung, die hinter den einschlägigen Texten steht, auch wenn es nicht explizit gesagt wird.

Ptah erschafft im DMT die Kulte „von innen nach außen“: Er beginnt mit den Kultbildern, es folgen die Schreine und Tempel, die Städte (Kultorte) und schließlich die Gaue, die diese mit Opferspeisen versorgen. Nachdem alle materiellen Voraussetzungen gegeben sind, stiftet er die „heiligen Worte“, die Ritualtexte - und die dazugehörigen Anweisungen, auch die für die richtige Kultausübung notwendigen Reinheitsgebote. Diese Gesetzgebung wirkt wieder „von innen nach außen“ und zieht vom Tempel aus weitere Kreise. Das „Wort, das aus Ptahs Mund kommt“ definiert Gut und Böse und gibt so die Möglichkeit zur gerechten Vergeltung der Taten - es wirkt als „Gesetz“ (auch *hp.w* können als *md.w ntr* bezeichnet werden⁶⁹⁸). Diese durch den Kult vermittelten Lebensregeln bestimmen letztlich das ganze Leben - alle Arbeiten und Berufe, das Gehen der Beine, das Handeln der Arme, die Funktion aller Organe. Die Menschen leben, weil sie den gottgegebenen Regeln folgen:

„(Amun-Re) gibt Leben, wem er will, ein hohes Alter dem, der ihn in sein Herz setzt“⁶⁹⁹

ist eine typische Formulierung im Umfeld der „Frömmigkeit“. Sein Wollen auf Gott ausrichten, sich von Gott leiten lassen, das heißt für den Ägypter: Gott in sein Herz zu setzen.

⁶⁹⁴ Meyer, Kapitel IX.3; die Lehre bei H. Brunner, Die Weisheitsbücher der Ägypter, Text 17, Teil 4 (Übersetzung nach Brunner).

⁶⁹⁵ Meyer, Kapitel X.1 Ende.

⁶⁹⁶ Vgl. Assmann, Sinngeschichte S. 435ff.

⁶⁹⁷ Meyer, Kapitel XI.3.

⁶⁹⁸ Vgl. Meyer, Kapitel XI.3.

⁶⁹⁹ Opfergebet des Thot-nefer (Assmann, Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit, S. 20).

Auch im DMT wirkt Ptah durch Herz (und Zunge) in allen Lebewesen in die Welt hinein. Nachdem die Einrichtung der Welt bis hin zur Funktion der Glieder gediehen ist, folgt zunächst der notwendige Exkurs über Atum und seine Neunheit. Danach folgen keine weiteren „Schöpfungstaten“, sondern die zuvor so wunderbar eingerichtete Welt wird nun lobend geschildert. Die gerade zuvor genannte letzte und größte „Schöpfungstat“, die Regelung - und damit die Ermöglichung - des menschlichen Lebens, wird als erstes aufgegriffen und genauer beschrieben. Alle Lebensregungen sind durch Ptahs Anleitung entstanden. Nun wird erklärt, wie dies funktioniert:

Sie leben und handeln, weil Ptah durch ihre Herzen und Zungen wirkt, sie haben die „heiligen Worte“ des Gottes *in ihr Herz gegeben*, und sprechen sie auch - als spezifisch memphitische Variante - mit ihrer Zunge aus, d. h. sie kennen sie auch im Wortlaut.

So ist die kultische Fundierung des allgemeinen Lebens für den Ägypter eine durchaus plausible Vorstellung. Aus der Sicht der memphitischen Theologie, die ja (wenigstens zum Teil) auf der Kulteinrichtung durch Ptah basiert, ist diese Version natürlich die Erklärung der Lebenswelt schlechthin.

Man darf wohl annehmen, daß innerhalb der memphitischen Theologie *hp.w* und Maat als die das Leben bestimmende Prinzipien schon immer aus der Kultordnung des Ptah erklärt wurden. Die Funktion der Körperglieder fällt aber wohl kaum unter *hp*. Eine derart kompromißlose Bedingtheit des gesamten Lebens im Kult ist im Neuen Reich sicher nicht denkbar. In der Spätzeit dagegen kann die vollständige Durchdringung des Lebens durch den Kult dagegen als durchaus real empfunden worden sein.

Osiris in Memphis

Die memphitische Auslegung der heliopolitanischen Lehre („Memphis und Heliopolis“)

Einleitung

Seit der fünften Dynastie⁷⁰⁰ bildet die heliopolitanische Lehre in Ägypten die „Große Tradition“⁷⁰¹.

Sie verbindet die religiösen Äußerungen der Ägypter quer durch alle Ortskulte, Ressorts und zeitlichen Entwicklungen. Gemeint ist hier nicht der Sonnenlauf (Re), der freilich eine ähnliche Potenz besitzt, sondern vielmehr der kosmogonische und herrschaftslegitimierende dynastische Mythos der Neunheit (Atum)⁷⁰² - die wahrscheinlich ursprünglichere „Theologie“⁷⁰³ dieser Stadt.

Die Kosmogonie des Atum, die Osirisgeschichte und der Prozeß zwischen Horus und Seth verbinden sich in der heliopolitanischen „Clangeschichte“.

Jeder Ortskult, jedes Ressort - Totenkult, Fruchtbarkeit, Heilzauber - versuchen, sich in irgendeiner Weise mit dieser „großen“ Tradition zu verbinden und sie auf ihre eigene Art zu interpretieren. Die Urgötter von Hermopolis können ihren Status nur als Geburtshelfer des Atum aufrechterhalten.

Chnum von Esna versteht seinen eigenen Tempel als „Filiakult“ von Heliopolis⁷⁰⁴.

Amun übernimmt als Amun-Re den Sonnenlauf, aber auch er muß einen Weg in die Clangeschichte der Neunheit finden. Als Reichsgott kann er es sich leisten, die überlegene Rolle des Vorfahren zu übernehmen, und so finden wir ihn in der thebanischen Rezeption der hermopolitanischen Theologie als Vater des Ptah und Großvater der Urgötter (d. h. letztlich Urgroßvater des Atum).

Besonders schwierig haben es die alten Horuskultorte wie Edfu, die sich in (teilweise abenteuerlichen) Konstruktionen bemühen, den kämpferischen Königsgott Horus mit dem Sohn der Isis unter „einen Hut“ zu bringen. Ein interessantes Beispiel ist etwa der „Mythos von der geflügelten Sonnenscheibe“ (*bḥdtj*), auf den ich schon auf S. 255 einmal eingegangen bin.

Ptah von Memphis kann „Vater der Urgötter“ sein, doch im DMT tritt er hauptsächlich als Schöpfer der Kulte auf.

⁷⁰⁰ S. Schott, *Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten*, UGAÄ 15, insbesondere S. 14ff.

⁷⁰¹ Den Begriff hat Jan Assmann in Anlehnung an Redfield für die Ägyptologie übernommen (Große Texte ohne eine große Tradition, in: S. N. Eisenstadt, *Kulturen der Achsenzeit II*, Frankfurt 1992) und angewandt (mehrmals in *Sinngeschichte sowie Herrschaft und Heil*, Regensburg 2000).

⁷⁰² Man könnte den Sonnenlauf und Re als die „kosmische“, die Neunheit und Atum als die „mythische“ Dimension der heliopolitanischen Lehre beschreiben. Dies würde in der Tat den Kern der Sache treffen, im Detail läßt es sich freilich nicht aufrecht erhalten. Auch Re hat eine personale Seite und eine „Sphäre der Seinigen“, und Atum zeigt sich auch in kosmischen Erscheinungen.

⁷⁰³ S. Schott, a. a. O.

⁷⁰⁴ Esna 31, Kol. 59f.:

pr.sn m jwnw

r hnm jwnjt.

jwnw.sn pw m t3-rsj.

ḥw.t-jt pw n jt.sn r^c,

ḥw.t-mw.t n n.t, mw.t ntr.

Sie kommen aus Heliopolis,

um Esna zu gründen,

es ist ihr „Heliopolis“ im Südland.

Es ist das „Vater-Haus“ ihres Vaters Re,

das „Mutter-Haus“ der Neith, der Gottesmutter

„Sie“ sind die Ortsgötter Chnum und Menhyt in Gestalt von Schu und Tefnut. Vater- und Mutterhaus ist eine häufige Bezeichnung des Tempels von Esna.

Esna 60:

jr j3.t tn

jwnjt rn.s.

bw pw jj r^c r.s,

dt.f n šw tfnt

jwn.t.tn pw dr-b3ḥ.

Was diesen Ort betrifft:

sein Name ist Esna (Iunit).

Dies ist der Platz, zu dem Re kam,

indem er zu Schu und Tefnut sagte:

„Dies ist ‚Euer Heliopolis (Iunet)‘ von Anbeginn“.

Die genuin memphitischen Motive des DMT basieren auf der technischen Meisterschaft des Ptah:

Er ist der große Handwerker, der die Kultbilder schafft und die Tempel nach seinen wohlgesetzten Plänen baut, wie viele Quellen bestätigen⁷⁰⁵. Deshalb ist er auch der Vater der Kulte und richtet die Welt als Kultordnung ein.

Soweit ist er vom heliopolitanischen Mythenkreis noch ziemlich unabhängig. Aber auch Ptah muß seinen Platz in der „großen Tradition“ finden - bzw. seine typisch memphitische „Auslegung“ der heliopolitanischen Lehre.

Jan Assmann hat in *Sinngeschichte* S. 389 und vor allem in *Rezeption und Auslegung in Ägypten...*⁷⁰⁶ Teile des DMT unter dem Aspekt der *Auslegung* der heliopolitanischen Lehre analysiert.

„Tradition ist Auslegung“, das heißt:

Tradition bedarf der Kanonisierung, um überhaupt tradierbar zu sein, aber deswegen auch der Auslegung (durch sprachliche „Modernisierung“, durch Kommentierung etc.), um den Kontakt des Kanons mit der sich verändernden Lebenswirklichkeit zu halten. Dies gilt besonders auch für „große Traditionen“.

In Ägypten überbrückt die Auslegung nicht nur die zeitliche Differenz, sondern auch die „lokaltheologische“: die gemeinsame *große Tradition* bedarf der Auslegung, um den Kontakt zur lokaltheologisch differenzierten Lebenswelt zu halten.

Dies erreicht das DMT auf zwei Wegen:

- I - Im Rahmen der Schöpfungsgeschichte wird die bekannte Kosmogonie des Atum, mit Schu, Tefnut und der übrigen Neunheit theologisch-spekulativ in ihrem Bezug zur Welteinrichtung des Ptah ausgedeutet (Kol. 10).
- II - Im Handlungsverlauf wird der Horus-Seth-Mythos an den Schauplatz Memphis verlegt und mit Ptah und seinen Taten verbunden.

Zu I:

In Kol. 9 (unten) werden neben „allen Göttern“ auch Atum und seine Neunheit als Teil der Weltordnung des Ptah geschaffen. Es handelt sich freilich um die Kultbilder, d. h: die heliopolitanischen Götter haben, in ihrer kultbildlosen Urform, auch schon vorher existiert. Doch die Kultbilder sind die irdischen „Leiber“ der Götter und die Herstellung eines Kultbildes ist für den Gott eine „Geburt“ (*mšw ntr*). Dieser Aspekt wird in der memphitischen Theologie natürlich betont und insofern sind auch Atum und die Neunheit „Geschöpfe“ des Ptah⁷⁰⁷.

Darauf (Kol. 10) wird Atum gepriesen als der Schöpfergott, „dessen Neunheit durch seinen Samen und seine Finger entstand und die Zähne und Lippen in seinem Mund, der die Namen aller Dinge verkündet und aus dem Schu und Tefnut hervorkamen“.

Das heißt also: Ptah ist (zumindest im kultischen Sinne) der Schöpfer selbst des Schöpfergottes! Zugleich wird betont, daß auch Atum mit Hilfe seines Mundes erschafft, also auch nicht anders als Ptah.

⁷⁰⁵ S. 226, 243.

⁷⁰⁶ FS Steck, OBO 153, 1997, S. 125ff.

⁷⁰⁷ Daß sie im Rahmen der „heliopolitanischen“ Theologie auch im engeren, kosmogonischen Sinn seine Geschöpfe waren, steht auf einem anderen Blatt. Im DMT ist die Stelle klar in den Kontext der Kultbilder eingebettet.

Zu II:

Etwas komplexer präsentiert sich naturgemäß die *mythische* Verbindung der „Theologien“. Die Kulteinrichtung durch Ptah wird in den Handlungsverlauf des heliopolitanischen Mythos um Osiris, Horus und Seth eingebaut (bzw. umgekehrt, dies hängt nur vom Blickwinkel ab). Die verschiedenen Handlungen werden zu einem einzigen, konsistenten Handlungsverlauf zusammengefügt.

Das Projekt erinnert an die christlichen Evangelienharmonien, die ja ebenfalls eine Form der *Auslegung* der tradierten Texte darstellen und z. T. zum liturgischen (kultischen) Gebrauch bestimmt waren⁷⁰⁸. Es zeigt auch, daß die - oder zumindest manche - Ägypter ihre Mythen als kohärente Handlungsfolgen sahen und gerade in dieser Eigenschaft ihre sinnstiftende Qualität suchten. Dies ist erstaunlich genug, widerspricht es doch der verbreiteten Meinung, die narrative Sequentialität sei in der ägyptischen Mythologie irrelevant (vgl. S. 205f). Hier werden die Mythen nicht nur als „Geschichten“ verstanden, sondern auch auf dieser Grundlage weiter ausgelegt, indem man mehrere dieser Geschichten in einem gemeinsamen chronologischen Rahmen zu einer Handlung zusammenführt. Ich werde auf dieses Phänomen ab S. 314 näher eingehen.

Die memphitische Theologie knüpft an mehreren Punkten an den heliopolitanischen Mythos an:

- Osiris wird *in Memphis* aufgefunden und begraben.
- Dieses Ereignis führt zur Welteinrichtung durch *Ptah*.
- Horus (als Sieger im ersten Prozeß, den man wohl im zerstörten Bereich vermuten darf⁷⁰⁹) wird in der alten Hauptstadt *Memphis* zum König gekrönt und erhält von Tatenen die Königstitulatur. Damit wird das Horuskönigtum in Memphis eingerichtet und die historische Zeit beginnt.
- Die Zuständigkeit für die Landeshälften wird unter Horus und Seth aufgeteilt. NB! Dies hat nichts mit dem Prozeß zu tun, der um die Gesamtherrschaft geführt wird. Die Oberhoheit des Horus(-königs) wird nicht berührt. Beide Seiten stehen sich nicht feindlich gegenüber, sondern friedlich (*hṯp*) und brüderlich (*snj*).
- *In Memphis* verläuft fortan die Grenze, Memphis ist die „Waage der beiden Länder“.
- Schließlich macht Geb die Zuständigkeiten vor der Neunheit öffentlich und zum Abschluß werden die Protagonisten Atum, Horus und Ptah noch einmal hervorgehoben.

Die Schöpfungstaten des Ptah sind also in der mythischen Handlung fest verankert:

Sie finden statt zur Zeit des *Osirisbegräbnisses* und der damit einhergehenden *Herrschaftsübernahme* des Horus. Die Weltwerdung wird hier nicht *begonnen* (wie etwa bei Atum), sondern *vollendet*.

Nun ist Memphis als „Waage der beiden Länder“ ein gängiges und bekanntes Motiv, und Ptah als Stifter der Tempel etc. ist auch durchaus kanonisch. Auch als Krönungsort des Horus leuchtet Memphis, wo auch die historischen Könige gekrönt wurden, unmittelbar ein.

Folgende Punkte (nämlich die Punkte 6 - 8 der Liste S. 224) scheinen dagegen der näheren Betrachtung wert:

- Memphis als Begräbnisort des Osiris (S. 274)
- Die Aufteilung des Landes (S. 276)
- Die zwei Prozesse (S. 280)

und werden auf den nächsten Seiten noch einmal im Zusammenhang besprochen.

⁷⁰⁸ So wurde das Diatessaron des Tatian in der syrischen Kirche vom 2. bis zum 5. Jahrhundert verwendet.

⁷⁰⁹ Vgl. S. 107.

6 - Memphis als Begräbnisort des Osiris

Osiris wird *in Memphis* aufgefunden, aus dem Wasser gezogen und begraben. Für die memphitische Theologie ist dies ein wichtiges Mittel, die Bedeutung ihrer Stadt zu betonen und ein starker Anknüpfungspunkt, um die Handlungen der Mythen von Memphis und Heliopolis miteinander zu verzahnen.

Das eigentlich „kanonische“ Osirisgrab lag in Abydos. Hierher zog - wenigstens symbolisch - jeder Tote auf seinem Begräbniszug, hier wurde das alte Grab des Djer als das des Gottes gezeigt. Weniger bedeutende „Osirisgräber“ gab es freilich an allen Orten, entsprechend der von Isis eingeführten osirianischen Kulttopographie, die als Reliquiengräber oder als Kenotaphe gedeutet werden konnten, die von den jeweiligen Anwohnern aber auch als das einzig wahre Grab gesehen werden, wie Plutarch (de Iside 18 u. 20) berichtet. Für einige der bedeutenderen Kultorte, wie Bigge⁷¹⁰ oder Busiris, ist dies auch in ägyptischen Quellen überliefert, für andere darf man es doch sicher voraussetzen. Und die lokale „Theologie“ wird, explizit oder implizit, diese Tatsache als Beweis der herausragenden „Heiligkeit“ des Ortes und als Aufwertung seiner Götter gesehen haben. Es wäre also im Prinzip ohne weiteres vertretbar, auch in Memphis ein solches „kleines“ Osirisgrab anzunehmen, den Bericht im DMT darauf zu beziehen, und damit das Problem als gegenstandslos abzutun.

Dennoch lohnt es sich, hier nachzuhaken, denn wenn es neben dem DMT „external evidence“ für das Osirisgrab in Memphis geben sollte, dann würde dies doch zeigen, daß sich das Denkmal in diesem Punkt in eine größere Tradition einfügt.

Soweit ich sehe, gibt es keine Texte, die das Grab in *mn-nfr* oder *jnb-ḥq* lokalisieren, den Namen, die gewöhnlich mit „Memphis“ übersetzt werden.

Wenn man sich aber die Beschreibung im DMT noch einmal in Erinnerung ruft, wird die Begräbniszeremonie in einem *bestimmten Teil* von Memphis abgehalten: in Anch-Tauai, bzw. dem Ort, wo später einmal Anch-Tauai gebaut werden wird (Kol. 4).

Anch-Tauai ist ein *Berg*, es wird in den Quellen regelmäßig als „*ḏw*“ bezeichnet. Daher kann es Geb bei der Landesteilung auch als Landmarke dienen (vgl. S. 142). Des weiteren wird der *ḏw* *‘nh-t3.wj* gerne als Ort des Sonnenuntergangs genannt⁷¹¹: *ḏw3 r‘/jtn ḥtp.f ḥr ḏw.f pn n ‘nh-t3.wj* . . .

Es handelt sich also um ein Bergland im Westen von Memphis. Man denkt sogleich an die Nekropole Sakkara. Dies stimmt mit den Ergebnissen von Sandman-Holmberg und de Meulenaere⁷¹² überein, die sich hauptsächlich auf die Inschrift der Statue des Schreibers Amenophis⁷¹³ stützten, wo ein Millionenjahrhaus für Amenophis III. „im Fruchtländ westlich von *ḥw.t-k3-ptḥ*, im Gebiet von Anch-Tauai“ gegründet wird.

Entsprechend oft findet man Anch-Tauai als erwünschten Begräbnisplatz. Neben dem Göttertitel *nb ‘nh-t3.wj* ist dies der häufigste Kontext für das Toponym. Man wünscht sich von einem Gott, daß er „ein schönes Begräbnis in Anch-Tauai gibt“ o. ä.⁷¹⁴:

Relief Leiden AP 54⁷¹⁵:

dj.k ḥtp.j m ḏw n ‘nh-t3.wj.

Du gibst, daß ich ruhe im Berg von Anch-Tauai

Relief Berlin 12410⁷¹⁶:

■ *tn wj m jw n m3.t,*

Ihr [empfangt] mich auf der Insel der Wahrheit,

ḥr.t n ‘nh-t3.wj

der Nekropole von Anch-Tauai

⁷¹⁰ H. Junker, Das Götterdekret über das Abaton, DAWW 56, S. 4.

⁷¹¹ Z. B. TB 15 (Nav. 15 A II, 9 - 11, nach La).

⁷¹² Sandman, S. 213 - 215; H. de Meulenaere, Les monuments du culte des rois Nectanébo, in: CDE 69, S. 104,

⁷¹³ A. H. Gardiner, BS 23, S. 33ff.

⁷¹⁴ Vgl. auch S. 142.

⁷¹⁵ C. Leemans, Monumens funéraires (Description raisonnée K. L. M. T.), Leiden 1867, Nr. K 16, T. 25, 26; auch: H. Schneider & M. Raven, De Egyptische Oudheid, Leiden 1981, S. 99, Abb. 86a.

⁷¹⁶ A. Erman, ZÄS 33, S. 22.

Stele Berlin 7307⁷¹⁷:

dj.f htp df3 m ʿnh-t3.wj

Er gebe (Toten-) Opfer und Speisen in Anch-Tau

Stele Florenz⁷¹⁸:

kr3.t m ʿnh-t3.wj

Ein Begräbnis in Anch-Tau

Gruppe Louvre⁷¹⁹:

hwt-hrw, nb.t nh.t šmʿ.t,

Hathor, die Herrin der südlichen Sykomore,
die Herrin eines schönen Begräbnisses in Anch-Tau

nb.t krs.t nfr.t m ʿnh-t3.wj

Sogar als Begräbnisplatz des Apis ist Anch-Tau belegt. Apisstele Louvre 193⁷²⁰:

jj ntr pn m htp r hr.t-ntr

Dieser Gott kam in Frieden zur Nekropole,

r-dj.t htp.f š.t-f m hwt-ntr

um sich auf seinem Platz im Tempel niederzulassen,

hr smj.t jmnt.t ʿnh-t3.wj

auf der Wüste westlich von Anch-Tau.

Anch-Tau ist die/eine Nekropole von Memphis - Sakkara, Abusir, oder sogar Giseh, das zwar in einer gewissen Entfernung liegt, aber ja - vor allem im AR - von Memphis aus als Begräbnisplatz genutzt wurde. Giseh wäre ganz eindeutig ein *Berg*. Das Apisbegräbnis spricht dagegen eher für Sakkara. Die geographische Lage ist jedoch für die hier besprochene Frage nur von untergeordneter Bedeutung. Anch-Tau wird in den Quellen als memphitische Nekropole beschrieben, und zwar nicht als triviale Ortsangabe, sondern mit einer bewußten „symbolischen“ Bedeutungsebene. Anch-Tau ist ein Ort, an dem begraben zu werden eine Ehre und ein lohnendes Ziel darstellt. Auch der häufige Titel des Ptah *nb ʿnh-t3.wj* (wogegen es *nb mn-nfr* oder *nb jnb-hd* praktisch nicht gibt) zeigt die besondere Bedeutung der Nekropole. Dies ist zwar kein zwingender Beweis, aber doch ein starkes Argument für ein Osirisgrab von einigem Rang. Das Beispiel von Abydos zeigt deutlich, wie die Gebräuche oder zumindest die Wünsche der privaten Grablegung sich an der Nähe eines Osirisgrabes orientieren.

Das (nicht näher zu lokalisierende) memphitische Toponym *tnt* wird an zwei Stellen sogar ausdrücklich als Osirisgrab bezeichnet:

Eine der Glossen in TB Spruch 17 erklärt: „Tenenet - das ist das Grab des Osiris“;

ein weiterer Beleg findet sich in CT Spruch 549:

NN *pn, twt wʿ m nw n dʿʿ,*

(Oh) NN, du bist einer von denen, die harpunieren⁷²¹,

tpj šhtj.w šmw r tnt

der erste der Vogelfänger, die nach Tenenet gehen,

gm.n.šn, krs.n.šn

den sie gefunden haben, haben sie begraben⁷²²

tnt - „das Gehobene“, ist inhaltlich bedeutungsgleich mit *dʿʿ*. Es ist bemerkenswert, daß hier auch schon das Motiv des *Auffindens* vorkommt, das im DMT eine so bedeutende Rolle spielt.

Traditionen wie diese werden wohl zur Grundlage für den später faßbaren Glauben, der Memphis nun tatsächlich explizit zum Grab des Osiris erklärt:

Diodor berichtet in I, 22 von den Gräbern des Osiris und der Isis(!), die im Bereich des Ptah-tempels gezeigt wurden (an denen die berühmten Aretalogien angebracht waren, vgl. S. 240).

Plutarch (de Iside 20) berichtet sogar von einer Volksetymologie, die den Namen von Memphis direkt als „Grab des Osiris“ erklärt:

*εν δε Μεμφει τρεφεσθαι τον Απιν ειδωλον οντα της εκεινου ψυχης, οπου και το σωμα κεισθαι· και την μεν πολιν οι μεν ορμον αγαθον ερμηνευουσιν, οι δ ιδιωσ ταφον Οσιριδος.*⁷²³

⁷¹⁷ Ägyptische Inschriften 2, 150.

⁷¹⁸ Schiaparelli 1642.

⁷¹⁹ Ehepaar, 18. Dyn, Mus.-Nr. unbekannt.

⁷²⁰ Chassinat in: Rec. Trav. 22, S. 20.

⁷²¹ Vgl. Hannig, S. 998.

⁷²² Die Grammatik ist nicht ganz klar. Möglich wäre auch: „nachdem sie (ihn) gefunden haben, nachdem sie (ihn) begraben haben“, oder einfach: „sie haben gefunden, sie haben begraben“. Faulkner übersetzt: „who ... have found a coffin for themselves“, doch dies ergibt meines Erachtens inhaltlich wenig Sinn.

⁷²³ Man kann wohl als sicher annehmen, daß das *nfr* in *mn-nfr* hier als Kurzform für den Osirisnamen *wn-nfr* aufgefaßt wurde: „Der gut-Seiende“ = „Der Gute“ (*nfrw*). Spiegelberg weist ZÄS 49, S. 129 auf einen weiteren Beleg hin. Das *mn* (bzw. *Μεμ*) muß dann für „Grab“ (ταφος) stehen. Ich denke nicht, daß hier ein unbekanntes ägyptisches Lexem *mn* - „Grab“ zu suchen ist, eher wird das griechische *μνημα* - „Monument, Gedenkstätte, Grab“ dahinter stecken.

7 - Die Aufteilung des Landes

In Memphis findet die Aufteilung des Landes zwischen Horus und Seth statt.

In Memphis verläuft fortan die Grenze, Memphis ist die „Waage der beiden Länder“.

Ägypten besteht aus zwei Teilen.

Die meisten Ägyptologen würden, nach dem ägyptischen Namen für Ägypten gefragt, *km.t* oder *t3-mrj* nennen. Diese Begriffe werden auch tatsächlich in Kontexten gebraucht, in denen wir einen solchen Namen erwarten: wenn Ägypten als Nation gegenüber anderen Nationen abgegrenzt werden soll, wenn der Ägypter neben dem Asiaten, dem Lybier, dem Griechen steht. Entsprechend unbekannt sind sie im AR, selten im MR (wenn etwa Sinuhe in Ober-Retenu die „Sprache der Ägypter hört“), und werden im NR mit wachsendem Kontakt zu fremden Nationen⁷²⁴ häufiger. Erst im Demotischen und Koptischen ist MNTPMNKHME der gängige Ausdruck für „ägyptisch“. Im Grunde ist eine solche moderne „nationale“ Denkweise dem Ägypter fremd.

Das bei weitem häufigste Wort für „Ägypten“ in den ägyptischen Quellen ist ein anderes: *t3.wj* - die „beiden Länder“.

Ägypten ist ursprünglich und wesensmäßig keine Einheit, sondern eine *Zweiheit*⁷²⁵.

Ägypten ist „die beiden Länder“. Diese „beiden Länder“ sind Ober- und Unterägypten, *t3-šmꜥ* und *t3-mḥw*. Die beiden Landeshälften sind Teil der historischen Lebenswirklichkeit. Sie existieren als eigenständige Einheiten und unterscheiden sich in geographischer Lage (Norden und Süden), Landschaftsbild (fruchtbares Delta und schmale Flußoase), Verwaltung (getrennt organisiert, zeitweise mit zwei Wesiren) und Geschichte (prädynastische Reiche), Dialekt etc. Dem entsprechen auf theoretischer Ebene die unterschiedlichen Assoziationen und Symbolismen, die der Ägypter mit Ober- und Unterägypten verbindet:

weiße Krone	↔	rote Krone
Sechem-Macht	↔	Ba.u-Macht ⁷²⁶
Nechbet v. El Kab	↔	Uto von Buto

Es ist ein natürlicher und praktisch unausweichlicher Schritt, die beiden alten rivalisierenden Königsgötter, das Götterpaar Ägyptens schlechthin, den beiden Ländern zuzuordnen:

Horus und Seth.

Diese Zuordnung wurde dann wohl auch bald nach der Reichseinigung eingeführt - der früheste mir bekannte Beleg findet sich in Pyr. 443 (§ 823)⁷²⁷, auch sonst scheint sie in den Pyr. an vielen Stellen vorausgesetzt zu sein - und zwar gehört:

Horus zu Unterägypten und
Seth zu Oberägypten.

Diese Aufteilung bleibt bis in die römische Zeit bestehen⁷²⁸ und ist durchgängig gut belegt. Das Thema wurde in der Ägyptologie eine Zeit lang intensiv diskutiert. Im Verlauf dieses Diskurses wurde eine große Menge Quellenmaterial zusammengetragen, so daß es sich erübrigt, hier weiter darauf einzugehen (einen Überblick gebe ich S. 151). NB! Die damalige Debatte drehte sich hauptsächlich um einen vermuteten realen Horuskultort **bḥd.t* in Unterägypten, aber dessen Existenz ist eigentlich für die mythische Zuordnung der Landeshälften völlig irrelevant.

⁷²⁴ Gemeint sind solche, die über Territorialstaaten verfügen. Der Kontakt mit den vorderasiatischen Stadtstaaten früherer Zeit war sicher nicht weniger intensiv, aber kein Anlaß, sich als „Nation“ mit diesen zu vergleichen.

⁷²⁵ Vgl. dazu auch S. 103u. Man kann sogar von „dualer Einheit“ oder „Zweiheit als emphatischem Einheitsbegriff“ sprechen (so Assmann), ein prägnantes Beispiel sind etwa die „beiden Maati“ im Totenbuch. Doch der Grundgedanke ist einfach, daß alles zwei Seiten hat und nur die Zweiheit Vollständigkeit bedeutet. Dies zeigen die vielen „Zweiheiten“, in denen ausdrücklich zwei *verschiedene* Dinge oder Personen genannt werden, wie eben auch Ober- und Unterägypten oder Horus und Seth. Vgl. auch die Bedeutung der Zweierpotenzen (S. 103).

⁷²⁶ H. Roeder, Mit dem Auge sehen, SAGA 16.

⁷²⁷ Die Datierungsdiskussion im erwähnten Kees-Sethe-Diskurs ist somit meines Erachtens hinfällig (allenfalls noch für die eingeschränkte Fragestellung des „unteräg. *bḥd.t*“ interessant). Die Unterscheidung liegt in den beiden Kronen *wr.t ḥk3.w* mit Det. 𓆎 bzw. 𓆏 , ist also nur im Textband zu erkennen.

⁷²⁸ In seltenen Ausnahmen (meist Ramessidenzeit) kehrt sich die Zuordnung um: Horus in Ober-, Seth in Unterägypten.

Die Aufteilung des Landes wurde als gegebene historische Tatsache akzeptiert, vielmehr: sie wurde nicht als Teilung empfunden, sondern als Vereinigung. Ägypten ist die „Vereinigung der beiden Länder“. Gäbe es nur ein einziges, einheitliches Land, so wäre eine Vereinigung nicht möglich, nicht die „beiden Länder“ und letztlich kein Ägypten. Eine Einigung kann nur *zwischen* (mindestens) Zweien zustande kommen. Grenzen trennen nicht nur, sie verbinden auch. Eine Grenze ist die Linie, an der zwei Gebiete miteinander verbunden sind. Ohne Grenzen gibt es eine große Vereinheitlichung, aber keine Einigung.

Dieser wichtige Punkt der ägyptischen Lebenswelt wurde durch die Zuordnung der Landesteile an Horus und Seth sowohl erklärt als auch *legitimiert*. Er war per se positiv und ein Teil der erhaltenswerten Weltordnung. Mit der Königsherrschaft über das Gesamtreich, die Horus als Erbe des Osiris gegen Seth durchsetzt, steht er ebenso wenig in Widerspruch wie die realhistorischen Landeshälften mit dem gesamtägyptischen Horuskönigtum der Pharaonen.

Die beiden Handlungen, die Horus und Seth in der Regel als Vertreter der Landeshälften vollziehen, sind erstens die Krönung des Königs und zweitens und vor allem, die Vereinigung beider Länder im bekannten Bild von Binse (Lilie) und Papyrus. Sie geben dabei keineswegs ihre jeweilige Souveränität auf. Gerade die beiden durchaus gegensätzlichen Götter mit ihren beiden wohlabgegrenzten Landesteilen bringen die Vereinigung zustande, und *nur* sie können dies.

Die Oberherrschaft des Horus(-königs) als Erbe des Osiris und die Teilherrschaft von Horus und Seth über Ober- und Unterägypten widersprechen sich nicht. Im Gegenteil, sie entsprechen der historisch erfahrbaren Wirklichkeit, und nur beide Mytheme zusammen können, sich ergänzend, diese Wirklichkeit befriedigend erklären.

Selbst *wenn* ein Ägypter hier einen Widerspruch gesehen hätte, wäre dies für ihn nur ein Grund mehr gewesen, *beide* Versionen nebeneinander und sich ergänzend zu ihrem Recht kommen zu lassen.

Die Heimat dieses Königtums war *Memphis*, das eigentlich immer Hauptstadt blieb, auch wenn der Regierungssitz sich zeitweise anderswo befand. In Memphis wurden die Könige zu allen Zeiten gekrönt, und hierher kehrten sie wie selbstverständlich zurück, wenn ein anderer Regierungssitz aufgegeben wurde (Tutanchamun). Und die Königskrönung in Memphis wird stets auch als neue „Vereinigung der beiden Länder“ verstanden (wohlgemerkt, der Vereinigung von zwei Teilen zu einem *zweiteiligen* Ganzen) und zwar schon seit der ersten Dynastie⁷²⁹.

Memphis ist das Monument dieser Vereinigung. Es wurde der Sage nach von Menes gegründet, als er durch die ursprüngliche Vereinigung der beiden Länder den ägyptischen Staat geschaffen hatte. Diese Legende ist zwar erst bei Herodot (II 99) überliefert, geht aber mit Sicherheit auf eine ältere Tradition zurück, vor allem da Memphis ja auch realhistorisch spätestens seit der dritten Dynastie (und vielleicht schon früher⁷³⁰) Hauptstadt war. Als Gründer des Ptahtempels ist Menes schon in der 18. Dynastie belegt⁷³¹.

Die Intention dabei ist ganz klar die Lage der Stadt an der Grenze zwischen den beiden Ländern.

Memphis ist die *Waage beider Länder*.

Inhaltlich gilt dies seit jeher, auch wenn das Bild von der Waage sich erst spät einbürgert. Das früheste mir bekannte Beispiel stammt aus dem Totenbuch des Nebseni (BM 9900, Nav. Aa) aus der frühen(?) 18. Dyn⁷³², Spruch 108. Häufiger findet sich der Ausdruck erst in den ptolemäischen Tempeln. Doch diese schöne Metapher wurde natürlich gefunden, um eine bereits seit langem bestehende Tatsache zu beschreiben. Durch seine Lage *ist* Memphis die „verbindende Grenze“ zwischen den Landesteilen. Memphis ist die steingewordene *Vereinigung beider Länder*. Aus *diesem* Grund ist es die Stadt des Königreiches und wurde als solche an diesem Ort gegründet.

⁷²⁹ W. Barta, Untersuchungen zur Göttlichkeit..., in: MÄS 32, S. 48 o.

⁷³⁰ K. Sethe, Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens, in: UGAÄ 3, S. 139, sub 13.

⁷³¹ A. Erman in: ZÄS 30, S. 43ff. Der Beleg ist kaum als zwingend, aber m. E. doch als wahrscheinlich zu bezeichnen.

⁷³² Budge, Book of the Dead / Text, S. IX.

Auf der Aufteilung = Vereinigung der beiden Länder beruht ursprünglich und hauptsächlich die Bedeutung von Memphis. Der Hymnus Pap. Berlin 3056 (Kol. 2, 5-6) drückt es so aus:

wp.n.k t3.wj m ḥw.t-jtjj Du hast die beiden Länder aufgeteilt an der „Königsburg“
m t3-tnn, śmśw p3wtj.ω als Tatenen, der älteste Urgott;
śmn.k nś.t.k m ḥt-t3.wj du hast deinen Thron fest gemacht in Anch-Tau
m jmn-r nb t3w-śmnwt als Amun-Re, Herr von ??⁷³³

Es ist bemerkenswert, daß hier die sonst kaum belegte „Königsburg“ genannt wird (hier  geschrieben), die wir auch aus dem DMT kennen.

Das DMT muß dies natürlich ebenfalls hervorheben. Memphis wird ausdrücklich als „Waage beider Länder“ geschildert, wo Horus und Seth den *sm3-t3.wj*-Ritus vollziehen (S. 118ff).

In einen narrativen „Mythos“ eingefügt, ergibt sich der Bericht von der Zuteilung der Zuständigkeiten für die Landeshälften unter Horus und Seth durch Geb. Diese Episode bietet zugleich einen weiteren Anknüpfungspunkt für die memphitische Auslegung der heliopolitanischen Lehre. Wenn man die Zuteilung der Landeshälften mythisch einordnen will, so bietet sich die Zeit des großen Umbruchs, als die historische Welt mit Kult und Staat eingerichtet wird, um die neue Gottesferne zu kompensieren, zwanglos an. Die Götter sind versammelt, die Ortskulte werden verteilt, Horus und Seth haben gerade ihren anderen Prozeß (um das Osiriserbe) hinter sich, jetzt ist der gegebene Zeitpunkt, um diesen Punkt zu regeln.

Zu diesem Zweck wird eine zweite „Gerichtsverhandlung“ anberaumt - auch hier geht es um eine „Entscheidung“ (*wp*), wenn auch kein eigentlicher Streit geschlichtet werden muß. Geb führt den Vorsitz. Mit dieser Motivik wird die Landeseinteilung zur „normalen“ Szene im Osirismythos.

Um die Osirismachung einerseits, die Aufteilung der Landeshälften andererseits zu berücksichtigen, wählten die Ägypter den einfachsten Weg: die *zwei Prozesse* (die im nächsten Kapitel eingehender betrachtet werden).

Die früheren Bearbeiter des DMT nahmen an, daß Geb in einem *einzigem* Prozeß die beiden Länder den beiden Göttern zuwies und diese Entscheidung dann rückgängig machte. Man ging von zwei widerstreitenden, sich gegenseitig ausschließenden Systemen aus, deren eines und endgültiges nur aus der Negation des anderen erwachsen könne. Tertium non datur. Dies ist aber ganz unägyptisch gedacht. Für den Ägypter sind *beide* Systeme Teil einer umfassenderen Wahrheit (wie er sogar empirisch in der realen Welt feststellen konnte). Beide sind positiv konnotiert und ein Mythos, der beide enthält, muß auch beide gleichermaßen als gültig und berechtigt nebeneinander, nicht gegeneinander, erklären. Dies geschieht im DMT. Die beiden Entscheidungen stehen *nebeneinander* - es handelt sich um zwei getrennte Probleme (die sich als solche auch nicht im Wege sein können), die in zwei getrennten, aufeinander folgenden „Prozessen“ verhandelt werden.

Wenn die Übernahme der Verantwortung für Ober- und Unterägypten durch Horus und Seth narrativ als „Mythos“ erzählt wird, so kann das nur in der Terminologie des Königtums und der Königskrönung geschehen. So wird Horus zum *bjtj* von Unter-, Seth zum *njśwt* von Oberägypten gekrönt.

Wie ist diese Zuordnung zu verstehen? In welchem Bezug steht der Gott zu seiner Landeshälfte? Es fällt auf, daß Horus in den Darstellungen, die ihn und Seth als „Vertreter“ von Unter- und Oberägypten zeigen, fast immer als *bḥdtj* tituliert wird (seit dem MR), so etwa in den *sm3-t3.wj*-Darstellungen, in Krönungsszenen u. ä. (Seth heißt meistens *nwb.tj* - „Der von Ombos“, doch dies ist auch sonst sein geläufigster Titel, so daß sich daraus kaum etwas schließen läßt).

bḥdtj ist (außerhalb von Edfu) zwar nicht unbedingt selten, aber sicher kein gängiger Titel des Horus. Er wird im Falle des „Gottes von Unterägypten“ sicher nicht ohne Grund gebraucht.

Das auffälligste Merkmal - und das folgenreichste für mythologische Verortung - ist die Tatsache, daß Horus *bḥdtj* und Horus, der Sohn von Isis und Osiris, sich deutlich voneinander unterscheiden.

⁷³³ Lesung schon im Original fraglich. Ein bekanntes Toponym (oder ein Gebäudename) läßt sich, soweit ich sehe, nicht gewinnen. Was auch immer *śmnwt*(?) sein mag, hier wurde es wahrscheinlich als Wortspiel zu *śmśw* gewählt.

Der Name *bḥdtj* bezeichnet von alters her die geflügelte Sonnenscheibe⁷³⁴, bzw. den Gott, der sich als geflügelte Sonnenscheibe verkörpert. Im AR ist dies die einzige Bedeutung. Der Name Horus kommt nicht vor und für die Falkengestalt gibt es nur einen einzigen Beleg⁷³⁵. Im MR tauchen dann die Darstellungen von Horus *bḥdtj* u. Seth *nwb.tj* als Götter von Ober- und Unterägypten auf⁷³⁶. Ansonsten bleibt der Titel auf die Sonnenscheibe beschränkt. Erst im NR begegnet Horus *bḥdtj* auch außerhalb der „Zwei-Länder-Szenen“ und ohne Seth, steht aber niemals in irgendeiner Beziehung zu Isis oder Osiris. Titel wie *sꜣ ʒs.t* oder *nꜣ jt.f*, die direkt oder indirekt auf die Osirisgeschichte hinweisen, kommen nie zusammen mit *bḥdtj* vor. *ḥrw-bḥdtj* ist „Herr des Himmels“, „großer Gott“, „buntgefiederter“, er erscheint als Kämpfer, als Herr der Götter, auch als Sonnenscheibe, die „am Horizont aufgeht“⁷³⁷. In Edfu gibt es vereinzelte Versuche, die beiden Horus-„formen“ aneinander anzugleichen⁷³⁸, doch nur auf der Folie des prinzipiell anerkannten Unterschieds. Interessant ist die Lösung in der „Sage von der geflügelten Sonnenscheibe“, die uns auf S. 255 bereits begegnet ist. Das Problem der „zwei Horusse“, des alten, starken Himmels- und Kronengottes auf der einen Seite und des schwachen, bedrohten Isissohnes auf der anderen, beschränkt sich nicht auf *bḥdtj*. Es hat Formen wie Harmachis u. Haroeris hervorgebracht. Der „ältere Horus“ ist ganz klar ein Kunstwesen, das aus diesem Erklärungsnotstand erwachsen ist. Wie aus Plutarch (de Iside 12) hervorgeht, waren die Ägypter seiner Zeit sich des Problems noch bewußt und in der Erklärung unsicher. Man darf sicher nicht annehmen, daß ursprünglich zwei Götter *ḥrw* verehrt wurden, einer in Heliopolis als Sproß der Neunheit und einer als Hauptgott in (z. B.) Hierakonpolis, die nur „zufällig“ den gleichen Namen trugen. Dies wird schon dadurch eindeutig widerlegt, daß sie beide einen Partner/Gegner namens Seth haben. Vielmehr wurden offenbar, als in der fünften Dynastie die heliopolitanische Lehre zum „Staatskult“ erhoben wurde⁷³⁹, die beiden frühzeitlichen oberägyptischen Königsgötter Horus und Seth aufgrund ihrer angestammten Wichtigkeit in das neue System integriert: Horus als der *legitime Erbe* und Seth als dessen Widersacher - also als *Usurpator*. Deshalb bekam Seth in der heliopolitanischen Götterfamilie eine Position, die ihm einen potentiellen Thronanspruch verlieh, der aber dem des Horus an Legitimität klar unterlegen sein mußte⁷⁴⁰, als Bruder des „verstorbenen Königs“. Ob und wie diese Stellen in der Neunheit ursprünglich besetzt waren, wird sich wohl nie mehr rekonstruieren lassen.

Da Horus daneben natürlich auch weiterhin unter seinen alten Merkmalen verehrt wurde, geriet er zur „gespaltenen Persönlichkeit“. Haroeris und Harsiese sind nicht eigentlich zwei eigenständige Entitäten, sondern aus dieser „Spaltung“ des Horus erwachsen. Es gibt einen und nur einen Horus, der aber zwei⁷⁴¹ grundsätzlich verschiedene Seiten hat. Je nach Kontext wird die eine oder die andere Seite mehr betont (dies kann in bestimmten Kontexten zur vollständigen Trennung führen).

Welche „Seite“ jeweils gemeint ist wird durch die Epitheta zweifelsfrei deutlich gemacht. Horus, der als Gott von Unterägypten dem Seth von Oberägypten gegenübertritt, ist *Horus bḥdtj* und hat als solcher keinen Anlaß, um das Erbe des Osiris zu streiten - er *ist* nicht dessen Erbe. Die Aufteilung von Ober- und Unterägypten ist ein Kompromiß, um die beiden frühzeitlichen Königsgötter, Horus *bḥdtj* und Seth von Ombos, zu befrieden, und zwar ein gelungener, der für die kommenden Jahrtausende Bestand hatte (bis zur Verfemung des Seth in der Spätzeit). Der Streit um das Erbe des Osiris zwischen Horus dem *Sohn* und Seth dem *bösen Bruder* hat damit nichts zu tun.

⁷³⁴ Die folgenden Bemerkungen zur Datierung beruhen auf einer nicht allzu eingehenden Recherche, bei der ich etwa 100 Belege gesichtet habe. Sie werden die entscheidenden Linien der Entwicklung richtig wiedergeben, einzelne Ausnahmen mögen mir sehr wohl entgangen sein.

⁷³⁵ Sedfestpaneel des Djoser, Firth & Quibell, Step Pyramid II, T. 17.

⁷³⁶ Z. B. die bekannten *smꜣ-tꜣ.wj*-Szenen auf den Thronen des Sesostris, Gauthier & Jéquier, Feuilles de Licht, S. 33ff.

⁷³⁷ Edfou I, S. 248; *ibid*, S. 590.

⁷³⁸ So im *Triumph des Horus*, vgl. S. 255.

⁷³⁹ S. Schott, Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten, UGAÄ 15, insbesondere S. 14ff.

⁷⁴⁰ Vgl. dazu auch S. 180, sowie: Verfasser, Die Achtheit von Heliopolis, GM (in Vorbereitung).

⁷⁴¹ Natürlich hat er daneben im Detail noch unzählige weitere Facetten, wie jede wichtige ägyptische Gottheit.

Die älteren Bearbeiter haben die Vereinigung als „Versöhnung“ von Horus und Seth interpretiert. Doch Streit und Schlichtung beziehen sich auf Horus, Sohn der Isis, und Seth, den Bruder des Osiris, die nicht um Ober- und Unterägypten, sondern um die Königsherrschaft, das Erbe des Osiris, streiten. Das DMT versucht beide Motive miteinander zu verbinden, nur eben nicht, indem der „mißmutige“ Geb das eine durch das andere ersetzt, sondern indem *beide* nacheinander und unabhängig voneinander zur allgemeinen Zufriedenheit geregelt werden.

Es zeigt sich wieder, daß es sich um zwei verschiedene Fragestellungen und zwei verschiedene Mytheme handelt, die zwar beide Horus und Seth betreffen, aber eben die zwei sehr unterschiedlichen Seiten, die beide Götter nun einmal seit jeher haben.

8 - Die zwei Prozesse

Es läßt sich schwer etwas Definitives über den Text im zerstörten Teil unter dem Mühlstein sagen.

In der Handlungsabfolge wäre *nach* dem Begräbnis des Osiris und *vor* der Bestätigung des Horus als König die Gerichtsverhandlung zwischen Horus und Seth zu erwarten. Dafür spricht auch, daß die wenigen erhaltenen Stellen Wechselreden von Göttern zeigen, mit besonders aktiver Rolle der Isis, die Horus und Seth emphatisch zur Einigung rät. Am Ende der Verhandlung, vor der Urteilsverkündung rekapituliert Geb(?) den Tathergang. Daher taucht der Bericht vom Auffischen des Osiris am Anfang des erhaltenen linken Teils nochmals auf (was sich anders kaum erklären läßt).

Gegenstand dieses Prozesses ist die Nachfolge für Osiris als König, der Sieger Horus wird direkt danach gekrönt.

In den Kol.n 52 - 54 weist Geb die beiden Landeshälften dem Patronat von Horus und Seth zu. Der Form und der Terminologie (*wp*) nach wird diese Entscheidung als eine richterliche aufgefaßt. Es geht hier nicht darum, einen offenen Streit zu schlichten, aber die Frage der Lokalkompetenzen birgt offenbar doch soviel „Zündstoff“, daß ein solcher Streit verhindert werden muß. Dies gelingt Geb - *ḥwj.n.f šnj.šn* - „er hat verhindert, daß sie stritten“ - dank seiner gerechten Entscheidung, die ausdrücklich betont wird: „ein Berg ist in der Mitte, sprach Geb, und so ist der Teil des Horus gleich dem Teil des Seth“.

Es gibt also *zwei* Prozesse zwischen Horus und Seth: Die beiden für die zwei Götter ebenso wie für das Selbstverständnis der Menschen in Ägypten so wichtigen Punkte werden nacheinander - sich ergänzend - verhandelt, nicht in einem Prozeß gegeneinander ausgehandelt.

Die zwei Prozesse erscheinen dem Ägyptologen, der in der Regel mit der viel besseren Beleglage des ersten Prozesses vertraut ist, auf den ersten Blick ungewöhnlich (ich schließe mich selbst ein).

Man glaubt hier im DMT eine gelungene, aber singuläre Sonderlösung zu erkennen.

Tatsächlich aber sind die *zwei Prozesse* Gemeingut der ägyptischen Mythologie (bzw. des äg. Mythemkatalogs). Der zweite Prozeß ist naturgemäß weniger häufig belegt als der erste, wie ja Horus und Seth als Landesgötter generell kein so zentrales Thema sind wie das Königtum. Im passenden Kontext werden jedoch beide Prozesse genau aufgeführt: einer in Heliopolis um den Thron des Osiris, aus dem Horus als Sieger hervorgeht und kurz danach einer in Memphis um die Landesteile, bei dem jeder Gott eine der beiden Kronen erhält. Der wichtigste Beleg neben dem DMT ist hier der Tagewählkalender - vgl. S. 152, alle Einzelheiten hierüber sind S. 314ff eingehend behandelt.

Im DMT findet in der Leserichtung von rechts nach links, wie im Tagewählkalender, der memphitische Prozeß *nach* dem heliopolitanischen statt.

3 -

9 - Die zwei Phasen der Schöpfung

(Nicht) die einzige mit zwei Phasen!

Das DMT wurde seit der ersten Bearbeitung⁷⁴² immer primär als Schöpfungstext behandelt. Dies hat sich auch in dieser Arbeit bestätigt, allerdings in einem spezielleren Sinn: nicht als *Weltentstehung*, sondern als *Welteinrichtung* - passend zur traditionellen⁷⁴³ Rolle des Ptah als Begründer der Kulte. Ein solcher Schöpfungsmodus ist, obwohl er im Weltbild der Gläubigen zweifellos eine wichtige Rolle spielte, bisher kaum bekannt, oder besser: kaum beachtet worden. Es lohnt sich daher, ihn noch einmal genauer zu betrachten.

Der ägyptische Schöpfungsbegriff - „Schöpfung“ und Kosmogonie

„Schöpfung“ ist ein komplexer Begriff und Schöpfungsvorstellungen haben für die Gläubigen vielfältige Funktionen. Die Definition von „Schöpfung“ sollte daher zunächst einmal so offen wie möglich gehalten werden.

Das Ägyptische hat für „Schöpfung“ im engeren Sinne kein eigenes Wort.

Wir verstehen gemeinhin unter „Schöpfung“ die Erschaffung der Welt, die *creatio primordialis*. Dem entspricht in Ägypten noch am ehesten der Begriff *sp tpj* - „*das erste Mal*“. Dies beschreibt primär die Schöpfung als *Zeitpunkt*, als der „Anfang von allem“, nicht jedoch als Prozeß oder gar als Handlung wie das deutsche *nomen actionis* „Schöpfung“ bzw. das abendländische „*creatio*“. Die beste Entsprechung zu „erschaffen“ bzw. „*creare*“ ist im Ägyptischen *šhpr* - „*entstehen lassen*“, das regelmäßig gebraucht wird, um die Handlungen der Schöpfergötter zu beschreiben. Niemals aber wird *šhpr* zur Schöpfung nominalisiert. Nie wird es zu einem allgemeinen Begriff, stets bezeichnet es nur das Erschaffen eines bestimmten Gegenstands (*šhpr* ist ein transitives Verb). Dieser Gegenstand kann zwar auch „alles“ sein, doch muß dies als Objekt explizit benannt werden (*nb.w, ntt nb, jh.wt nb.wt* etc.), keineswegs ist es in *šhpr* schon ausgesagt. Im gleichen Sinne kann auch *jrj* - „*machen*“ gebraucht werden - auch wenn es natürlich weniger spezifisch ist als *šhpr* - und es gelten auch für *jrj* die gleichen Einschränkungen.

Wenn wir also in Ägypten nach dem suchen, was der abendländischen „Schöpfung“⁷⁴⁴ entspricht, so finden wir zwei Kategorien: Schöpfung als *Zeitraum* (Anfang) und als *Handlung* (das „Machen“ der Dinge). In die erste Kategorie fallen außer *sp tpj* auch *šš* - „(am) Anfang“, *p3.t* - „Urzeit“, usw. In die zweite Kategorie fallen außer *šhpr* auch *kd* - „bauen“, *jr* - „machen“ usw, die ebenfalls von den Taten des Schöpfergottes gebraucht werden.

Auch wenn ein ägyptischer Überbegriff fehlt, so wurden *sp tp*, *šhpr* und alle anderen Begriffe, die wir intuitiv dem Themenbereich „Schöpfung“ zuordnen, auch von den Ägyptern im Zusammenhang gesehen. Sie tauchen in vielfachen Kombinationen und Konstellationen gemeinsam in den Textquellen auf, wenn ein Gott als „Schöpfer“ beschrieben werden soll.

Mit dem Wort Kosmogonie bezeichne ich allgemein das Ins-Dasein-Kommen der materiellen Welt, ob dies nun transitiv oder intransitiv gedacht ist⁷⁴⁵. In diesem Sinn sind die Urzeugung durch Atum im heliopolitanischen System und die Selbstentfaltung des ramessidischen Weltgottes „zu Millionen“ ebenso Kosmogonien wie die biblische Schöpfungsgeschichte.

Keine Kosmogonie, aber dennoch Schöpfung, sind etwa die *creatio continua* der Lebewesen durch Chnum oder auch der Mythos von der Himmelskuh, der den heutigen Zustand der menschlichen Lebenswelt erklärt (aber bereits vorher eine „Welt“ voraussetzt).

Die Kosmogonie findet am „Uranfang“ statt. Bevor es nicht die „Welt“ gab, kann es auch nichts in der Welt gegeben haben. Die Entstehung der Welt ist auch ein zeitlicher „Anfang“.

⁷⁴² C. W. Goodwin, Upon an inscription..., in: F. Chabas, Mélanges égyptologiques, Série 3, Bd. 1, 1870, S. 247ff.

⁷⁴³ Vgl. S. 126, 243.

⁷⁴⁴ Das deutsche „Schöpfung“ hat außerdem noch die Bedeutung „das Geschaffene“ (es unterscheidet nicht zwischen *creatio* und *creatura*). Diese Bedeutung ist hier nicht relevant.

⁷⁴⁵ „Kosmogonie“ also *nicht* im speziellen Sinne der „Weltwerdung“ eines Gottes, wie z. B. Jan Assmann das Wort in *Ma'at*, S. 172, verwendet.

Formen der Schöpfung

Die Gliederung der Schöpfung in *zwei Phasen* berührt die grundlegende Struktur der ägyptischen Schöpfungsvorstellungen. Sie wird hier erstmals vorgestellt. Um sie angemessen sowohl im Detail untersuchen als auch in einen größeren Kontext stellen zu können, müssen einige wesentliche Funktionen und Merkmale von Schöpfungsmythen (speziell in Ägypten, aber auch allgemein) diskutiert werden - *und nur in diesem Zusammenhang werden sie hier diskutiert*. Es ist selbstverständlich weder möglich noch notwendig, die ägyptischen Schöpfungsvorstellungen hier erschöpfend zu behandeln.

Schöpfung kann auf verschiedene Arten gedacht werden. Bekannt sind *creatio primordialis* und *creatio continua* - die uranfängliche Kosmogonie, die die Welt ein für allemal ins Dasein bringt (Atum), und die an keine Zeit gebundene Schöpfung als ständige ursächliche Herkunft vom Schöpfer. Letztere beruht in Ägypten hauptsächlich auf der zyklischen Zeit des Sonnenlaufs, an der viele Götter beteiligt sind. Aber auch etwa das Bilden der Menschen durch Chnum und andere sich weniger regelmäßig wiederholende Schöpferwerke gehören zur *creatio continua*. Sie kann einen zeitlichen Anfang haben, d. h. neben einer *creatio primordialis* stehen, oder auch in einer als „ewig“⁷⁴⁶ gedachten Welt die sinnstiftende Verankerung bieten.

Die jüdisch-christliche Kosmologie kennt die *creatio primordialis*, sie ist jedoch nur ein Teil des *Heilsplanes* Gottes, der die eigentliche sinnstiftende Welterklärung leistet. Die Schöpfung und der weitere Verlauf der Genesis sind nur Vorbedingungen, die zum *Bund* und zur Erlösung führen sollen. Mit der *creatio continua* verwandt ist die *Welterhaltung* durch die ständige Zuwendung Gottes. Auch dieses Motiv ist im jüdisch-christlichen Glauben bekannt. In Ägypten findet es sich besonders stark in der Armanazeit, wo Anfang, Herkunft und Ende der Welt praktisch gar nicht thematisiert werden, aber die lebenspendende Zuwendung des Sonnengottes bis ins Kleinste ausgemalt wird.

Die „Welteinrichtung“, wie Ptah sie im DMT vollbringt, ist eine Sonderform, die ebenfalls die Funktion der Welt erklärt. Sie tritt ergänzend zu einer *creatio primordialis*. Ähnlich ordnet auch Marduk die Welt im *Enuma Elisch*, Tafel V.

Der „Schöpfungsmodus“⁷⁴⁷ beschreibt daneben, auf welche Weise und mit welcher Technik der Schöpfer sein Werk vollbringt (die Beispiele sind nicht erschöpfend):

Der *technomorphe* Modus: Der Schöpfergott „baut“ seine Schöpfung wie ein Handwerker.

Typische Beispiele aus Ägypten sind Chnum als Töpfer und Ptah als Goldschmied (S. 230f).

Auch in der Genesis nach dem „Jahwisten“ arbeitet Gott eher technomorph.

Der *biomorphe* Modus: Der Schöpfer pflanzt sich fort, seine Nachkommen bilden als kosmische Götter die Welt. Die „große Tradition“ von Heliopolis.

Die Zerteilung des *Urwesens*, aus dessen Körperteilen der Schöpfer die Welt formt. Bekannt sind Ymir in der Edda und Tiamat im *Enuma Elisch*. In Ägypten finden sich nur schwache Spuren solcher Gedanken, wenn einzelne Dinge mit den Teilen eines Gottes verglichen werden.

Der Schöpfergott verwandelt sich selbst in die Welt, entfaltet sich als Welt. In Ägypten kann man diesen Modus am ramessidischen „Weltgott“ beobachten, von dem ihn in der Spätzeit die meisten Schöpfergötter übernehmen: „der eine, der sich zu Millionen macht“.

Die *Schöpfung durch das Wort* („*logomorph*“?): Das konsequenteste Beispiel ist hier sicher der biblische Schöpfungsbericht in der Genesis (Priesterschrift). Ein in der Ethnologie häufig zitiertes Fall ist der polynesischer Mythos um Io⁷⁴⁸, der spricht: „Es sollen die Wasser sich teilen, die Himmel sich bilden, die Erde entstehen“. In Ägypten ist dieser Modus typisch für Amun. Eine Variante ist die Einrichtung der wohlgeordneten Welt durch gesprochene und schriftlich festgehaltene Anleitungen durch Ptah im DMT.

⁷⁴⁶ Dieses Modell des sog. „statischen Universums“ war in der Naturphilosophie von Aristoteles bis Einstein gültig. Es wurde besonders von den Neuplatonikern betont und erst von E. Hubble durch die Urknalltheorie ersetzt.

⁷⁴⁷ Terminologie nach Ernst Topitsch, der die diversen zeitbedingten „Projektionsmodelle“ für die zentralen „Leerformeln“ religiöser/philosophischer Systeme in anthropomorph, biomorph, soziomorph und technomorph einteilt.

⁷⁴⁸ Z. B: *Traité d'histoire des religions* (3. Aufl.), Paris 1959, S. 350f.

Funktion der Schöpfungstheologie

Wie die Bandbreite dieser Varianten zeigt, ist die Vorstellung von „Schöpfung“ als sinnstiftender Erklärung des Daseins mit der ursprünglichen Kosmogonie noch nicht erschöpfend umgesetzt. Der Mensch ist nicht lebensfähig in einer „Wirklichkeit“, die nur in zufälliger Weise (oder nur abstrakt-deterministisch) „funktioniert“. Eine solche Umgebung kommt dem *Chaos* gleich. Um sie zur bewohnbaren „Welt“ zu machen, bedarf sie der Ordnung, d. h. ihren Funktionen muß ein Sinn zugrunde liegen, der Ursache und Wirkung nicht nur regelhaft, sondern auch „gerecht“ miteinander verknüpft. Daher „erklärt“ sich der Mensch (bzw. die Gruppe) die Welt in der einen oder anderen Weise. Die gefundenen Erklärungen sind ein konstitutives Element einer Kultur. Aufgrund der zentralen Rolle im Welt- und Selbstbild ist es nicht verwunderlich, daß sie in der Regel die Sphäre des Göttlichen berühren.

Einzelne Dinge und Lebensumstände werden durch *Ätiologien* erklärt. In der Ägyptologie wird dieser Begriff meist für Namensklärungen und Pseudoetymologien verwendet, und tatsächlich haben die Ägypter mit ihrer Vorliebe für Wortspiele eine Fülle derartiger Ätiologien hervorgebracht - „und so entstand sein Name XX“. Es gibt aber auch zahlreiche Beispiele, die die Ursache (*αιτια*) anderer Dinge erklären, wie z. B. den Rinderkopf der Isis und die Vogelkrallen des Anti im Pap. Beatty I, die Epagomenen (d. h. die unrunde Zahl der Jahrestage) bei Plutarch (*De Iside* 12)⁷⁴⁹ oder die Mondphasen als verletztes und geheiltes Horusauge in zahlreichen Quellen. E. Hornung hat den Mythos von der Himmelskuh, den *locus classicus* des *großen Umbruchs*, nicht unrichtig als „Ätiologie des Unvollkommenen“ bezeichnet⁷⁵⁰. Die helipolitanische Götterfamilie und der Mythenkreis um Osiris, Seth und Horus kann als eine „Ätiologie“ des Königtums und seiner Funktion verstanden werden („Kratogonie“), ein Konzept, das übrigens durch die Untersuchung der *zweiten Phase der Schöpfung* bestätigt und präzisiert wird (vgl. S. 289).

Auch die „Schöpfung“ kann als Ätiologie betrachtet werden, deren Gegenstand eben nicht eine Stadt oder ein Gestirn ist, sondern die Welt (dieser Ansatz wurde schon versucht⁷⁵¹). Dies ist natürlich nur eine Definitionsfrage, aber man wird der Sache wohl eher gerecht, wenn man sie von der anderen Seite betrachtet: Die Grundfrage nach dem „Warum“, die auch hinter den Ätiologien steht, führt konsequent und vor allem zur Erklärung der Welt, zum *Schöpfungsmythos*. Die einzelnen Ätiologien lassen sich als „Fortsetzung“ und Ausdifferenzierung der Schöpfung begreifen. Durch die Schöpfung wird die Welt, ihr Dasein und Funktionieren „humanisiert“, in menschliche und für Menschen faßbare, weltanschaulich relevante Form gebracht.

Durch den Schöpfungsmythos wird die Welt sinnvoll, und damit auch alles, was in der Welt ist. Daher spielt er eine so große Rolle: Jede bewirkende Handlung ist eine „Schöpfung“ im kleinen und kann als Wiederholung der Schöpfung inszeniert werden. In Polynesien werden die oben schon zitierten Schöpfungsworte des Io als wirkmächtige Formel in jeglicher Art von Ritual verwendet, das in irgendeiner Form der Abwendung von Übel (Chaos) und der Schaffung der rechten Ordnung (Kosmos) dient: gegen Krankheiten, im Krieg, und sogar bei fehlender Inspiration bei Bardens⁷⁵². Das lateinische *mundus* bedeutet nicht nur „Welt“, sondern auch „Stadt“. Eine nach dem römischen viergeteilten Schema „wohleingerichtete“ Stadt war ein Abbild des Kosmos, und jede Stadtgründung war eine Wiederholung der Schöpfung - sogar bei militärischen Feldlagern, die stets rituell um einen Mittelpunkt (wo die Standarten aufgebaut waren) errichtet wurden.

⁷⁴⁹ Dies wird auf genuin ägyptische Quellen zurückgehen, vgl. Tagew. S. 367 Nr. 4 - 5. Hermes/Thot als Mond behält Teile des Mondauges für sich, siehe dazu: LÄ IV Kol. 195. Auch in Dendera X, 41, zum 24. Choiak, ist ein kalendarischer „Trick“ nötig, damit Nut ihren Sohn austragen kann:

<i>jr hrw 7 pw jr.n.f m h.t nt mw.t.f nw.t,</i>	was diese 7 Tage betrifft, die er (Osiris) im Leib seiner Mutter Nut	
<i>wnn.f jwr.tw jm.f</i>	die er war, indem man schwanger war mit ihm:	<u>verbrachte</u>
<i>hpr hrw w^c r jbd w^c...</i>	ein Tag wurde zu einem Monat...	

⁷⁵⁰ E. Hornung, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh*, OBO 46, Freiburg (Schweiz), 1982.

⁷⁵¹ R. Pettazzoni, *Mythes des origines et mythes de la création*, in: *Proceedings of the 7th Congress for the History of Religion*, Amsterdam 1951, S. 67ff.

⁷⁵² Hare Hongi, *A Maori Cosmogony*, in: *Journal of the Polynesian Society* 16, 1907, S. 113f.

Auch in Ägypten werden performative (im Sinne von „bewirkene“) Riten als *Wiederholung der Schöpfung* verstanden.

Der *ägyptische* Tempel als Abbild des Kosmos ist so häufig untersucht worden, daß sich die Angabe von Quellen hier erübrigt. Die Tempelgründung wiederholt explizit die Welterschöpfung⁷⁵³.

Das zentrale Paradigma des ägyptischen Weltbildes ist aber das *Königtum*. Im König verkörpern sich Staat und Kult, und das heißt nichts anderes als die Maat, die richtige Ordnung, die die Welt „im Innersten zusammenhält“ und erst zur eigentlichen Welt macht. Ohne König liegt die Welt in der *Isfet*, und so ist jede Thronbesteigung eines neuen Königs eine echte Neuschöpfung und Wiederholung der anfänglichen ersten Schöpfung (*sptj*).

Im (gut belegten) Zeremoniell der Thronbesteigung des ägyptischen Königs spiegelt sich der Anspruch der Krönung als Neuschöpfung der Welt und entsprechend gebraucht es die Terminologie der Schöpfungsmytheme (vgl. auch Barta, *Göttlichkeit*⁷⁵⁴). Dies gilt auch für das Sedfest, das als Erneuerung der Herrschaft in vielen Punkten ein Abbild des Krönungsrituals darstellt (auf die Deutung der Funktion des Königtums aus dem Schöpfungsmythos komme ich S. 289 zurück).

Anzeichen für eine Schöpfung in zwei Phasen

In weit stärkerem Maße als auf die *creatio primordialis* spielen die Krönungsriten aber auf einen anderen Sagenkreis an:

den Osiris-Horus-Seth- Mythos.

Dies liegt nahe, denn Nachfolge und Legitimität sind ja zentrale Gegenstände dieser Geschichte. Durch diese inhaltliche Nähe läßt sich die Königskrönung leicht auf den Mythos „abbilden“:

Der verstorbene Amtsvorgänger wird zu Osiris, der Nachfolger nimmt den Horustitel an und seine ersten Amtshandlungen, die noch Teil der Thronbesteigung sind, sind die Bestattungsriten für seinen Vorgänger. Seine Legitimität wird ausdrücklich bestätigt (Göttergericht), auch gegen mögliche Widersprüche (Seth).

In diesem Fall *ist* der Sieg des Horus über Seth eine „Neuschöpfung“, die Einrichtung einer durch die Maat bestimmten, funktionierenden Welt, nachdem die Isfet, das Unrecht, herrschte.

Zuvor hatte die Isfet die ursprüngliche Ordnung verdrängt, die nun unwiederbringlich verloren ist und daher durch die *neue Ordnung* ersetzt werden muß: Osiris kann nicht wieder lebendig werden, und wir kennen Stellen, wo er sich bitter über seinen Zustand beklagt⁷⁵⁵:

„O Atum, was soll es, daß ich zur Wüste des Totenreiches dahineilen soll?“

Sie hat kein Wasser, sie hat keine Luft, sie ist ganz tief, ganz finster, ganz unendlich!“

Osiris erhält Frieden und Verklärung als Ersatz. Die „alte Ordnung“ auf Erden kann nicht wieder hergestellt werden. An ihre Stelle muß eine neue Ordnung treten: Horus übernimmt das Erbe des Osiris, d. h. nach dem Ende der Götterdynastien tritt das historische (Horus-)Königtum auf den Plan. So kann Atum Osiris beruhigen:

„Dein Thron gehört deinem Sohn Horus ...

Er herrscht ja (auf) deinem Thron und wird auch den Thron der Flammeninsel erben“.

Hier zeichnet sich eine „zweite Phase“ der Schöpfung ab. Die Kosmogonie bringt die Welt hervor, kann aber nicht erklären, warum diese Welt heute so ist, wie die Menschen sie erleben. Die Schöpfung ist ein Prozeß und muß es sein, damit sie zur erzählbaren Geschichte, zum Mythos, wird. Dieser Prozeß hat mindestens zwei markante Punkte: den Anfang, d. h. die Kosmogonie, und das Ende, wo die Schöpfungszeit in die historische Realität einmündet. Diese Übergangszeit verläuft krisenhaft, nicht nur für Osiris.

⁷⁵³ Dazu jetzt: C. Maderna-Sieben, Die große Bauinschrift von Abydos, in: Ägypten - Tempel der gesamten Welt (FS Assmann), S. 253. Die Autorin zitiert neben anderen Quellen auch das DMT, wo Ptah die Welt durch Planung und Anleitung einrichtet (unabhängig von der Leserichtung).

⁷⁵⁴ W. Barta, Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs, in: MÄS 32, S. 74, 80f und besonders 90ff.

⁷⁵⁵ TB 175, Übersetzung nach E. Hornung, Das Totenbuch der Ägypter.

Bekannt ist der Mythos von der Himmelskuh, der ebenfalls eine solche Übergangskrise darstellt. Jan Assmann hat schon 1977⁷⁵⁶ bemerkt:

„Das Frage-Antwort-Schema führt bei Otto zur Verkürzung der Mythen auf eine rein kosmologische Funktion, als Weltdeutung, während er die Riten auf das menschliche Dasein bezieht. Mir scheint es dagegen dem Mythos weniger darum zu gehen, 'die Welt und ihr Funktionieren ... zu begreifen' (VRM, 8), sondern das menschliche Dasein in der Welt zu erhellen. So 'erklärt' der Himmelskuh-Mythos m. E. auch nicht in erster Linie, warum der Himmel von der Erde, sondern warum die göttliche von der menschlichen Sphäre getrennt ist, indem er die Schuld an dieser Trennung menschlicher Unbotmäßigkeit anlastet und sich so in die große Gattung der Urverschuldungsmythen einreihet. Es ist diese Ausrichtung auf das menschliche Dasein, die das Narrative oder - mit Schelling zu reden - Geschichtliche bedingt“.

Die ägyptische „Schöpfung“ vollzieht sich in zwei Phasen:

Zu Anfang steht - muß stehen - die Kosmogonie.

Es muß erklärt werden, warum die Welt *ist*.

In einem zweiten Schritt wird die *menschliche Lebenswelt* eingerichtet.

Es muß erklärt werden, warum die Welt *so* ist.

Ein allgemeines Phänomen

Diese zweite Phase kann man, wenn man sie einmal erkannt hat, in den Schöpfungsvorstellungen der meisten Kulturen finden.

Das bekannteste Beispiel ist sicher die Genesis, wo die „Schöpfung“ erst mit der Vertreibung aus dem Paradies wirklich abgeschlossen ist. Die historischen Bücher kennen noch weitere „Umbruchzeiten“, die Sintflut, die Sprachverwirrung zu Babel, die Vätergeschichte bis zum Exodus. Sie alle erklären ein Stück der Lebenswirklichkeit und können so (unter anderem) als Ätiologien betrachtet werden. Sie sind jedoch alle schon im Rahmen der „weltlichen“ Historie mit ihren Königen, Reichen und Kriegen verankert. Die Genesis bis zur Vertreibung ist die vor-zeitliche Welt, und Sündenfall und Vertreibung leiten die historische Realität ein. Sie bilden eine „période de passage“, die die Welt durchmachen muß, um „erwachsen“ zu werden. Der Übergang findet nicht von einem Moment auf den anderen statt, sondern bildet (wie in Ägypten) eine Handlung, eine narrative Verkettung krisenhafter Ereignisse. Danach ist die „alte Ordnung“ unwiederbringlich verloren.

In der Genesis ist der Übergang in die historische Wirklichkeit - ebenso wie im Buch von der Himmelskuh - ein Fall aus dem „goldenen“ Zeitalter in eine schlechtere Welt der Gottesferne und Todesverfallenheit. Die zweite Schöpfungsphase ist negativ konnotiert. Von den neu entstandenen Bedingtheiten des Lebens stehen der Tod, reales und spirituelles Leid, steht die Unvollkommenheit der Welt (um mit Hornung zu reden⁷⁵⁷) im Vordergrund.

Der „Sturz“ ist ein gängiges Motiv, das man in vielen Schöpfungsmythen findet⁷⁵⁸.

Auch die Griechen kennen (bei Hesiod) ein „goldenes Zeitalter“, das nach einigen Zwischenstufen durch eine große götterweltliche Krise, die Titanomachie, in die geschichtliche Welt übergeht (zu der schon die Heroenzeit zählen darf). Für die Menschen ist dies ein klarer Abstieg. Sie verlieren nicht nur an Kraft und Tugend, sondern sogar an Lebenszeit und Körpergröße.

Im vedischen Hinduismus folgen vier Weltzeitalter (Yugas) absteigender Wertigkeit aufeinander. Das vierte und letzte ist das leid geprägte Zeitalter der Kali, das 3102 v. Chr. begonnen hat.

⁷⁵⁶ Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten, in: GM 25, 1977 (Gedenkschrift Schott), S. 40, Anm. 75.

⁷⁵⁷ E. Hornung, Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh, OBO 46, Freiburg (Schweiz), 1982, S. 76.

⁷⁵⁸ Für die Vorstellung eines „Sturzes“ aus einem „goldenen Zeitalter“ in Ägypten vgl. auch: L. Kákosy, Urzeitmythen und Historiographie im Alten Ägypten, in: Stud. Aeg. 7, S. 93.

Offenbar bestand für die Negativa dieser Welt ein besonders starker Erklärungsnotstand. Vielleicht, weil man dem Urschöpfer nichts „Böses“ zutrauen wollte. Die offene Frage der Theodizee, die ja in Ägypten auch sonst die theologische Entwicklung stark angeregt hat⁷⁵⁹, und die auch in anderen Kulturen immer wieder hervorbricht, hätte also auch zur Einführung der zweiten Phase der Schöpfung geführt.

Vielleicht ist es auch nicht die Person des Demiurgen, sondern der Kosmos selbst, der in seinem Urzustand perfekt zu sein hat. Der Schöpfungsmythos konnte seine Aufgabe als sinnstiftende Welterklärung und Urbild jeder wirkmächtigen Handlung nur erfüllen, wenn die Geschichte eine angemessene Form hatte - die Schöpfungshandlungen, die möglichen Zwischenstufen, und schließlich das „Produkt“ mußten makellos sein.

Möglicherweise hat der Ursprung des Leidens die Menschen auch einfach deshalb am stärksten beschäftigt, weil sie sich davon am meisten betroffen fühlten (daher wird wohl auch häufig allgemeines starkes Engagement mit einem Begriff für „Leiden“ umschrieben: Passion, Pathos, Leidenschaft, *šnj*⁷⁶⁰).

Diese Frage läßt sich freilich nicht endgültig beantworten. Wie auch immer man das „mythogene“ Umfeld zeitlich und sozial verorten mag, über das, was in den Köpfen der Menschen vorging, können wir nur noch spekulieren. Ziemlich sicher hat sich aber niemand je bewußt eine Frage gestellt wie „Auf welche Weise kann ein Schöpfungsmythos das existierende Leid in der Welt unter Voraussetzung eines guten Schöpfers sinnvoll erklären?“. Solche Fragestellungen waren implizit in der Schöpfungsthematik enthalten und bildeten so unterschwellig die Motivation zur Entwicklung entsprechender Mytheme, d. h. hier: der zweiten Phase der Schöpfung. Insofern werden alle drei oben vorgeschlagenen Punkte (und viele weitere) bei der Entstehung mit eingeflossen sein.

Derartige Gründe können erklären, warum die zweite Phase der Schöpfung so häufig negativ konnotiert ist, warum die *période de passage* so oft als Sturz in eine schlechtere Daseinsform begriffen wird. Sie erklären nicht das Vorhandensein der zweiten Phase an sich. Jedenfalls „versagen“ sie bei solchen Schöpfungsmythen, die *keinen* Fall kennen, bei denen die zweite Phase der Schöpfung beabsichtigt und positiv ist und in eine bessere, oder jedenfalls nicht schlechtere, Welt führt (sie mag durchaus noch Fehler haben, ist aber die „beste aller möglichen Welten“).

Ein solches Beispiel ist das Enuma Elish. In Mesopotamien tötet Marduk das Ungeheuer Tiamat und bildet aus dessen Teilen die Welt („Himmel und Erde“). Der Kampf findet nicht im reinen Chaos statt, sondern auf einer bereits geschaffenen „Welt“, die bis dahin bereits die wechselvollen Schicksale der Götter erlebt hat. Der Tod der Tiamat leitet eine neue Phase ein. Im direkten Anschluß erschafft Marduk die Menschen.

Ganz ähnlich in der Edda: Odin, Vili und Ve erschlagen den „Weltriesen“ Ymir, das erste Wesen, und bilden aus seiner Hirnschale den Himmel, aus seinem Fleisch die Erde, aus seinen Haaren die Pflanzen etc. Die eigentliche Kosmogonie aus den primordialen Urstoffen Feuer und Eis findet aber schon viel früher, bei Ymirs Geburt, statt. Von da an besteht eine Art von „Welt“, in der die urtümlichen Mächte leben, sich bewegen und kämpfen. Odin und seine Brüder gehören bereits zur dritten Göttergeneration.

⁷⁵⁹ Assmann, Sinngeschichte S. 217ff, u. besonders: Theologie und Frömmigkeit S. 198ff.

⁷⁶⁰ WB IV 494, 15ff; daneben auch viele Begriffe, die starkes Engagement, Emotionen oder Interesse ausdrücken: WB IV 494, 11f: streiten, 494, 14: zwingen, 495, 9ff: erforschen, 495, 13: vermissen, 496, 1ff: beschwören.

Der vorherrschende Schöpfungsmythos unserer eigenen Kultur, die Urknalltheorie, ist eines der Beispiele, die *keine* zweite Phase aufweisen. Es ist nicht uninteressant zu beobachten, daß sich dies tatsächlich als Mangel bemerkbar macht. Die Urknalltheorie erklärt, wie die Welt entstanden ist (und beantwortet somit im naturphilosophisch-empirischen Denksystem auch die Frage nach dem Warum), sie kann aber nicht erklären, warum die Welt *so* ist, wie sie sich heute beobachten läßt. In der reinen Urknalltheorie expandiert das Universum (d. h. die Materie) gleichförmig in alle Richtungen. Zu erwarten wäre ein gegenwärtiges Universum, in dem Materie und Kräfte völlig gleichmäßig verteilt sind, und nicht die komplexen Strukturen, in denen wir sie in der realen Erfahrungswelt beobachten - Sonnensysteme, Galaxien, Galaxienhaufen. Dies ist eine der großen und viel diskutierten Fragen der modernen Astrophysik. Sie ist natürlich nicht unlösbar - im Gegenteil, durchaus plausible Theorien und Vorschläge zu ihrer Lösung werden fast monatlich veröffentlicht⁷⁶¹. Diese greifen in der Regel auf eine *zweite Phase der Schöpfung* zurück: sie postulieren ein Ereignis im frühen Universum, durch das die ursprüngliche Gleichförmigkeit in Strukturiertheit umschlägt.

Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren.

Ich glaube, ich konnte die *zweite Phase* als integralen Bestandteil der Schöpfungsthematik aufzeigen, auch wenn ich nur stichprobenartig vorgehen konnte und nicht weiß, wie sich die Schöpfungsmythen mit und ohne zweite Phase nach einer umfassenderen Studie präsentieren würden, d. h. welche Form sich dann als häufiger erweisen würde. Einen gewissen „Eurozentrismus“ (unter Einschluß des Nahen Ostens) mag man auf meine persönliche Wissensbasis zurückführen.

Die alte und die neue Ordnung

Die Welt vor der *zweiten Phase* ist naturgemäß eingebunden in ihre eigene Ordnung.

Diese „alte Ordnung“ ist nach dem Umbruch zerstört. Sie muß durch eine neue Ordnung ersetzt werden, damit die Welt wieder „funktioniert“. In der *zweiten Phase* wird eine neue Weltordnung eingerichtet, daher kann man auch hier im vollen Sinn von „Schöpfung“ sprechen.

In der Genesis ist die ursprüngliche Ordnung - das Paradies - nach dem Sündenfall unwiederbringlich verloren (der Cherub hält Wache). Gott muß der Welt eine *neue Ordnung* geben. Und so weist er den ersten Menschen ihre Aufgaben zu, die zugleich ihr Überleben in der neuen Umgebung sichern. Gleichzeitig wird ihr Sozialsystem geregelt - vorerst nur das Verhältnis von Mann und Frau (wie es zur Gruppe der Betroffenen paßt). Es ist bemerkenswert, daß ein wesentlicher Bestandteil der neuen Ordnung die *Landwirtschaft* ist, die ja auch in Ägypten dem „ersten König“ zugeschrieben wird⁷⁶². Die bäuerlichen Ägypter sehen darin eine positive Errungenschaft, während die Israeliten ihre nomadischen Wurzeln nicht vergessen haben und in der Landarbeit nur eine Strafe sehen können.

Auch die ägyptische Form der *neuen Ordnung* (die auf den folgenden Seiten besprochen wird), also die Welteinrichtung durch Ptah, kompensiert den Verlust der *alten Ordnung* mit ihren auf Erden anwesenden Göttern. Die Kulte sichern die soziale Einbindung, die Versorgung und Kommunizierbarkeit der Götter, das (Horus-)Königtum ersetzt die ursprüngliche Herrschaft des Schöpfergottes.

Im Enuma Elisch sind es die *Götter*, die den Verlust der „alten Ordnung“ schmerzlich spüren: sie leiden Hunger. Diesen Mangel kompensiert die neue Ordnung durch die Menschen, die nun für den Dienst an den Göttern und die Opferversorgung zuständig sind.

⁷⁶¹ Zu einem allgemeinen Diskurs läßt sich naturgemäß keine einzelne Quelle zitieren. Ein Überblick läßt sich durch die Lektüre einiger Jahrgänge von populären (und daher breitgefächerten) Zeitschriften wie *Spektrum der Wissenschaft* oder *Bild der Wissenschaft* gewinnen.

⁷⁶² Vgl. S. 242.

Die ägyptische Form

Auch in Ägypten hat die Schöpfung zwei Phasen. Die erste Phase, die Kosmogonie, erklärt das Dasein der Welt. In der „großen Tradition“ entsteht Atum aus sich selbst auf dem Urhügel und bringt die Weltentstehung im ihm eigenen biomorphen Modus in Gang.

Nach einigen Generationen tritt die *zweite Phase* in Form des großen Umbruchs ein. Die Menschen rebellieren, die Götter entfernen sich an den Himmel, Osiris wird ermordet. Götter und Menschen sind nun getrennt, und eine neue Kultordnung muß diesen Mangel kompensieren.

Dazwischen liegt in Ägypten die Zeit der *Götterdynastien*⁷⁶³ - die Zeit, als die Götter noch auf Erden persönlich mit den Menschen zusammenlebten:

<i>hpr [š]w[ʔ] ω]bn rʕ,</i>	Es geschah aber, daß Re erstrahlte,
<i>ntr hpr ds.f,</i>	der von selbst entstandene Gott,
<i>m-ḥt wnn.f m njšwt.t,</i>	nachdem er im Königsamt gewesen war,
<i>rmꜥ.ω ntr.ω m jḥ.t ωʕ.tj</i>	und die Menschen mit den Göttern vereint waren ⁷⁶⁴ .

Daß sie dies in geschichtlicher Zeit nicht mehr tun, bedarf offenbar einer Erklärung - eine zweite Phase, der große Umbruch, muß erklären, warum die Welt heute *so* ist.

Die „Götterdynastien“ sind kein konsistenter Begriff der ägyptischen Vorstellungswelt. Nur im Turiner Königspapyrus und bei Manetho (der sicher ältere Annalen benutzt hat) findet sich tatsächlich eine Herrschaftsfolge von Göttern als Amtsvorgänger des Menes, als griechische Quelle kommt noch Diodor dazu I, 13. Ob der Palermostein ursprünglich am Anfang noch eine „Götterdynastie“ enthalten hat, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Ansonsten gibt es nur Hinweise - wenn etwa von der „Zeit des Re“ oder „des Geb“ gesprochen wird, oder die „Jahre des Seth“ für eine lange Regierungsdauer stehen.

Es bleibt unklar, wie man sich die Götterdynastien genau vorzustellen hat. Eine einzige Quelle berichtet von konkreten mythischen Ereignissen im Zusammenhang des Thronwechsels von Schu auf Geb: Der Naos von el-Arish aus (etwa) der 30. Dynastie⁷⁶⁵.

Es ist jedoch in sämtlichen theologischen Systemen klar, daß eine solche Zeit vorausgesetzt wird, schon deswegen, weil alle Systeme die „große Tradition“ der heliopolitanischen Neunheit in sich aufgenommen haben, die nichts anderes als eine Götterdynastie ist - vom Schöpfer bis zum ersten irdischen König.

So sieht in Ägypten die „alte Ordnung“ aus: Die Götter leben unter den Menschen auf Erden und sind mit diesen in ein soziales Netz eingebunden. So wie die Menschen (vor ihrem Tode) miteinander ohne das vermittelnde Medium des Kultes kommunizieren können, können sie auch mit den Göttern unmittelbar kommunizieren - und die Götter mit ihnen. Es gibt keinen „Himmel“, als fernen und unzugänglichen Aufenthaltsort der Götter (jedenfalls wird der Himmel nach dem Buch von der Himmelskuh erst im Laufe der Umbruchszeit geschaffen), und wir dürfen wohl annehmen, daß es auch noch keine Unterwelt als unzugänglichen Aufenthaltsort der verklärten Verstorbenen gibt - der Tod dürfte ebenfalls ein Produkt der krisenhaften zweiten Phase sein.

⁷⁶³ Die klassische und bisher nicht ersetzte Untersuchung zu den Götterdynastien ist U. Luft, *Beiträge zur Historisierung der Götterwelt und der Mythenschreibung*, in: Stud. Aeg. 4, vor allem natürlich das Kapitel „Götterdynastien“ S. 189ff - doch auch der Rest des Werkes behandelt die *Götter als Könige* und ihre Zeit. Eine Hauptquelle ist der *Tagewählkalender*, der auch in meiner Untersuchung eine wichtige Rolle spielt (vgl. S. 152, 314ff). Was Luft hierzu sagt, ist inzwischen durch C. Leitz, *Tagew.*, deutlich überholt. Insgesamt ist sein Werk eine nützliche Quellensammlung und enthält eine Reihe interessanter Gedanken. Die Auswertung scheint jedoch eher den politischen Notwendigkeiten des Sozialismus als der wissenschaftlichen Schlüssigkeit geschuldet.

⁷⁶⁴ Mythos von der Himmelskuh, Anfang.

⁷⁶⁵ Zu diesem Text vgl. T. Schneider, *Mythos und Zeitgeschichte in der 30. Dynastie*, in: Ein ägyptisches Glasperlenspiel (FS Horunung), Berlin 1998, S.207. Siehe dort auch für die älteren Übersetzungen - Schneider selbst bietet keine Übersetzung, ohne Kenntnis seiner Beobachtungen kann der Text aber nicht verstanden werden.

Eine Welt unter der „alten Ordnung“ kommt wohl noch weitgehend ohne Kult und ohne *hp*-Regeln aus. Nicht aber ohne Königtum - auf dem Thron sitzt ein Gott, zuerst der Weltschöpfer Re-Atum, der die Welt mit natürlicher Macht als sein Eigentum und Ausfluß seiner eigenen Person regiert, dann seine Nachkommen in direkter Linie, die ihre Legitimation direkt von ihm herleiten. Dieses Königtum war sicher von anderer Natur als das historische, obwohl sich Art und Grad des Unterschieds wohl kaum rekonstruieren lassen. Jedenfalls ist der historische ägyptische Staat der Garant der *neuen Ordnung*, der den Verlust der alten Ordnung kompensieren muß. Er hält nicht nur die Kommunikation durch Götter- und Totenkult aufrecht, er schafft im irdischen Horuskönig auch einen Ersatz für die direkte göttliche Leitung unter den Götterdynastien. Daher versteht sich der König (unter anderem) als Stellvertreter der Götter auf Erden. Die ägyptische Mythologie, auch die Schöpfungsmythologie, „erklärt“ von den Bedingtheiten der Welt vor allem anderen das Königtum („Kratogonie“⁷⁶⁶). Insbesondere die omnipräsente heliopolitanische Neunheit, zu der sowohl die Osirisgeschichte als auch die „biomorphe“ Kosmogonie des Atum gehören, rechtfertigt die Königsherrschaft. Diese Erkenntnis begleitet die Forschung schon seit Plutarch, für die heutige Ägyptologie ist sie so trivial, daß sie außer in populären Übersichten kaum noch erwähnt wird. Auch die gegenwärtige und fortdauernde Rolle des Königs bzw. des Staates für die Inanghaltung des Kosmos sind hinlänglich bekannt (Dennoch konnte J. Assmann in Ma’at⁷⁶⁷ unser Verständnis gerade dieser letzteren Konstellation noch einmal erstaunlich weit vorantreiben und präzisieren - allerdings bis in Details, die für die Untersuchung der „zweiten Phase“ nicht mehr relevant sind). Die Kenntnis der zweiten Phase der Schöpfung bestätigt und präzisiert die „Kratogonie“: Der König übernimmt die *Schöpfungsherrschaft* von Atum und dessen Nachkommen als irdischer „Stellvertreter“ im Rahmen der neuen Ordnung, die nach dem großen Umbruch die alte Schöpfungsordnung ersetzt.

Man mag sich fragen, wie in den Götterdynastien der Thronwechsel von einem Gott zu seinem Nachfolger aussah. Wenn man annimmt, daß die Götterdynastien von der Schöpfung bis zum Umbruch der zweiten Phase konsequent historistisch gedacht wurden (was sicher nicht der Fall war), dann konnte der jeweilige Vorgänger ja weder sterben (erst mit dem Mord an Osiris kommt der Tod in die Welt) noch sich in seine kosmische Rolle zurückziehen (dies geschieht im Buch von der Himmelskuh erst, nachdem Re als erster sich an den Himmel zurückgezogen hat). Der Thron war also eigentlich nie vakant. Eine derartige Konsequenz darf man aber von einem „gewachsenen“ Mythos nicht erwarten. Die Ägypter sahen nie ein Problem darin, verschiedene Überlieferungen zu verbinden. Ebenso wie Seth im Papyrus Chester Beatty I im selben Satz sowohl Bruder als auch Onkel des Horus ist, besteigt in den Götterdynastien jeder Gott den Thron seines verstorbenen Vorgängers - lange vor Osiris. Ein Beispiel dieser Überlieferung bietet der Naos von El-Arish. Wir erfahren Details über die ziemlich unruhigen Begleitumstände des Thronwechsels, auch wenn der Tod des Schu selbst in den zerstörten Bereich an der Ecke des Schreins fällt. Danach jedoch wird er eindeutig als Verstorbener behandelt: „Nachdem nun die 75 Tage (der Einbalsamierung) vergangen waren, begab sich Geb ins Delta, und Schu entfernte sich an den Himmel (ein üblicher Ausdruck für den Tod eines Königs)“. Der Mord an Osiris als Ursprung des Todes wird hier also nicht beachtet, oder besser: Er ist hier nicht Thema, der Mythos von El-Arish dreht sich um andere Fragestellungen.

⁷⁶⁶ Dieser Begriff wurde meines Wissens erstmals verwendet von J. Assmann in: Schöpfungsmythen und Kreativitätskonzepte im Alten Ägypten, in: R. M. Holm-Hadulla (Hg.), Kreativität, Heidelberger Jahrbücher XLIV, 157-188.

⁷⁶⁷ Ma’at - Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990, insbesondere Kapitel 7.

Die ägyptische *Kosmogonie* kann verschiedene Formen annehmen:

Im klassischen heliopolitanischen System entsteht Atum „aus sich selbst“ auf dem Urhügel, seine Nachkommen konstituieren als kosmische Götter die Welt.

Die hermopolitanischen Urgötter verlagern die „Schöpfung“ um eine Generation nach hinten und betonen vor allem das Primat des Urwassers Nun (davor kann noch Ptah eingeschaltet werden, vgl. dazu S. 230). In seiner thebanischen Rezeption wird dieses System noch um Amun erweitert. In Esna ist es Neith, die die Urgötter und den Sonnengott hervorbringt.

Der ramessidische Weltgott „macht sich zu Millionen“, nicht als seine Kinder, sondern als „Erscheinungsformen“.

Der Sonnengott erscheint beim „ersten Mal“ auf der Lotosblüte.

Amun und andere Götter erschaffen die Lebewesen durch das Wort („aus ihrem Mund“),

Chnum formt sie auf der Töpferscheibe, Ptah bildet (*nbt*) sie als Goldschmied.

So wie die ursprüngliche Kosmogonie wird auch die „zweite Phase“, der Übergang von der „Zeit der Götter“ in die historische Zeit, ebenfalls auf *verschiedene* Weise erzählt.

Dabei bleibt - gut ägyptisch - offen, ob es sich um alternative Vorstellungen handelt, von denen im Rahmen eines Systems jeweils nur eine „gilt“, ob die geschilderten Ereignisse als ungefähr gleichzeitig gedacht werden, oder ob es eine chronologische Abfolge gibt.

Die klassische Ausdeutung dieses Übergangs ist im Rahmen der „großen Tradition“ *der Erbfolgestreit zwischen Horus und Seth*.

Osiris ist der letzte Gott auf dem Thron im mythischen Sinn. Mit dem Sieg des Horus beginnt das geschichtliche Horus-Königtum, das sich in jedem historischen König neu verwirklicht. Die Welt hat ihre endgültige Form erhalten.

Gleichzeitig kommt mit dem Mord an Osiris der Mangel in die Welt: Tod und Verbrechen. Mit dem archetypischen ersten Toten Osiris werden das Todesschicksal und der Totenkult eingeführt. Wie die Götter sich im Kuhbuch zum Himmel entfernen, entfernen sich die Menschen - seit Osiris - in die Unterwelt. Die *soziale Einbindung* zerbricht, die direkte Kommunikation mit dem Verklärten ist nicht mehr möglich. Die *alte Ordnung*, in der die Kommunikation ohne Einschränkung möglich war, da es den Tod noch nicht gab, ist verloren. Diesen Mangel kompensiert die neue Ordnung durch den *Totenkult*, der den Verstorbenen wieder ins irdische Sozialgefüge einbindet und als Medium zumindest einer indirekten Kommunikation dient. Die Aufgabe des Totenkultes ist in diesem Sinne völlig äquivalent zu der des Götterkultes und entsprechend wird er auch zur selben Zeit und unter ähnlichen Umständen eingeführt. Der Totenkult verwirklicht sich in und an Osiris. Jeder Tote muß zu Osiris werden, um die Segnungen des Kultes „nutzen“ zu können.

Ein anderes Motiv, das zwar insgesamt seltener begegnet als die omnipräsente Osirisgeschichte, aber sicher ebenso bedeutend ist, ist der *Mythos von der Himmelskuh*.

Auch hier endet eine Zeit „als die Menschen und Götter vereint waren“⁷⁶⁸, und ein Gott (Re) als König herrschte⁷⁶⁹.

Im Kuhbuch ist der Übergang in die historische Wirklichkeit ein Fall aus dem „goldenen“ Zeitalter in eine schlechtere Welt der Gottesferne und Todesverfallenheit. Die zweite Schöpfungsphase ist negativ konnotiert. Damit gehört der Mythos zu einer verbreiteten Gruppe, die vielleicht sogar einen menschlichen Universalismus darstellt.

⁷⁶⁸ 1. Abschnitt des Textes, vgl. S. 288.

⁷⁶⁹ *m ḥ.t wnn.f m njšwt*.

Es beginnt die Weltordnung, die in historischer Zeit gültig bleibt: Re zieht sich an den Himmel zurück, Nut wird Himmelskuh, Geb Erdboden, Schu steht als Luftraum dazwischen, Osiris ist Unterweltsherrscher. Die Götter sind nun als kosmische Größen erfahrbar, aber nicht mehr als soziale Größen unmittelbar kommunikationsfähig. Somit ergibt sich die Notwendigkeit für die Kultbilder und die damit verbundenen Rituale (vgl. S. 246).

Das Ende der Götterdynastien und der „alten Ordnung“ und der Beginn der „neuen Ordnung“, die die Welt bis heute bestimmt und täglich in der Lebenswirklichkeit erfahrbar ist, ist offenbar ein zentrales Thema des ägyptischen Weltverständnisses. Kuhbuch und Osirismythos sind beide Teil dieser großen Krise und finden beide in der gleichen „période de passage“ statt. Daß sie gewöhnlich nicht zusammen genannt werden, liegt nur am Inhalt, der einmal den Götter- und einmal den Totenkult betrifft. In bestimmten Kontexten kommen durchaus beide zusammen vor und werden dann auch als gleichzeitig behandelt. Ein Beispiel ist der schon mehrmals erwähnte Tagewählkalender (vgl. S. 152ff), ein anderes der „Mythos von der geflügelten Sonnenscheibe“ in Edfu, wo sogar geschildert wird, wie sich die Sonnenfeinde einmal mit der „Rotte“ des Seth verbündet haben (vgl. S. 255).

Die ägyptische Schöpfung umfaßt also zwei Phasen. Diese Feststellung muß als gesichert angesehen werden, und zwar unabhängig davon, wie man die Rolle des Ptah bewertet. Niemand wird bezweifeln, daß die heliopolitanische Schöpfung durch Atum sowie deren „hermopolitanische“ Erweiterung um die Urgötter die primordiale *creatio* beschreiben, die die Welt ins Dasein bringt, während der Mythenkreis um Osiris, Seth und Horus sowie der Mythos von der Himmelskuh die *zweite Phase* schildern, bei der die Welt in den real erfahrbaren historischen Zustand übergeht.

Drei Phasen?

Es fällt auf, daß sich die Rebellen (im Kuhbuch, aber auch in anderen Quellen) gegen Re selbst auflehnten, obwohl ja zur Zeit des Umbruchs schon einer seiner Nachfolger hätte auf dem Thron sitzen müssen.

Eine einfache Erklärung wäre die Annahme, daß die Herrschaft des Re-Atum mit der Rebellion endete, daß *dann* die Götterdynastien folgten und diese schließlich (viel später) in der Osirisgeschichte ihren Abschluß fanden. Es gäbe also *drei* Phasen der Schöpfung:

1. Kosmogonie,
2. Rebellion und Trennung von Himmel und Erde,
3. Tod des Osiris und Entstehung der Unterwelt.

Dagegen steht die Annahme, daß die beiden letzten in einer *période de passage* gleichzeitig oder in kurzem Abstand „stattfanden“ und von den Götterdynastien zum historischen Königtum überleiten, die an sich ja auch sehr plausibel ist und von der ich oben ausgegangen bin. Läßt sich zwischen den beiden Möglichkeiten entscheiden?

Werfen wir einen Blick auf die Quellen:

- Im Buch von der Himmelskuh, dem locus classicus zur Rebellion gegen Re, überläßt dieser nach seinem Rückzug an den Himmel den Thron nicht etwa Schu und seinen Nachkommen, sondern weist alle Götter, insbesondere die Neunheit, an, sich wie er aus der Welt zurückzuziehen und ihre jeweiligen kosmischen Positionen einzunehmen. Demnach *beginnen* hier die Götterdynastien nicht, sondern sie müssen, wenn man sie überhaupt in diesen Mythos integriert, zu diesem Zeitpunkt enden.
- Im Papyrus Berlin 13603, den ich auf den folgenden Seiten näher bespreche, wird die mythische Geschichte (soweit sie Ptah betrifft) von der Urschöpfung bis zur Gründung von Memphis und Aufteilung des Landes chronologisch genau nacherzählt. Dabei folgen auf die Schöpfung ausdrücklich die Götterdynastien und danach eine Zeit, in der Ptah einerseits „den Himmel hochhebt“, andererseits die Kulte und die ganze Kultur einrichtet - was nur die Folge der Rebellion und des Rückzugs der Götter sein kann (auch wenn von den Kämpfen selbst in dem sehr zerstörten Text nichts mehr zu lesen ist).
- Nach dem Straßburger Kalksteinostrakon⁷⁷⁰ regierte Osiris in „Koregentschaft“ neben Re:

(9) ⁷⁷¹ <i>hpr h3t-sp 5842</i>	Es kam das Regierungsjahr 5842 ⁷⁷²
(<i>sw 5 3bd 2 n šmw ?</i>) ⁷⁶⁵	(Tag 5, 2. Monat des Sommers?)
<i>r'-hrw-m-3ht,</i>	des Re-Harmachis,
<i>ju-jr h3t-sp 2 n wsjr</i>	das ist das Regierungsjahr 2 des Osiris.
■ ...	■ ...

Das muß man wohl so deuten, daß (in dieser Überlieferung) Re während der gesamten Zeit der Götterdynastie ebenfalls als König „im Amt“ blieb. Eine Rebellion *gegen Re* am Ende dieser Zeit ist also kein Problem.

⁷⁷⁰ W. Spiegelberg in: ZÄS 50, S. 32, Text A, Zeile 9-10.

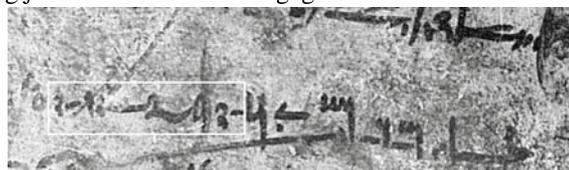
⁷⁷¹ Die Zeilen 9 und 10 enthalten den Beginn eines neuen Textes (haben also inhaltlich nichts mit 1 - 8 zu tun).

⁷⁷² Zur Deutung dieser Zahl jetzt: J. Quack, in: H. Falk, Vom Herrscher zur Dynastie, Bremen 2002, S. 48. Ich glaube eher, daß der Autor hier an vier Sothisperioden = 5840 Jahre für die Vorgänger des Osiris gedacht hat, die zwei zusätzlichen Jahre entsprechen den ersten beiden Jahren des Osiris. Die Sothisperiode spielt offenbar auch in Pap. Berlin 13603 eine Rolle (vgl. S. 296).

⁷⁷³ Die Gruppe nach der Jahreszahl und vor Re ist in jedem Fall problematisch.

Spiegelberg liest *šb3.w* - „Rebellen“, also das „Regierungsjahr 5842 der Rebellen gegen Re“. Dies ist natürlich schon aus inhaltlichen Gründen schwer zu akzeptieren.

U. Luft, Stud. Aeg. 4, S. 198 und J. Quack, a. a. O., weisen zwar auf den (seltenen) „euphemistischen“ Gebrauch von „Feind des Gottes“ für den Gott selber hin, doch zum einen ist *šb3* - „Rebell“ in diesem Gebrauch nicht belegt,



(10) *šm wsjr* (und) Osiris ging
r p3 ˁ.wj n p3 ˁš-sḥn zum Kampfplatz (o. ä.⁷⁷⁴)
r rnp.t 14 r ms ... für 14 Jahre... ...

Osiris ist zu dieser Zeit in einen Kampf verwickelt, zweifellos gegen Seth. Die 14 Jahre entsprechen den üblicheren 14 Tagen, während derer Seth den Leichnam des Osiris in 14 Teile zerreißt.

Dazu kommen noch das DMT selbst und der bereits besprochene Horusmythos von Edfu, also mythologische Texte, in denen die Rebellion gegen Re (bzw. der Exodus der Götter) gleichzeitig erzählt werden.

Im Horusmythos von Edfu finden wir dies ganz explizit und deutlich gesagt: Horus-Behedeti, die *geflügelte Sonnenscheibe*, bekämpft die Rebellen gegen Re in dessen Auftrag, er treibt sie von einem Gau zum anderen, bis sie schließlich auf die *Rotte des Seth* treffen und sich mit ihr verbünden. Nach seinem Sieg übergibt Hous-Behedeti den gefesselten Seth an Isis und Harsiese.

Im Ostrakon Michaelides (vgl. S. 51, 239) folgt Einrichtung der Kulte durch Amun direkt auf die Trennung von Himmel und Erde („der den Himmel hochhebt...“).

Im DMT wird die Rebellion selbst nicht geschildert (da Ptah in ihr keine Rolle spielt). Die Götter „mit ihren Kas“, die Notwendigkeit, die Kulte einzurichten und das göttliche Wirken „im Herzen“ aller Wesen weiterzuführen sind jedoch eindeutig die *Folgen* des Rückzugs der Götter aus der Welt, wie die bis hierher gemachten Untersuchungen zeigen.

Auch im *Buch von der Abwehr des Bösen*⁷⁷⁵, das in den Handschriften auf das *Buch vom Sieg über Seth* folgt⁷⁷⁶, werden die Feinde des Re - die „Rebellen“ und Apophis - neben Seth als Feind des Osiris genannt. Der Text setzt sich aus Beschwörungen zusammen, ist also nicht narrativ und daher auch nicht zwingend chronologisch. Er zeigt aber immerhin, daß beide „Streitfälle“ als parallel angesehen wurden. Brachte man sie in eine narrative Form (was bei ägyptischen mythischen Stoffen immer erst ein sekundärer Schritt ist), lag es somit nahe, sie auch chronologisch parallel zu setzen.

zweitens und vor allem hat diese Wendung einen Sinn: sie wird dann benutzt, wenn etwas Negatives über den Gott gesagt werden muß. Der Gebrauch in einer Datumsangabe verbietet sich von selbst. Zudem ist auch die Schreibung äußerst zweifelhaft. Der Bogen des „š“ öffnet sich nach unten (∩) statt nach oben (∪), das ʒ hat die initiale Form ʒ, die eigentlich nur am Wortanfang stehen dürfte, der Aufwärtsstrich des „sterbenden Mannes“ sieht wie ein Kratzer aus, es handelt sich doch eher um das Zeichen ʌ. Die Zeichen ʒ- vor und nach der fraglichen Gruppe werden gar nicht erklärt. Auch die Schreibung šʒbʒ für šbʒ wäre doch sehr ungewöhnlich. Spiegelberg selbst hat die Lesung nur als (äußerst problematischen) Vorschlag aufgefaßt.

Die Lesung als genauere Datumsangabe ist inhaltlich in jedem Fall plausibler, und immerhin ist die šmw-Jahreszeit recht gut erkennbar, was man durchaus als positiven Hinweis auffassen darf. Dennoch ist auch diese Lesung mit Problemen behaftet und ich möchte sie ebenfalls nur als Vorschlag verstanden wissen.

„sw 5“ ist eine eigentümliche Kombination aus der Datumsschreibung ʒ und der normalen 5∩, das sw ist vom üblichen Punkt zum kleinen Strich erweitert. ʒbd - „Monat“ mit einleitendem Komplement ʒ kommt, wenn auch selten, durchaus vor - doch ausgeschriebenes ʒbd in einer Datumsangabe gibt es eigentlich nicht.

Immerhin erklärt sich so die initiale Form des ʒ. Die „zwei“ nach dem ʒbd hat die Form, die normalerweise in Tagesangaben gebraucht wird ʒ („sw 2“ ohne sw), was für den Monat eher ungewöhnlich ist. Alles in allem sind die „Fehler“ nach meiner Lesung nicht mehr und nicht weniger gravierend als in der Rebellenversion, aus inhaltlichen Gründen möchte ich sie jedoch bevorzugen.

⁷⁷⁴ Vgl. Erichsen, Demotisches Glossar, S. 447.

⁷⁷⁵ So benannt durch S. Schott in: Urk. VI, S. 60.

⁷⁷⁶ Pap. BM 10252 und Louvre 3129 = Urk. VI. Zum *Buch vom Sieg über Seth* vgl. S. 129.

Die zwei Phasen der Schöpfung und die Rolle des Ptah

Der Verlust der *sozialen Einbindung* macht also die Kultbilder und die damit verbundenen Rituale notwendig.

Die alte Ordnung ist verloren - dafür haben Osiris und Seth, Re und die Menschen gesorgt. Die neue, in Himmel, Erde und Duat zerteilte Welt ist im Prinzip errichtet. Doch der Verlust der alten Ordnung muß durch eine neue Ordnung kompensiert werden. Hier tritt **Ptah** auf den Plan, der von alters her für Tempelbau und Kultbilderherstellung zuständig ist (vgl. S. 226, 230f) und daher genau dies leisten kann.

Die *zweite Phase der Schöpfung* ist die große Stunde des Handwerker Gottes.

Ptah richtet diese neue Ordnung ein. Er schafft Verbindungslinien zwischen den getrennten Weltteilen. In Grab und Tempel, Ka-Statue und Opferkult ist die Kommunikation zwischen Menschen und Göttern, Lebenden und Verklärten wieder möglich.

Das DMT ist hierfür die Hauptquelle, aber auch alle Stellen, wo Ptah als Gesetzgeber, Schöpfer von Kultbildern oder Tempeln etc. genannt wird, gehören in diese Tradition.

Ptah tritt offenbar in beiden Phasen der Schöpfung in Aktion.

Bei der Urschöpfung wird er in den „hermopolitanischen“ Texten als Vater der Urgötter genannt. Bei der zweiten Phase richtet er die irdische menschliche Lebenswelt mit Tempelkult, Städten und Gesetzen ein.

Diese beiden Rollenbilder des Ptah dürften auf unterschiedlichen Überlieferungen beruhen, nicht nur, weil sie sich inhaltlich unterscheiden, sondern auch, weil das zweite sich nahtlos in die „große Tradition“ von Heliopolis fügt, während das erste zur hermopolitanischen Sonderversion gehört, die dem Sonnengott seinen Primat abspricht.

Das hat natürlich keinen Ägypter davon abgehalten, beide Überlieferungen nebeneinander zu akzeptieren und zu „glauben“.

Ebenso werden auch die zwei „Auftritte“ des Ptah ohne Problem zusammengestellt.

Ein ägyptischer Denker der ausgehenden Ptolemäerzeit hat in **Papyrus Berlin 13603**, einem „hymnischen Traktat“⁷⁷⁷ über die Taten des Ptah, beide „Schaffensphasen“ in einen großen Handlungsrahmen eingefügt und zwar ziemlich genau in der Form, die wir bis hierher rekonstruiert haben:

Ptah erschafft die Urgötter und gibt ihnen ihre Gestalten; daraufhin vereinigen sie sich und bringen den Sonnengott zur Welt. Die folgende Weltschöpfung nach heliopolitanischem Muster ist weitgehend zerstört. Nach einer Sothisperiode(!) ist die Zeit der Götterdynastien zu Ende. Die Osirisgeschichte wird nicht erwähnt. Sie kann als bekannt vorausgesetzt werden und betrifft Ptah (als Adressaten des Hymnus) nicht persönlich. Ptah baut nun die Stadt Memphis mit dem expliziten Zweck, als Grenze von Ober- und Unterägypten zu dienen. Er teilt die Länder ein, begründet die Landwirtschaft (Nahrungsversorgung) und gibt den Menschen die Arbeit. Er richtet die Tempel und Kultorte ein.

⁷⁷⁷ Der Text ist ganz klar kein Hymnus im strengen Sinn, sondern (ähnlich wie das DMT) ein theologischer „Traktat“, der in seinem Aufbau chronologisch einer mythischen *Handlung* folgt und dabei theologische Inhalte rein informativ, ohne ehrende Formeln, aneinanderreihet. Dennoch ist er in seiner starken formalen Gliederung sicher zur Rezitation bestimmt - zur höheren Ehre des Gottes. Daher hier „hymnischer Traktat“, ein wie ich zugeben muß improvisierter Ausdruck. Zu den „Traktaten“ vgl. s. 304ff.

Papyrus Berlin 13603⁷⁷⁸

Kol. I ist stark zerstört, und die Rekonstruktion von Erichsen ist keineswegs überall sicher, doch die Stellen:

I 9⁷⁷⁹: ■■■ der Nun, weil er alt war,

...

I 11: ■■■ kommt aus dem Nun,

...

I 18: ■■■ er [gab] vier von ihnen ein Schlangengesicht

I 19: ■■■ Hauhet, Keku,

I 20: ■■■ er selbst packte sie,

I 21: ■■■ Memphis früher,

I 22: ■■■ das ist wieder die Geburt,

I 23: ■■■ der Mann. Er machte...

I 24: ■■■ es. Er ergoß in...

I 25: ■■■ einer von ihnen...

zeigen deutlich, daß hier die hermopolitanische Schöpfungsgeschichte erzählt wird, wobei im ersten Teil Ptah die Urgötter schafft, während offenbar in Zeile 23ff die Zeugung des Sonnengottes durch die Urgötterpaare deutlicher als sonst geschildert wird.

Kol. II ist wesentlich besser erhalten und ich kann hier im wesentlichen auf die Übersetzung von Erichsen verweisen (wenn ich auch der Interpretation von Schott nicht in allen Punkten folgen kann).

In II 1 werden Amun und Amaunet in die Gruppe der Urgötter eingeführt, wie es der hermopolitanischen Lehre entspricht.

In II 2-3 wird die Geburt des „strahlenden“ Sonnengottes in Aussicht gestellt. In II 3-5 nehmen die Urgötter die Gestalt von Kühen und Stieren an und vereinigen sich in dieser Form (ein meines Wissens singuläres Motiv, doch die Zeugung ist in diesem Text ja überhaupt breiter ausgeführt als sonst üblich).

In II 7-16 entsteht der junge Sonnengott auf der Lotosblüte.

Dies wird aber offenbar noch als vorgeburtlicher Zustand aufgefaßt, denn die eigentliche „Geburt“ folgt erst danach:

II 17: [Die Zeit kam], vor der der Sonnengott nicht geboren werden konnte■■■...

II 18: ein Opfer (im) Haus des Amun, des Großen, des Herrn der Maat, hoch an Fe[dern]■■■, [denn:]

II 19: „P-Re ist geboren!“, sein Herz war froh ■■■ mein Oberer zu/wegen ihnen ■■■ er ließ ihn tun...

II 20-21 werden noch einige Details des Kosmos hinzugefügt. Daß hier weitere „Götter“ geboren werden, ist allerdings von Erichsen ergänzt und keineswegs sicher, ebenso die Trennung von „Himmel und Erde“.

Die Geburt des Sonnengottes nach hermopolitanischer Lesart ist nun geschehen.

Der Schreiber schließt damit ausdrücklich einen Abschnitt ab:

II 22: „Ich habe dies vor Pharao gesagt“.

⁷⁷⁸ Publiziert in: W. Erichsen & S. Schott, Fragmente memphitischer Theologie in demotischer Schrift, in: Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der Geistes- u. Sozialwiss. Klasse, 1954 Nr. 7.

⁷⁷⁹ I 1-8 ist die Vorrede des Schreibers.

Im Prinzip folgt danach die Welterschöpfung und Geburt der Neunheit durch Atum und darauf dann die Zeit der Götterdynastien. Beides interessiert den Autor des Traktats nicht weiter, da Ptah dabei kaum eine Rolle spielt.

Er überspringt diese Periode und gibt dies auch näher an:

II 23: Was angeht die Jahre, die auf der Palette der Götter geschrieben sind
(d. h. die Regierungsjahre der Götterdynastien⁷⁸⁰),
in der Weise (Reihenfolge), wie sie entstanden, ■■■■,
bis es wurden 1454 Jahre, ein Monat und sechs Tage.

Unser „Theologe“ hat sich auch Gedanken über die Länge der „ersten Epoche“ von der Urschöpfung bis zur Trennung von Himmel und Erde gemacht und eine einfache Lösung gefunden, die ihm offenbar plausibel schien: die Götterdynastien herrschten eine Sothisperiode⁷⁸¹. In der Ptolemäerzeit war diese Zeitspanne sicher bekannt⁷⁸² (wenn nicht schon früher).

Die in Zeile II 25 folgende Formel wirkt, so wie Erichsen sie auflöst, befremdlich:

„...als der Sonnengott (*Prê*) noch nicht geboren, Memphis (jedoch schon) gegründet war“.
Memphis wurde also schon vor der Geburt des Re gegründet. Dies widerspricht nicht nur der „großen“ Tradition, nach der Menes, der erste menschliche König *nach dem Ende* der Götterdynastien, Memphis gegründet hat, es läuft dem Handlungsverlauf des Textes direkt zuwider⁷⁸³, in dem die Geburt des Re schon zu Anfang geschildert wird. Dieses „Problem“ läßt sich aber leicht lösen, denn die Gründung von Memphis ist ja nicht vom selben *ꜥw* - „als“ abhängig wie die Geburt des P-Re. Es steht:

*r*⁷⁸⁴ *bw-jr-tw.w mś p-r, r mn-nfr grg*⁷⁸⁵

„Indem man P-Re noch nicht geboren hatte. Indem Memphis gegründet war“.

Der Circumstantialis *r* (=ꜥw) steht zweimal und kann unabhängig voneinander sein. Dies ergibt im Kontext sogar einen guten Sinn:

„(Es waren so und so viele Jahre vergangen),
[seit der Urzeit,] als der Sonnengott noch nicht geboren war,
als Memphis gegründet wurde.“

d. h. seit der Urzeit (in der Re noch nicht geboren war), war eine lange Zeit vergangen (die zuvor erwähnten 1454 Jahre), und *dann* wurde Memphis gegründet.

In den folgenden Zeilen II 26-29 gründet Ptah die Stadt Memphis, indem er allen ihren Teilen Namen gibt (es wird auch gesagt, daß er die berühmte Mauer *gebaut* hat).

⁷⁸⁰ Die Regierungsjahre eines Königs werden ihm schriftlich angerechnet, so häufig in den Jenseitstexten von Thot auf einer Jahresrispe oder den Blättern des Isched-Baumes.

⁷⁸¹ Erichsen liest „1354“, und so steht es streng genommen auch im Original. Doch das Zeichen „400“ kann sehr ähnlich oder auch ganz gleich wie „300“ geschrieben werden, also mit nur drei Aufwärtshaken (vgl. Erichsen, Glossar, S. 702, besonders die beiden rechten Beispiele unter 400 „Früh“ und das linke oben unter „Ptol.“, obere Reihe). Die Lesung „1454“ ist sicher sinnvoller als die ganz bedeutungslose Zahl „1354“.

1454 (statt 1460) ergibt sich, wenn man die Zeit des korrekten heliakischen Sothisaufgangs am Anfang einer Sothisperiode nicht zu dieser rechnet. Erst im vierten Jahr beträgt die Verschiebung einen Tag. Die ersten drei Jahre sind daher „korrekt“ und ebenso die drei letzten, in denen sich der heliakische Aufgang wieder im Rahmen eines Tages auf den richtigen Zeitpunkt im Kalender zubewegt. $1460 - 3 - 3 = 1454$. Ich weiß, daß diese Rechnung astronomisch nicht korrekt ist, aber so etwa könnte es sich der Autor des Textes gedacht haben.

⁷⁸² Das Kanopusdekret und andere Erwähnungen des ägyptischen Wandeljahres zeigen, daß man sich des Problems an sich bewußt war. Die Länge einer Periode ist zwar noch nicht erwähnt (bzw. ist kein Zeugnis erhalten), doch man muß die einfache Rechnung 4×365 als bekannt voraussetzen. Laut LÄ V 1117ff ist die Sothisperiode erstmals bei Censorinus, *De die natali* 18, erwähnt. Der ganze kalendarische Teil dieses Buches geht aber auf Varro, *Antiquitates rerum humanorum XIV-XIX* zurück, der dann doch wohl auch die Sothisperiode beschrieben hat. Daß dieser Abschnitt bei Varro verloren ist, kann bei dem insgesamt sehr fragmentarischen Zustand des Werkes nicht verwundern. Damit wären wir dann schon ziemlich zeitgleich mit der Abfassung des Papyrus.

⁷⁸³ Auch dann, wenn man ihn anders interpretieren wollte als ich.

⁷⁸⁴ *r* für das *ꜥw* des Circumstantialis.

⁷⁸⁵ Qualitativ.

Die Gründung von Memphis fällt bekanntlich mit dem *Beginn* des historischen Königtums zusammen (Menes!), der période de passage, die eben die „zweite Phase“ der ägyptischen Schöpfung bildet. Auch ist die Gründung natürlich Voraussetzung für den Prozeß und die Landesteilung in Memphis.

Der Berliner Text konzentriert sich ganz auf Ptah und nimmt die Osirisgeschichte nur am Rande wahr. Der Prozeß zwischen Horus und Seth und die Aufteilung des Landes werden nicht so ausführlich behandelt wie im DMT. Sie sind jedoch in der Gründung der *Grenzstadt* Memphis implizit enthalten:

II 27: „Aufteilung-der-beiden-Länder“ (*pš-tʒ.ωj*) als Name von Memphis.

Man sagte zu ihm: „Was die beiden Länder aufteilt“ (*pʒ nt pš n nʒ tʒ.ωj*).

Man sagte zu ihm: „Waage der beiden Länder (*mḥʒ.t tʒ.ωj*)“, weil ■■■

Diese Formeln müssen hier ganz bewußt gewählt worden sein, denn normalerweise wird stets nur die *Vereinigung* beider Länder genannt, nie die Aufteilung. Wenn diese, so wie hier, offensichtlich positiv verstanden wird, muß es sich um denselben Vorgang handeln, der im DMT berichtet wird.

Man beachte, daß hier mit keinem Wort erwähnt wird, daß Geb (oder Ptah) die Aufteilung „bereuen“ oder gar revidieren könnte.

Wie im DMT kümmert sich Ptah nun um die Welt der von den Göttern auf Erden zurückgelassenen Menschen:

II 30: Danach gab Ptah die beiden Länder seinen Kindern, um sie zu besiedeln. Sie beteten vor ihm, sagend: ...

Ptah weist den Menschen zunächst ihre geographischen Lebensräume zu, so wie er im DMT (etwas detaillierter) die Städte und Gaue gründet.

Man könnte bei den „Kindern des Ptah“ auch an die Urgötter denken, doch das Gebet und die dann folgende landwirtschaftliche Versorgung der Erdbewohner zeigen, daß die Menschen gemeint sein müssen.

Kol. III beginnt mit dem Gebet der Menschen (III 1-10), bei dem (im ehrenden Rückblick) auch die Zeugung und Geburt des Sonnenkinds nochmals geschildert wird. Der Rest der Kolumne ist zerstört (etwa $\frac{2}{3}$).

IV 1-5: Ptah richtet die landwirtschaftliche Versorgung ein, erschafft die Feldfrüchte und läßt sie gedeihen. Dies ist nur eine konsequente Erweiterung der im DMT berichteten Gründung der Tempel, Städte und Gaue, die ja alle letztlich der kultischen Versorgung dienen: in den Gauen wächst das benötigte Korn. Es ist wohl nicht zu gewagt, die Gründung der Städte und Gaue im verlorenen unteren Teil der Kol. III zu vermuten. Die Landwirtschaft paßt zum Handwerker Ptah freilich weniger als die Städte, und sie ist ja auch hier nur ein peripherer Bereich seiner umfassenden Einrichtung der Menschenwelt. Deshalb kommt sie wohl im DMT nicht vor. Wahrscheinlich hat Ptah diesen Zug von Tatenen oder Osiris übernommen.

IV 6: Der *mśj-tḥn.t* - d. h. jemand, der etwas aus Fayance erzeugt, wobei der Ausdruck *mśj* - „erzeugen, gebären“ vielleicht auf Götterbilder hinweist, der hier als Name der Stadt Memphis genannt wird, ist - auch wegen der Lücken - rätselhaft, auch wenn der Bezug zu Ptah als Handwerker klar ist.

IV 7: Die Menschen bekommen ihren Lebensunterhalt, das Brot, und Ptah richtet ihnen die *Arbeit* ein, genau wie im DMT (vgl. S. 66).

IV 7-21: Ptah richtet eine Reihe weiterer Örtlichkeiten ein, vor allem⁷⁸⁶ Tempel und Kultstätten im memphitischen Gebiet (vgl. die „Schreine und Tempel“ im DMT, S. 43, 48).

⁷⁸⁶ Vielleicht auch ausschließlich, nicht jeder der Orte läßt sich bestimmen.

IV 21-30: Ptah hebt den Himmel hoch. Dieses Motiv kommt im DMT nicht vor, und gehört wohl auch nicht eigentlich zu Ptahs Aufgaben. Es paßt jedoch hierher, denn die Trennung von Himmel und Erde findet ebenfalls während der zweiten Schöpfungsphase statt, nur daß sonst andere Götter dafür zuständig sind (Buch von der Himmelskuh). Das DMT bleibt hier näher an der „kanonischen“ Fassung des Mythems, während der Berliner Traktat sich (wie viele religiöse Texte) bemüht, möglichst *alle* Funktionen auf den angedeuteten Hauptgott Ptah zu übertragen. Dies ist kein Einzelfall - Ptah kann auch sonst als Träger des Himmels genannt werden (vgl. Erichsen Fragmente, S. 74f). Daß dies zuweilen geschieht, kann angesichts der Rolle, die Ptah in dieser Schöpfungsphase spielt, nicht verwundern. Es gab auch ein dem Ptah geweihtes Fest „Erheben des Himmels“ am 1. Tag, 3. Monat der *pr.t*-Jahreszeit (Festkalender Esna). Das „Hochheben des Himmels“ (*ḥ p.t*)⁷⁸⁷ ist typisch für die Götter Ptah, Re, Horus und natürlich Schu, sowie den König, der dies „für“ einen Gott tut. Dabei handelt es sich aber immer um die Urschöpfung, meist in Formulierungen wie „Der den Himmel erhob, der die Erde festmachte, der Menschen und Götter schuf“ (daneben auch: „für dessen Ba der Himmel hochgemacht wurde“ etc.). Eine Verbindung mit dem Kuhbuch oder überhaupt einem chronologisch differenzierten Schöpfungskontext ist nicht zu erkennen.

Datierung

Die zweite Phase der Schöpfung läßt sich anhand der genannten Quellen für die Spätzeit mit großer Sicherheit feststellen und somit fügt sich das DMT nahtlos in seinen geistesgeschichtlichen Kontext. Zur früheren Entwicklung sollen hier nur einige kurze Gedanken vorgestellt werden. Die zweite Phase der Schöpfung dreht sich im Wesentlichen um zwei Motive: Die Rebellion gegen Re und die Osirisgeschichte.

Die *Osirisgeschichte* ist seit der fünften Dynastie belegt. Vorher gibt es nur vereinzelte Nennungen des Namens Osiris, die keine mythischen Bezüge erkennen lassen (man muß aber sicher davon ausgehen, das der Osiriskult in Unterägypten älter ist). Bis ins NR findet man bekanntlich nur „Anspielungen“ innerhalb religiöser Gebrauchstexte, die nur „mythische Motive“ erkennen lassen. Diese enthalten immerhin schon praktisch alle Teile des Osirismythos, auch wenn (vielleicht) noch keine kohärente Geschichte dahintersteht (auf diese Frage gehe ich S. 310ff ein). Doch schon in den Pyramidentexten lassen diese „mythischen Anspielungen“ erkennen, daß die heliopolitanischen Götter in ihrer bekannten Abfolge als Götter geherrscht haben, bis hin zu Osiris (z. B. Pyr. Spruch 592), dem nach seinem gewaltssamen Tod Horus nachfolgt. Osiris steht also am Ende der Götterdynastien, er selbst und Horus verkörpern sich im verstorbenen bzw. im lebenden König.

L. Kákosi⁷⁸⁸ liest Pyr. Spruch 486 recht überzeugend als Anspielung auf den Übergang von Osiris auf Horus, der auch als Übergang von einem anderen, „vorgeschichtlichen“ Zeitalter in die erfahrbare Geschichte gesehen wurde.

Die Rebellion gegen Re ist dagegen erst seit dem NR belegt, tritt uns aber sogleich in voll entwickelter und narrativ ausformulierter Form entgegen: Der früheste mir bekannte Beleg ist das *Buch von der Himmelskuh*. Man muß sicher eine längere Entwicklung annehmen, doch diese ist höchstens in Spuren erkennbar, und diese zu sammeln wäre ein Großprojekt.

In jedem Fall ist dieser Aspekt der *Zweiten Phase der Schöpfung*, der mit dem Exodus der Götter ein viel deutlicherer Umbruch zwischen zwei „Weltzeitaltern“ ist als die Osirisgeschichte, eine deutlich jüngere Entwicklung als diese.

⁷⁸⁷ Vgl. auch *t3w p.t* - „den Himmel stützen“, meist vom König - siehe D. Kurth, *Den Himmel stützen*, Brüssel 1975.

⁷⁸⁸ Selected Papers, in: Stud. Aeg. 7, S. 82.

Das DMT als Mythos

1 - Versuch einer Gattungsbestimmung für das DMT

Das DMT trifft nicht nur allgemeine Aussagen über Götter, sondern erzählt eine echte, narrative Göttergeschichte mit einem festen, zeitlichen Handlungsablauf, in dem Ereignisse konsekutiv und kausal aufeinander bezogen sind. Die Götter handeln als anthropomorphe Personen. Das DMT ist „erzählbar“. Die Geschichte erklärt die Ordnung der erfahrbaren Lebenswelt der Ägypter und wirkt somit sinnstiftend. Die hier erzählten Ereignisse finden sich auch andernorts in praktischer kultischer Verwendung wieder, wenn etwa Ptah als Tempelbaumeister zitiert wird oder Horus und Seth bei der Krönung Ober- und Unterägypten vereinen. Es spielt „in illo tempore“, in einer Vor-Zeit, die sich nicht bestimmen läßt, die aber im mythischen relativchronologischen Bezugsrahmen sicher verortet ist - eben in jener „période de passage“, die von den Götterdynastien zur historischen Realität überleitet.

Das DMT ist ein *Mythos* im ureigensten Sinn.

Wie eng oder weit man diesen Begriff auch fassen möchte, das DMT liegt im Kernbereich.

Besser: der *Inhalt* des DMT ist *mythisch*. Die *Form* scheint eher zu einem lehrhaften Traktat über die behandelten götterweltlichen Ereignisse zu passen. Dies ist wohl schon Erman aufgefallen, als er von „Theologie“ sprach. Der Eindruck rührt vor allem daher, daß man als Maßstab die narrativen griechischen *μῦθοι* vor Augen hat, die der Gattung ja tatsächlich ihren Namen gegeben haben. Man vergißt dabei leicht, daß die literarisch ausgestalteten Mythographien (seit Hesiod), die für uns Heutige die wichtigste Quelle der Überlieferung bilden, auch in Griechenland keineswegs die ursprüngliche Form der Mythen waren. Für den Mythographen sind die Mythen kein Gegenstand der lebendigen Religion, sondern des intellektuellen Interesses (obwohl er, davon unabhängig, an viele der Inhalte sicher auch „glaubte“).

Solange der Mythos aktiv wirksam ist, wird er in der religiösen *Praxis* benutzt - im Götter- und Totenkult, in der Heilmagie und überall, wo er passend erscheinen mag. Die Performanz richtet sich nach den Erfordernissen der Situation. Der Mythos kann zitiert, ausgedeutet, in Anspielungen erwähnt oder szenisch umgesetzt werden. Die vollständige Erzählung oder Verschriftlichung der narrativen Handlung (oder auch nur ihre Bewußtmachung) kann dazu gehören, muß es aber nicht. In Ägypten sind es vor allem die Mythen⁷⁸⁹ um Isis und das Horuskind, die in der religiösen Praxis (und zwar im Heilzauber) durch ihre *Erzählung* wirkmächtig angewandt werden, während die Schöpfungsmythen (beider „Phasen“) in aller Regel in Zitaten und „Anspielungen“ im Kult vorkommen. Insgesamt finden sich die zitathaften „Verwendungen“ zu allen Zeiten sehr häufig, während die *erzählten* Mythen (also eigentlichen Mythen im strengen Sinne) selten sind und erst spät auftreten. Dieses Problem ist in der Ägyptologie gut bekannt und hat schon viele Diskurse und Lösungsansätze gezeitigt. Ich komme auf S. 310 darauf zurück.

Das DMT ist ein narrativ erzählter, echter Mythos. Seine „traktathafte“ Form ist dem Sinn seiner Verschriftlichung sicher angemessen - und kann daher auch helfen, diesen Sinn zu finden. Um ihn formal einzuordnen, ist zunächst einmal zu fragen, in welchen Formen narrativ erzählte Mythen in ägyptischen Quellen sonst vorkommen.

⁷⁸⁹ Zur „Mythenhaftigkeit“ dieser Texte vgl. unten S. 301, 303.

Die ägyptischen Quellen zu mythischen Inhalten lassen sich zunächst grob einteilen in die klassischen „Anspielungen“, in denen einzelne mythische Motive im Rahmen religiöser Gebrauchstexte ohne mythologischen Kontext zitiert werden, und in Texte, die mythische Ereignisse in Form eines konsistenten Handlungszusammenhangs wiedergeben, sei es eine abgeschlossene Geschichte oder ein kurzer Abschnitt. Solche „mythischen Erzählungen“ findet man in verschiedenen Formen, Funktionen und Zusammenhängen.

Die hier versuchte Einteilung ist sicher nicht die einzig mögliche oder die beste. Sie dient nur dazu, das DMT innerhalb der mythischen Texte formal zu verorten. Ich möchte - nur zu diesem Zweck - hier folgende Gruppen vorschlagen:

- *Magisch wirksame Mythen*
- *Kultisch wirksame Mythen*
- *Literarische Mythen*
- *Ätiologische Mythen*
- *Dramatisierte Mythen*
- *Mythische Traktate*

Es kann nicht übersehen werden, daß diese Einteilung teils funktionalen, teils formalen oder inhaltlichen Kriterien folgt. In den ägyptischen Textquellen bestimmt die Funktion Inhalt und Form. So teilen etwa „magisch wirksame“ Mythentexte auch bestimmte formale Merkmale. Die Benennung ist rein pragmatisch und folgt dem jeweils hervorstechenden Merkmal einer Gruppe: So ist es einfacher, die magisch wirksamen Mythentexte mit ihrer Funktion anzusprechen, als aus ihren durchaus vorhandenen formalen Gemeinsamkeiten einen Namen herzuleiten. Dagegen ist die *formale* Einteilung „dramatisierte Mythen“ unmittelbar einsichtig, auch wenn diese Texte sicher gleiche oder zumindest verwandte kultische *Funktionen* hatten.

Auch die Einteilung selbst folgt rein pragmatischen Motiven: Die diversen Formen, unter denen Mythentexte auftreten, sollen in Gruppen geordnet werden, die sich nach deutlichen Kriterien voneinander abgrenzen lassen, gleichviel, ob diese Kriterien nun formaler oder funktionaler Natur sind. Selbst dies läßt sich (jedenfalls im hier gegebenen Rahmen) nicht in letzter Konsequenz durchführen. Es gibt durchaus Fälle, die sich zwei Gruppen zuordnen lassen würden. Die ganze Einteilung ist lediglich ein Hilfsmittel, um festzustellen, mit welchen Texten das DMT in welchem Grade verwandt ist, um es so auch in einen formalen Kontext stellen zu können.

Es ist in diesem Zusammenhang weder möglich noch notwendig, für die hier angeführten Beispieltex-te oder auch für die Gruppen selbst den Stand der Forschung zu referieren oder gar darüber hinauszuführen (z. B. sind ja die magischen Texte ein schon häufig untersuchtes Feld). Von etwa vorhandener Literatur nenne ich hier nur einige Beispiele.

In der folgenden Liste wurde keine Vollständigkeit angestrebt (die wenigen Belege aus dem NR und davor sind allerdings nach bestem Wissen vollständig vertreten⁷⁹⁰).

⁷⁹⁰ Die göttliche Zeugung des Thronfolgers fällt insofern aus dem „mythischen“ götterweltlichen Rahmen, als immer von neuem gegenwärtig lebende Personen eingebunden sind. Ich will der Geschichte damit keineswegs ihren Status als Mythos absprechen, sie stellt aber jedenfalls einen Sonderfall dar und kann daher bei der Klassifizierung beiseite gelassen werden.

E. Brunner-Traut listet LÄ IV, K. 278f (Mythos) noch folgende Texte auf, die ich *nicht* als Mythen sehen würde:

Das Brüdermärchen ist keine Göttergeschichte. Außer ihren Namen haben die beiden Brüder nichts Göttliches an sich. Vor allem Anubis teilt keine Merkmale mit seinem göttlichen Namensvetter, und Bata (soweit sich das für den relativ unbekanntem Gott Bata feststellen läßt) ebensowenig. Die *Götter* wenden sich den Brüdern helfend in einer typischen Gott-Mensch-Beziehung zu (wenn sie etwa Bata vor Anubis retten oder die Frau für ihn erschaffen). Bata verfügt über gewisse märchentypische magische Fähigkeiten, ist aber dem König und der bösen Frau an Macht klar unterlegen - er muß sich mit Tricks behelfen. Die Brüder sind offensichtlich *nach Göttern* benannt, was durchaus eine gewisse Wesensverwandtschaft ausdrückt, aber keine Identität - so wie das ja auch in der Realität vorkam. Das Initiations-Motiv (Assmann in: 19. Dt. Orientalistentag, ZDMG Supp. III, 1, Wiesbaden 1977, S. 1ff) ist in Märchen ebenso häufig (wenn nicht häufiger) zu finden wie in Mythen.

*Magisch wirksame Mythen*⁷⁹¹

Eine der am häufigsten genutzten Möglichkeiten, die fundierende Kraft des Mythos in der Praxis wirkmächtig einzusetzen, war, wie zu erwarten, der Zauber, dessen man sich in den Krisen- und Gefahrensituationen des Alltags gern bediente, speziell der Heilzauber. Dafür bieten sich die Geschichten um Isis und das Horuskind an, das immer wieder „gerettet“ werden mußte. Der Kontext der Beschwörungssprüche bedingt eine bestimmte *Form*. Die Mythenerzählung selbst bleibt dabei in der Regel ziemlich „narrativ“, bildet aber nur einen kurzen Abschnitt⁷⁹², der die Zauberformel einleitet. Die Gesamtkomposition einer solchen Formel (einschließlich des mythischen Teils) ist, zumindest innerhalb einer Spruchsammlung, ziemlich festgelegt.

Kultisch wirksame Mythen

Natürlich wurden auch dramatisch inszenierte Mythen etc. im Rahmen des Kultes als wirkmächtig eingesetzt. Ich verwende „kultisch wirksam“ hier etwas vereinfacht als Terminus für mythische Texte, die in eine *Ritualanweisung* eingefügt sind. Dabei werden die Handlungen und Rezitationen, die ein bestimmtes Ritual erfordert, genau vorgeschrieben. Sehr häufig findet man natürlich in solchen Kontexten die bekannten mythischen „Anspielungen“, aber zuweilen wird dabei ein Mythos ausführlich zitiert, so daß sein Handlungszusammenhang offenliegt. Die Funktion unterscheidet sich nicht von den kurzen Zitaten - auch der „erzählte“ Mythos hat nur seinen Zweck zu erfüllen. Dennoch sind diese Texte nach der oben gegebenen, gängigen Definition Mythen - in einer der in Ägypten üblichen Realisierungen. Zweckfreie Mythen gibt es nicht. Der formale Charakter dieser Texte ist naturgemäß stark strophisch durchkomponiert, zur formalen Rezitation geeignet. Die „großräumige“ Gliederung wird vom Ritualablauf bestimmt: In einem Abschnitt der Ritualhandlung wird jeweils ein Teil des Mythos als Rezitation vorgeschrieben, abgeschlossen z. B. mit „viermal sagen“.

Das Buch vom Sieg über Seth (vgl. S. 129)

ist ein Musterbeispiel eines rituell verwendeten Mythos,
in ähnlicher Weise auch

*Die Klagen der Isis und Nephtys*⁷⁹³.

*Das Buch von der Himmelskuh*⁷⁹⁴,

einer der bedeutensten ägyptischen Mythen, ist in der überlieferten Fassung Teil eines Rituals, das unter anderem auch die Anweisung zur Anfertigung des bekannten, daneben stehenden Kuhbildes nach genauen Regeln umfaßt. Dieser Metatext kommt an zwei Stellen zu Wort (einmal ungefähr in der Mitte und einmal fast am Ende des Gesamttextes). Der erste (bekanntere) Teil des Kuhbuches ist „frei“, im literarischen Stil erzählt.

Für *Wahrheit und Lüge* gilt das gleiche. Götter treten nur als Nebenpersonen auf, die Protagonisten sind allegorische Personen, die in der narrativen Handlung ganz als Menschen aufgefaßt werden. „Wahrheit“ und „Lüge“ als Horus und Seth zu interpretieren ist reine Spekulation - und nicht einmal sehr wahrscheinlich, da die böse Mutter dann Isis sein müßte.

Keiner der beiden Texte „erklärt“ die Welt oder wesentliche Gegebenheiten des Lebens. Ätiologien kommen nur am Rande vor. In beiden Texten treten die Götter nur in Nebenrollen auf. Hier liegt eine deutliche Grenze zwischen „Mythos“ und „Märchen“.

Der Pap. Berlin 13603 (vgl. S. 294ff) ist in seinem Hauptteil ziemlich „frei“ erzählt, die (gerade hierfür wichtige) Einleitung ist leider zu zerstört, um den Text formal einzuordnen.

⁷⁹¹ Zu diesen Texten jetzt: Frank Röpke, *Mythische Texte in den Heilsprüchen* (Arbeitstitel), in Arbeit.

Die Zaubertexte allgemein in: J. F. Borghouts in: NISABA 1; jetzt besser in: H. W. Fischer-Elfert, *Altägyptische Zaubersprüche*, Stuttgart 2005.

⁷⁹² Es gibt Ausnahmen von dieser Regel, d. h. längere Texte, ähnlich der „List der Isis“. Vgl. dazu Röpke, a. a. O.

⁷⁹³ Papyrus Bremner-Rhind.

⁷⁹⁴ Dazu jetzt auch: P. Eschweiler, *Bildzauber im alten Ägypten*, in: OBO 137.

Das *Nutbuch* (der sog. „dramatische“ Text im Sethoskenotaph) ist offenbar eine „Ergänzung“ zum Kuhbuch.

„Literarische“ Mythen

Es gibt in den ägyptischen Quellen eine Reihe von Mythen, die in narrativ fortlaufender Prosa geschrieben sind - „erzählte“ Göttergeschichten im Sinne der griechischen Mythographien. Stilistisch lassen sie sich nicht von „literarischen“ Texten wie dem Schiffbrüchigen, dem Beredten Bauern oder Wenamun unterscheiden. Man muß selbstverständlich davon ausgehen, daß diese Texte nicht wegen ihres Unterhaltungswertes komponiert und niedergeschrieben wurden. Ihr „Sitz im Leben“ war unterschiedlich, doch ihre Form war gleich - hier wurde die sinnstiftende „Göttergeschichte“ eben gerade *durch Erzählen* und *als Erzählung* zur Wirkung gebracht. „Echte“ Literatur (wobei der Literaturbegriff für das alte Ägypten nach wie vor keiner einfachen Definition zugänglich ist⁷⁹⁵) mythischen Inhalts liegt wohl nur bei *Horus und Seth* (Pap. Chester Beatty I) und dem demotischen *Mythos von der Sonnenkatze* vor. Darüber hinaus gibt es Texte, die in jeder Hinsicht formal den „literarischen“ Texten gleichen, deren Kontext aber auf eine bestimmte, nicht-literarische *Funktion* schließen läßt, wie etwa der Schöpfungsmythos aus dem Chonstempel von Karnak.

*Horus und Seth in Pap. Chester Beatty I (Ramses V.)*⁷⁹⁶

Die überaus lebendige, manchmal satirische, Erzählung über den Rechtsstreit zwischen Horus und Seth - den *ersten Prozeß* (vgl. S. 280), der unter dem Vorsitz des Re-Harachte um das Erbe des Osiris geführt wird. Sowohl der lockere Umgang mit dem Thema als auch der Kontext auf dem Papyrus - ein Sammelsurium von Kunst- und Gebrauchstexten aller Art - macht eine Verwendung im Kult unwahrscheinlich. Als sog. „magischer“ Text ist er zu lang. In dieser Form, frei erzählt (und durchaus mit gelegentlichem Humor durchsetzt) lebten die Mythen wohl in der mündlichen Tradition.

Ein mythischer Text, auch wenn er im Alltag gelesen, rezitiert oder frei nacherzählt wird, bewirkt beim Hörer eine sakrale Einstimmung. Die sinnstiftende „Erklärung“ des Mythos wird durch Vortrag an die Zuhörer/Leser weitergegeben (oder auch nur neu vergegenwärtigt) und damit verwirklicht.

*Die Heimholung der Sonnenkatze*⁷⁹⁷

Auch dieser so volkstümlich einfache Text, der häufig eher wie ein Märchen als wie ein Mythos wirkt, ist eine Göttergeschichte, die wesentliche Gegebenheiten des Kosmos erklärt und somit heiligt. Die Sonne Hathor-Tefnut zeigt hier ihre Sachmetgestalt als wilde und potentiell gefährliche Naturmacht. Wie im scheinbar „seriöseren“ Buch von der Himmelskuh muß ein anderer Gott als Vertreter der Ratio (Thot) die zürnende Göttin *durch List* besänftigen. Das zu Horus und Seth Gesagte gilt entsprechend auch hier.

⁷⁹⁵ Vgl. etwa J. Assmann und E. Blumenthal (Hrsg.), *Literatur und Politik*, in: BdE 127, insbesondere Abteilung I, *Allgemeine Überlegungen*, S. 3-62 (G. Moers, *Fiktionalität... wirkt allerdings eher verunklarend*). Ein guter neuerer Beitrag, der auch die neuere Literatur zitiert, ist: L. Coulon, *La rhétorique et ses fictions*, in: BIFAO 99, S. 103ff.

⁷⁹⁶ Bearbeitungen dieses berühmten Textes sind so häufig, daß ein Zitieren der neuesten Literatur sich erübrigt (und auch bald veraltet wäre).

⁷⁹⁷ Dazu jetzt: F. de Cenival, *Lycos-lynx et chacal-singe dans le Mythe de l'oeil du soleil*, in: BIFAO 99, S. 73 - 83; ders., *Remarques sur le vocabulaire du „Mythe de l'Oeil du Soleil“*, in: S. P. Vleeming, *Studia demotica* 1, S. 3. A. J. Spalinger, *The destruction of mankind: A transitional literary text*, in: SAK 28, S. 257 - 282; A. v. Lieven, *Wein, Weib und Gesang: Rituale für die Gefährliche Göttin*, in: Metzner-Nebelsick, Carola (Hrsg.), *Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart* (Tagung Belin 2002), Rahden, Westf. 2003, S. 47;

Daneben gibt es Mythentexte im „literarischen“ Stil, aber in nicht-literarischem Kontext und mit deutlicher praktischer Zweckbestimmung. Dazu gehört etwa das schon erwähnte *Buch von der Himmelskuh* mit seinen Ritualanleitungen und die folgenden drei Beispiele:

*Die „hermopolitanische“ Kosmogonese im Chonstempel von Karnak*⁷⁹⁸

Dieser Text steht an einer Tempelwand aufgezeichnet, darunter sind die wichtigsten beteiligten Götter abgebildet. Der Text offenbart sich in seinem Anfang ganz klar als Hymnus, der zu Ehren des Amun-Re zu rezitieren ist:

<i>jmn-rꜥ, njšwt nt[r.w]</i> ■	Amun-Re, König der Götter ...
■ <i>p.t?</i> ■ <i>nb.w.</i>	... Himmel(?)... ... alle(?).
<i>nb p.t tꜣ dwꜣ.t mw</i>	Herr des Himmels, der Erde, der Unterwelt, des Wassers
<i>ḏw.wj],</i>	und der beiden Berge (Niltal als Welt),
<i>bꜣ špꜣ n km-(ꜣ)tf...</i>	vornehmer Ba des Kematef...

An die Epitheta des Amun als Schöpfergott anknüpfend entwickelt der Text die Thematik weiter und geht im Folgenden in einen Schöpfungsmythos über, der dann ganz im literarischen Stil „frei“ erzählt wird.

*Osiris und Seth (Plutarch)*⁷⁹⁹

Es fällt auf, daß die Geschichte von Osiris und Seth, die man eigentlich für wichtig halten möchte, erst bei Plutarch überliefert ist. Ägyptische Quellen kennen zwar die „Fortsetzung“, die Auffindung und Einbalsamierung des Osirisleichnams durch Isis und Nephtys und insbesondere ihre Wache zur Abwehr der immer noch bedrohlichen „Rotte“ des Seth. Der nachfolgende Prozeß bzw. Kampf zwischen Horus und Seth, Sieg und Königtum des Horus und das Unterweltschicksal des Osiris sind gut belegt. Dagegen gibt es *keine* ägyptische Quelle dafür, daß Seth Osiris ermordet hätte. Ein- oder zweimal wird vorsichtig gesagt, daß er ihn „auf seine Seite warf“. In Ägypten ist Osiris der *tote Gott*, der prototypische Leichnam. Ein lebender Osiris kommt nicht vor (höchstens als Name in Königslisten). Hier zeigt sich wieder, daß in Ägypten die Wiedergabe von Mythen durch die Erfordernisse der religiösen Praxis bestimmt ist. Die praktische Religion, d. h. für Osiris der Totenkult, hätte keine Verwendung einen lebenden Gott. Dennoch setzt der Tod des Osiris voraus, daß er einmal gelebt hat, und daß dann irgend ein Ereignis zu seinem Tode führte. Wann der Mord durch Seth eingeführt wurde, läßt sich wohl kaum mehr rekonstruieren, doch selbst wenn das Motiv nicht ursprünglich ist, mußten wohl irgendwann Spekulationen über die Todesumstände des Osiris auftreten. Sicher dürfte jedenfalls sein, daß Plutarch mittelbar oder unmittelbar eine ägyptische Quelle wiedergibt.

Der Sitz im Leben ist hier eine religionswissenschaftliche „protoägyptologische“ Untersuchung „von außen“. Plutarch gibt den Mythos in griechischer Tradition im literarischen Stil wieder. In den folgenden Kapiteln gibt er einen ausführlichen „wissenschaftlichen“ Kommentar.

*Die List der Isis*⁸⁰⁰

hat wieder einen ganz anderen „Sitz im Leben“. Die mythische Erzählung leiht ihre „bewirkende Macht“ hier einem Heilzauber - einem Spruch, der gegen giftige Bisse helfen soll. Sie entspricht somit ganz den meist für diesen Zweck gebrauchten Geschichten von Isis und dem Horuskind. Auch diese sind ziemlich „frei erzählt“, doch in ihrer Kürze treten sie neben dem eigentlichen Zauberspruch zurück und zeigen sich strukturell ganz als dessen metaphysische Stütze. In diesem besonderen Fall (der sich auch inhaltlich insofern heraushebt, als Re statt Horus der Leidende ist) dient die gängige Form des Zauberspruchs, wie in Karnak die gängige Form des Hymnus, als Anlaß, eine mythische „Göttergeschichte“ narrativ auszubreiten.

⁷⁹⁸ Sethe, Amun&8, T. 2ff; Parker & Lesko, The Khonsu Cosmogony, in: FS Edwards, Pyramid Studies, S. 168ff, T. 34ff.

⁷⁹⁹ Dazu J. G. Griffiths, Isis as Maat, Dikaosunê, and Iustitia, in: C. Berger-El Naggar (Hrsg.), FS Leclant (BdE 106), S. 255 - 264; ders., The origins of Osiris and his cult, in: Studies in the history of religions 40 Leiden 1980; J. Assmann, Weisheit und Mysterium: Das Bild der Griechen von Ägypten, München 2000; ders., Periergia: Egyptian reactions to Greek curiosity, in: E. Gruen (Hrsg.): Oriens et Occidens 8, Stuttgart 2005, S. 37 - 49.

⁸⁰⁰ J. F. Borghouts in: NISABA 1, S. 62, vgl. auch: J. Assmann, Magic and Theology in Ancient Egypt, in: P. Schäfer und H. Kippenberg, Envisioning Magic, Leiden 1997.

Ätiologische Mythen

sind klar als „mythische“ Texte anzusehen - sie stellen eine (sinnstiftende) Göttergeschichte als in sich geschlossene, fortlaufende, chronologisch und kausal zusammenhängende *Handlung* vor. Die Ereignisse werden „erzählt“, so wie sie sich zugetragen haben (sollen). Die Texte dienen aber einem bestimmten Zweck im Rahmen der religiösen Praxis: sie erklären die heiligen Namen, Plätze und Bräuche bestimmter Orte, d. h. sie bieten die Grundlage für eine mehr oder weniger große Zahl von Ätiologien. Wie immer bestimmt die Funktion die Form: Obwohl die Texte „am Stück“ lesbar sind, kann man sie nicht als „frei erzählt“ bezeichnen. Die regelmäßig eingeschobenen Ätiologien bestimmen und strukturieren den Text. Beispiele dieser Form sind etwa:

Der Mythos von der geflügelten Sonnenscheibe in Edfu (vgl. S. 255)

*Die Kosmogonie des Horus in Edfu*⁸⁰¹,

ein erstaunlicher Beleg für einen cannomorphen Schöpfungsmodus.

*Die Mythen im Pap. Jumilhac*⁸⁰²

*Die mythischen Einschübe im Buch vom Fayum*⁸⁰³

Dramatisierte Mythen

Hier ist die Verwendung in der religiösen Praxis besonders deutlich - der Mythos wird als dramatische Aufführung realisiert. Wieder bestimmt der „Sitz im Leben“ die Textform. Diese Texte sind *nicht* narrativ, es sind keine „erzählten Göttergeschichten“. Dennoch haben sie ihren Platz unter den mythischen Texten (ob man sie explizit als „Mythen“ bezeichnen möchte, ist eine reine Definitionsfrage): Sie bieten eine Handlung im kausalen und chronologischen Zusammenhang. Sie berichten in ihrer Weise die götterweltlichen Ereignisse als solche (und setzen sie nicht nur in Anspielungen voraus). Hier sind z. B. zu nennen:

Der Dramatische Ramesseumpapyrus

Der früheste hier besprochene Beleg bietet einen Hinweis darauf, daß schon im MR Mythen als zusammenhängende „Geschichten“ gedacht wurden, wenn auch nicht in narrativer Form erzählt (oder jedenfalls nicht verschriftlicht). Die „Mytheme“ stehen im Dram. Rams. Pap. noch ziemlich selbständig nebeneinander (wenn man ihn etwa mit dem „Triumph des Horus“ vergleicht), sind aber doch locker zu einer übergreifenden Handlung verbunden.

Der Triumph des Horus (vgl. S. 255)

Daß dieser Text eine dramatische Umsetzung wiedergibt, scheint mir nach seinem szenischen Aufbau sicher, wenn ich ihn auch nicht in der Form als „Drama“ lesen würde wie Fairman⁸⁰⁴. Eher scheint mir der Text für die Verewigung an der Tempelwand in Wort und Bild auf der Grundlage einer dramatischen Version neu erstellt worden zu sein.

Traktate

Es gibt aus Ägypten eine Reihe von Texten, die eine mythische Episode berichten und *nur* berichten. Weder Text noch Kontext weisen auf die kultische oder sonstige praktische Funktion hin. Mit „Episode“ bezeichne ich hier eine kurze Handlungsfolge, die nicht unbedingt eine abgeschlossene „Geschichte“ ergibt, die aber in sich einen chronologisch und kausal ablaufenden Ereignisverlauf bietet (es handelt sich also nicht nur um „mythische Aussagen“). Ihre Heimat ist der Tempel, wo sie sich auf „neutralen“ Flächen - Wandpaneelen, Türfassungen etc. - präsentieren, vor allem an der Eingangsfront. Gemeint sind die Tempel der griechisch-römischen Zeit. Das Fehlen älterer Quellen wäre leicht überlieferungsgeschichtlich zu erklären. Wenn man jedoch von der relativ späten Entstehung (oder jedenfalls Verschriftlichung, vgl. S. 310ff) der Mythen ausgeht, dann ist die Frage nach früheren Tempeltexten irrelevant: In der für mythische Texte produktiven Zeit, d. h. der Spätzeit, waren zeitgenössische Tempel der Ort der „Traktate“.

⁸⁰¹ Edfou IV, S. 358.

⁸⁰² Vandier, *Le papyrus Jumilhac*, Paris 1962.

⁸⁰³ Beinlich, *ÄgAb* 51, S. 312ff.

⁸⁰⁴ H. W. Fairman, *The Triumph of Horus*, London 1974.

Für Kom-Ombo hat Gutbub⁸⁰⁵ diese Texte gesammelt und bearbeitet (und den zwar nicht falschen, aber wenig aussagekräftigen Namen „Monographien“ geprägt, den ich hier lieber durch „Traktate“ ersetzen möchte). Eine Reihe entsprechender Texte gibt es auch in Esna, einen Überblick hierzu bietet H. Sternberg-El Hotabi⁸⁰⁶.

Die „Traktate“ teilen folgende formalen Merkmale:

- Thema ist stets die Lokaltheologie.
- In die Handlung werden gerne Ätiologien eingebunden. Ätiologische Ausdeutungen („und so entstand“) sind häufiger als in den „literarischen“ Mythen, wenn auch bei weitem nicht so häufig wie in den eigentlichen „ätiologischen“ Texten (vgl. S. 304).
- Die Texte machen einen trocken referierenden Eindruck, sie reihen Ereignisse und Tatsachen in chronologischer Folge, aber oft grammatisch unverbunden aneinander. Auf alles stilistische Beiwerk wird verzichtet (abgesehen von den Epitheta der Götter), Umstandssätze, Adverbien und Adjektive sind äußerst sparsam verwendet.
- Als Eingangsformel dient häufig, aber nicht durchgehend, *jr* - „was betrifft“. Damit erweisen sich die Texte als „Erklärungen“.
- Abgesehen von diesem „*jr*“ setzt der Text formal und inhaltlich auffallend unvermittelt ein.
- Die Götter sind zwar als handelnde Personen in einer chronologisch ablaufenden Geschichte geschildert, aber im Vergleich mit anderen mythischen Texten wirken sie abstrakter und weniger „vermenschlicht“. Sie zeigen keine Emotionen und sind nicht als „Charaktere“ ausgearbeitet. Ein Beispiel mag dies verdeutlichen:

Kom Ombo 194⁸⁰⁷: *Geb ruhte an diesem Platz an der Seite seines Vaters Schu. Hier erschuf er ihren Sohn Osiris als Jüngling. Seine beiden Schwestern waren mit ihm vereint, um ihn täglich zu erfreuen. Es waren (auch) Tefnut und ihre Tochter Nut hier. Sie freuten sich sehr, weil der Aufruhr beendet und das Übel beseitigt war.*

Esna 81: *Was diesen Hügel betrifft, sein Name ist Ta-Senit. Es ist der Gau der Neith in Oberägypten auf dem West (-Ufer), entsprechend dem Neithgau auf dem Ost (-Ufer). Sie war die Gottesmutter des Re, als sie mit ihm zu dieser Stadt kam. Er vereinigte sich mit dem, (als das⁸⁰⁸) ihn Ptah-Tatenen gebaut hatte, in der südlichen Kammer, in seinem (Ptahs) Namen „Großer Chnum, Vater der Götter“. Sie (Neith) fand diesen Hügel in der Mitte des Wassers. Sie machte ihren Sitz darin.*

Man vergleiche dies mit den Göttern, wie sie etwa Pap. Chester Beatty I so lebhaft schildert!

⁸⁰⁵ A. Gutbub, Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo, in: BdE 47.

⁸⁰⁶ H. Sternberg, Mythische Motive und Mythenbildung..., in: Göttinger Orientforschungen / Ägypten 14, Wiesbaden 1985, S. 49ff. Die Übersetzungen sind im großen und ganzen gelungen. Die etwas schwierige Stelle Esna 104, 4:  liest sie mit durchaus scharfsinniger Phantasie:

ntr ntr.t (statt ) *hpr m h3t* Der Gott und die Göttin, die am Urbeginn entstanden,

š3c t3 nj Hnmw ntj t3 N.t die das Land des Chnum entstehen ließen, welches (auch) das Land der Neith ist.

Die Stelle erschließt sich aber nicht so, sondern nur durch gründliche Kenntnis der Esnatexte - es gibt nämlich eine Reihe von Parallelen. Richtig wäre:

ntr ωc hpr m ntr.wj t3-tn(n) n.t ein Gott, der zu zwei Göttern wird: Tatenen und Neith.

Die Schlange als Gottesdet. dient in Esna auch sonst zur Numerusanzeige (z. B. Esna 200, 8; Esna 64, Kol. 4, vgl. dazu Esna 17, Kol. 63) Sicher war dabei auch an die Schlange *ωc* (WB I 279) gedacht. Das *t3*-Zeichen in Neith steht natürlich für *t*. Damit wird nur zusammengefaßt, was zuvor geschah: „Vater“ Tatenen und Mutter „Neith“ vereinigen sich (*hnm* - gewöhnlich nicht für geschlechtliche Vereinigung).

Auch in der Parallelstelle Esna 63, 3 stehen Vater und Mutter direkt davor.

Eine weitere Parallele in anderer Schreibung bietet Esna 255:

(Neith...) ^{2/3.š} *m t3j*, ^{2/3.š} *m hm.t* Zwei Drittel von ihr sind männlich, ein Drittel von ihr ist weiblich -

ntr ωc hpr m nt.wj t3.tnn n.t ein Gott wird zu zwei Göttern: Tatenen^{Zeichen Daumas T 228} und Neith^{G 1258}.

In Edfou IV, S. 26, Nr. 23 findet sich eine Parallele mit „normalen“ Zahlzeichen. Auch dort geht es um die Doppelrolle als Mutter und Vater!

⁸⁰⁷ Gutbub 66-83.

⁸⁰⁸ Sein Kultbild, seinen „Leib“. Ptah in seiner angestammten Rolle hat ihn gebaut (*km3*), d. h. mit diesem Kultbild vereinigt sich Re (wohnt darin ein) und nimmt so Ta-Senit als Kultort an. Sonst wäre zu übersetzen: „Er vereinigte sich mit dem, der ihn geschaffen hat (das ist) Ptah-Tatenen“. Diese Lesung ergibt keinen so schönen Sinn.

Man bemerkt sogleich eine gewisse Verwandtschaft des DMT mit den „Traktaten“ (ich komme S. 308f darauf zurück), daher sollen sie hier etwas näher betrachtet werden.

Die „Traktate“ berichten über die Götter und die götterweltlichen Ereignisse. Sie vermitteln Informationen. Sie wollen nichts, als diese Informationen weiterzugeben. Doch auch diese „reine Lehre“ muß in der religiösen Praxis verortet sein.

Die Einleitung mit *jr* legt nahe, hier einen „Kommentar“ zu vermuten. Doch was wird kommentiert? Im Text werden hier die diversen *res sacrae* (Orte, Tempelbauten, Götternamen etc.) des Kultortes genannt, etwa: *jr j3.t tn...* - „Was diese Stätte betrifft...“. Doch zum einen haben durchaus nicht alle „Traktate“ eine solche Einleitung. Als reine Kommentare würden also viele Texte sinnlos sein, ein Kommentar zu nichts. Zum anderen dient der Bezug zur mit *jr* „erklärten“ heiligen Sache nur als Stichwort. Die mythische Episode geht meist über die Erklärung des genannten Gegenstandes weit hinaus. Dies ist jedoch nur eine geringe Verschiebung in der grundsätzlichen Fragestellung. In den Traktaten sind mythologische *Informationen* gesammelt, ohne erkennbare funktionale Einbindung in die Kultpraxis. Ihr Gegenstand ist das *Wissen*. Ob es sich dabei nun um nähere Informationen zu einer bestimmten *rerum sacrum* oder um allgemeine lokalmythische Inhalte handelt - interessant ist hier das Motiv für die Formulierung und Aufzeichnung in dieser Form. Als Basis kann man hier ausgehen von Jan Assmanns Einteilung der *Aufzeichnungsfunktionen* in ÄHG⁸⁰⁹:

- 1) Speicherung: Aufzeichnung zu dauernder Verfügbarkeit.
- 2) Verewigung: Fixierung des Kommunikationsaktes
 - (a) im generellen Sinne: symbolische Iteration des Kommunikationsaktes ad infinitum.
 - (b) im aktuellen Sinne: fortdauernde Gültigkeit des Resultats eines einmaligen Kommunikationsakts.
- 3) Veröffentlichung: Einbeziehung des Lesers in die Kommunikation, Fixierung des Textes als einer virtuellen Größe, die in der Lektüre aktualisiert werden soll.

Es liegt auf der Hand, daß im Fall der Speicherung und Verewigung der Text als zu speicherndes oder zu verewigendes Gut bereits vor der gegebenen Aufzeichnung in irgendeiner Form vorliegen muß, in diesem Fall ist Frage nach der „Formulierungsfunktion“ von der nach der Aufzeichnungsfunktion zu trennen (die eine *kann* natürlich trotzdem von der anderen abhängig sein).

Bezogen auf Tempeltexte, läßt sich relativ leicht eine Gruppe erkennen, deren Aufzeichnungsfunktion die *Verewigung* ist: Diejenigen nämlich, die Kulthandlungen wiedergeben, vor allem die Darstellungen des Königs beim Kultvollzug mit ihren zuweilen umfangreichen Beischriften. Dazu gehören auch hymnische Texte, die der dargestellte König vor dem Gott rezitiert. Auch „götterweltliche“ Kulthandlungen, wie die Prozession der Gaugötter, gehören im weiteren Sinne dazu. Aber auch z. B. der „im Leben“ sicher dramatisch umgesetzte *Triumph des Horus* in Edfu ist die *Verewigung* einer Kulthandlung. Solche Texte dienten sicher nicht der Speicherung. Kulthandlungen, die „zur dauerhaften Verfügbarkeit aufgezeichnet“ wurden sehen anders aus, es handelt sich um die bekannten *Ritualanweisungen*. Solche Texte sind ebenfalls in Tempeln erhalten, wenn auch seltener - z. B. das Choiakritual in den Dachkapellen von Dendera. Die *Traktate* geben offenbar keine Kulthandlung wieder und lassen auch sonst keinen ursprünglichen performativen Kommunikationsakt erkennen (und nur ein solcher könnte eine *Verewigung* erfordern).

Unter die Aufzeichnungsform der *Veröffentlichung* fallen eindeutig die Texte auf den von privater Seite im Tempel aufgestellten Stelen, Würfelhockern etc..

Davon zu unterscheiden sind andere Texte in Tempeln wie die genannte Ritualanweisung zum Choiakfest oder auch Festkalender etc., dies sind religiöse *Gebrauchstexte*, die offensichtlich von vergänglichem Material an die Wände übertragen wurden. Ihre *Aufzeichnungsfunktion(en)* liegen nicht so offen auf der Hand.

⁸⁰⁹ S. 10 der ersten Auflage (Zürich 1975).

Die *Speicherung* im engeren Sinne, die zunächst nur dazu dient, einen Text bei Bedarf abrufen zu können, kommt hier nicht in Frage. Zu diesem Zweck war Papyrus praktischer und wurde ja auch verwendet. Man darf sich sicher nicht vorstellen, daß die Priester den Choiakritus bei der Ausführung von der Wand ablasen. Im weiteren Sinn ist eine Speicherung aber auch eine „Konservierung“ von Informationen für die Nachwelt, eine Aufzeichnungsform, die den Verlust verhüten soll. Gerade für die Spätzeit erscheint der Wunsch nach einer solchen Konservierung kultureller Güter plausibel⁸¹⁰, auch wenn freilich keine ägyptische Quelle einen solchen Beweggrund für die Aufzeichnung angibt. Andererseits kann die Aufzeichnung der Ritualanleitung ebenso wie die der eigentlichen Performanz als eine *Verewigung* des Ritus und seiner Wirkung verstanden worden sein (für die in Gräbern aufgezeichnete Ritualanleitung zum *Buch von der Himmelskuh* ist dies sogar die einzig denkbare Funktion). Die genaue *Aufzeichnungsfunktion* dieser kultischen Gebrauchstexte im Tempel - Speicherung oder Verewigung - läßt sich nicht entscheiden und wahrscheinlich spielten in der Praxis beide eine Rolle.

Die *Traktate* lassen dagegen keinen Sitz in der Praxis, insbesondere im Kult, erkennen, sie geben nicht eine ursprüngliche Performanz wieder, keinen „Kommunikationsakt“. Natürlich kann man überlegen, ob sie einmal rezitiert wurden, der Text geht jedoch, anders als andere Tempeltexte, auf seinen möglichen performativen Kontext nicht ein. Sie dienten also sehr wahrscheinlich nicht der *Verewigung* (im Sinne Assmanns, d. h. der Verewigung der Wirkung).

Es bleiben *Speicherung* und *Veröffentlichung* als mögliche Aufzeichnungsfunktionen und tatsächlich läßt sich gut denken, daß ein Kompendium mythologischen Wissens wie die Traktate im Tempel aufgezeichnet wurde, um die für die kulturelle Identität als wesentlich angesehenen Traditionen für die Nachwelt zu „konservieren“ (Speicherung im „weiteren Sinn“, s. oben), oder auch, um sie dem lernwilligen oder interessierten Leser zu vermitteln (Veröffentlichung). Welche der beiden Möglichkeiten zutrifft, oder ob beide eine Rolle spielen, läßt sich aus den Quellen selbst nicht ersehen. Der allgemeine historische Kontext spricht für die „Verewigung“, wie in der Spätzeit und der griechisch-römischen Zeit ja auch sonst versucht wurde, den Fremdeinfluß durch Rückbesinnung auf die und Betonung der autochtonen Traditionen zu kompensieren.

Wir wissen jedoch, daß etwa Herodot, als er sich über die ägyptische Religion informieren wollte, von den Priestern im Tempel aufgezeichnete Text vorgelesen bekam. Als Nichteinheimischer mußte er sie sich übersetzen lassen, und diesem Umstand verdanken wir die Schilderung der Situation. Diese Texte sollten offensichtlich von „Lesern“ rezipiert werden. Ein Ägypter, etwa ein Priester aus einer anderen Stadt konnte sie auch selbst lesen. Die Texte, die Herodot zitiert, sind keine Ritualanleitungen, sondern teils genealogischen und geschichtlichen, meist aber *mythischen* Inhalts (was seine Neugier sicher befriedigt hat, denn für ihn als Griechen war die „ägyptische Religion“ wohl grosso modo gleichbedeutend mit der Mythologie). Die Texte, auf die die Priester bei Herodot zurückgriffen - mit umfassenden Informationen über die ägyptische Mythologie - waren offensichtlich *Traktate* wie diejenigen in den ptolemäischen Tempeln oder zumindest verwandte Texte oder Vorläufer.

Was sich aus dem Quellenmaterial ersehen läßt, bietet noch keine ausreichende Grundlage, die Aufzeichnungsfunktion der „Traktate“ wissenschaftlich zu bestimmen. Es gibt jedoch zumindest Hinweise, die nahelegen, daß die Aufzeichnung sowohl durch den Wunsch nach Verewigung als auch nach Veröffentlichung des mythologischen Wissens motiviert war. Diese Hinweise (mitsamt ihren Unsicherheiten) lassen sich ebenso auf die „Formulierungsfunktion“ anwenden - die Traktate als mythologisches Wissens-„kompendium“ können zum Zweck der Speicherung und / oder Veröffentlichung in dieser Form formuliert und dann später zum gleichen Zweck an die Tempelwand übertragen worden sein. Dies zieht natürlich die - vorerst nicht zu beantwortende - Frage nach dem ursprünglichen „Sitz im Leben“ nach sich.

⁸¹⁰ Z. B. Assmann, Sinngeschichte, S. 461u - 463.

Auch ist mit der „Aufzeichnungsfunktion“ noch nicht die Frage nach der Heilsrelevanz dieser Texte geklärt. Speicherung und Veröffentlichung sind sicher plausible Gründe für die Aufzeichnung und sogar für die ursprüngliche Formulierung mythischer Traktate, doch einen Platz an der Tempelfassade rechtfertigen sie noch nicht. Die häufigsten Tempeltexte haben einen direkten Bezug zum Kult, sind Teil des Rituals, das sie „verewigen“ und tragen somit aktiv zur Inangenhaltung der Welt und zur kommunikativen Einbindung des Göttlichen bei. Für andere Texte, wie etwa die ebenfalls im Tempel aufgezeichneten königlichen Annalen, liegt der Fall komplexer, doch wir kennen immerhin die religiöse Dimension des Königtums, seine Rolle für die Vermittlung zwischen Göttern und Menschen, gut genug, um diese Repräsentationen sinnvoll im Rahmen des Tempelkultes lesen zu können. Bei den Traktaten ist hier wohl noch weitere Forschungsarbeit notwendig. Kann die bloße Speicherung bzw. Veröffentlichung von Wissen heilsrelevant sein? Diese Frage führt zu weit, als daß sie hier behandelt werden könnte, doch gewisse Überlegungen bieten sich an.

Man mag an die *persönliche Frömmigkeit* denken wo das „Verkünden“ (nämlich der Machterweise - *šꜥꜥ bꜣ.ꜣ* - des Gottes) tatsächlich ein wichtiger Teil der Performanz ist. In ähnlicher Weise wie der Einzelne in der persönlichen Frömmigkeit persönlich erfahrene Taten des Gottes *verkündet*, würde die Gemeinschaft die mythischen Taten des Gottes (also jene, deren Auswirkungen alle betreffen) an der Tempelfassade „verkünden“. Und so wie das *šꜥꜥ bꜣ.ꜣ* schon durch die Veröffentlichung und als Veröffentlichung wirkt, so wollen auch die Traktate nicht mehr und nicht weniger als Informationen weiterzugeben und entfalten schon und gerade dadurch ihre Wirkung. Beide reden von *Taten der Götter*. Deren Taten in mythischer Vorzeit sind natürlich ebenso Verwirklichungen der *bꜣ.ꜣ*-Macht wie die Taten im „Alltag“. Natürlich handelt es sich hier um ein ganz anderes Gebiet des religiösen Lebens und eine engere Verwandtschaft von Traktaten und dem „Verkünden der Machterweise“ ist nicht erkennbar und auch wenig wahrscheinlich. Aber letztere können als Paradigma dienen, wie die Aufzeichnung und Veröffentlichung von Informationen schon an sich Teil der religiösen Performanz sein und offenbar als heilsrelevant angesehen werden konnte.

Verortung des DMT

Sucht man nun nach einer formalen mythischen „Gattung“, in die sich das DMT einfügen läßt, so bieten sich die „Traktate“ an. Inhaltlich ist das DMT genau das: eine Abhandlung (also ein längerer Traktat) über die Mythologie des Ptah von Memphis. Daher dachte Erman an „Theologie“. Formal hat es die folgenden Merkmale der oben herausgearbeiteten Gattung „Traktate“:

- Der Text setzt formal und inhaltlich auffallend unvermittelt ein, es fehlt praktisch jegliche Einleitung (auch in retrograder Leserichtung). Der Anfang ist formal nicht als solcher gekennzeichnet - aus diesem Grund kann er in der Diskussion der Leserichtung nur nach einer längeren Untersuchung erschlossen werden, wie etwa auf S. 21f geschehen.
- Ätiologische Ausdeutungen dominieren nicht den Text, werden aber bei Gelegenheit gerne eingefügt:

„und so entstand das Sagen NN zu Ptah“ (Kol. 7),

„so wurden die Kas gemacht und die Hemsut bestimmt“ (Kol. 9).

Auch die *sakramentale Deutung des Rituals* mit der Formel *ḥpr.n XX - YY pw* ist eine Ätiologie.

In Kol. 53 wird der Name Unterägyptens *tꜣ-mḥj* durch ein Wortspiel mit *mḥj* - „Ertrinken“ erklärt.

- Das große Thema des Textes ist ganz klar die Lokaltheologie von Memphis.
- Die Götter sind handelnde Personen in einer Geschichte, aber zumindest in der „Schöpfungsgeschichte“ agieren sie ganz als „Funktionsinhaber“ und lassen keinerlei Affekte erkennen. Wo die Geschichte von Horus und Seth ausgelegt wird, ist deren bewegte Handlung freilich nicht zu verleugnen.

Das DMT ist ein mythologischer Traktat. Es muß sicher zu den kürzeren Traktaten aus Kom Ombo und Esna gestellt werden, fällt aber auch in einigen Punkten aus dem Rahmen. Man kann den Begriff „Traktat“ (im oben definierten Sinne) weiter fassen - dann ist das DMT Vertreter einer eigenen Untergruppe (der „ausführlichen“ Traktate o. ä.). Man kann den Begriff auch eng fassen und auf die ja recht genau umschriebene Gruppe der „kurzen“ Traktate an den Tempelfassaden beschränken - dann ist das DMT jedenfalls ein Text, der den Traktaten *nahesteht* und wohl eine ähnliche Funktion hatte. Dies ist eine reine Definitionsfrage, beide Sichtweisen sind gleich „richtig“.

In folgenden Punkten weicht das DMT von den Traktaten im engeren Sinne ab:

- Es ist deutlich länger und kunstvoller ausformuliert.
- Es besteht aus mehreren, deutlich getrennten Abschnitten.
- Es bezieht neben der „reinen“ Lokaltheologie auch die Auslegung der heliopolitanischen „großen Tradition“ mit ein (und damit auch eher „menschenartige“ Götter).
- Der kommentierende Bezug auf die einzelnen res sacra von Memphis fehlt, sie werden nur am Rande behandelt.
- Das DMT war sicher im Tempel aufgestellt, aber wohl nicht Teil der Fassade (oder anderweitig architektonisch integriert). Zum einen ist der Text in sich geschlossen und in seinem Layout dem Stein angepaßt, wie es etwa auf Stelen üblich war. Wandinschriften gehen dagegen ohne weiteres über die Steinfugen hinweg. Zum anderen ist Hartgestein als Baumaterial für Tempel nach dem AR nicht mehr üblich.

Das DMT ist aber auch einige Jahrhunderte älter als die erhaltenen Traktate, so daß sich die Unterschiede möglicherweise auch durch eine diachrone Entwicklung innerhalb der gleichen Textgattung erklären lassen.

Das DMT „verkündet“ den Mythos von Ptah, der die Welt nach der Störung der „alten Ordnung“ neu eingerichtet hat. Diese Information muß weitergegeben, muß „veröffentlicht“ werden. Eine besondere, funktionsbestimmte Textform ist nicht notwendig. Daher kann für jeden Abschnitt die jeweils passendste Form gewählt werden: wo Götter miteinander sprechen, werden ihre Reden als „kanonische Götterrede“ (vgl. S. 108) wiedergegeben, das *sm³-t³.wj*-Ritual wird mit der Formel *hpr.n XX - YY pw* ausgedeutet und nachdem Ptah sein Schöpfungswerk vollendet hat, wird eine graphisch gegliederte Namensliste eingefügt, offenbar die angemessene Form, diesen Gott zu preisen (vgl. S. 98). Die große Kunst des „Autors“ zeigt sich darin, daß es ihm gelungen ist, diese Teile zu einem harmonischen Ganzen verschmelzen zu lassen.

Wo diese „Veröffentlichung“ ursprünglich stattfand oder geplant war, läßt sich kaum sagen. Vielleicht war der „wurmzerfressene Papyrus“ seinerseits von einer Art Stele abgeschrieben worden. Vielleicht gab es auch eine Tradition des „Verkündens“ in Form von Papyrusabschriften. Jedenfalls erkannten Schabaka oder seine Schreiber sogleich, welche Art von Text sie hier gefunden hatten und wo er seinen Platz hatte:

im Tempel.

Der Text wurde nicht an der Fassade angebracht, da dies nicht nur Umbaumaßnahmen erfordert hätte, sondern auch dem aufwendigen Layout nicht gerecht geworden wäre. Und so wurde eine Stele geschaffen, die auch König Schabakas Ruhm verewigt: er hat diesen Text wieder öffentlich gemacht und eben dadurch dem Gott einen großen Dienst erwiesen.

Eine Bemerkung am Rande: Es fällt auf, daß schwarzes oder sehr dunkles Hartgestein gerne für Texte verwendet wird, bei denen die Veröffentlichung ein erklärter Hauptzweck ist. Man denkt hier vor allem an die Priesterdekrete der Ptolemäerzeit. Man kann sich vorstellen, daß die Schrift ursprünglich mit heller Paste eingelegt und so besonders gut lesbar war. Dies ist ein trivialer, aber vielleicht gerade darum wahrscheinlicher Grund.

2 - Das Mythenproblem

Als „mythischer Traktat“ hat das DMT eine bestimmte *Form* und einen bestimmten *Zweck* für die religiöse Praxis. Sein *Inhalt* ist eindeutig mythisch und die darin wiedergegebene Geschichte kann als „Mythos“ bezeichnet werden.

„Mythos“ ist in der Ägyptologie jedoch ein problematischer Begriff, und wenn das DMT als Mythos analysiert und im Kontext ägyptischer „Mythologie“ verortet werden soll, dann muß diese Problematik mit in Betracht gezogen werden.

Echte Mythen (als fortlaufende Erzählungen) sind scheinbar erst ab dem NR in schriftlicher Form belegt und bleiben bis zur Spätzeit selten⁸¹¹, dies war jedenfalls bis vor kurzem der Stand der Forschung. Tatsächlich scheinen kurze mythologische Episoden in narrativem Handlungszusammenhang schon im MR recht häufig gewesen zu sein, insbesondere in Zaubertexten⁸¹². Es bleibt aber doch auffällig, daß narrative Mythen in ältester Zeit ganz fehlen, dann nur in eng begrenzten Kontexten auftreten, als vollständig ausgearbeitete „Geschichten“ wirklich erst ab dem Ende der 18. Dynastie erschienen, und sich erst viel später als wirkliche „Gattung“ mit zahlreichen Exponenten etablieren.

Vorher gibt es zu allen Zeiten in verschiedenen Kontexten zahlreiche Erwähnungen von götterweltlichen Motiven, wie sie sich durch die religiöse Praxis ergeben. Diese Versatzstücke finden sich teilweise später in den Mythen wieder, oder sie lassen sich zumindest theoretisch zu „Mythen“ zusammenordnen. Dieses Phänomen zieht sich quer durch die Quellengattungen, durch Tempel, Gräber, literarische Texte, Heilzauber, Hymnik etc. Überall werden von der Ramessidenzeit an zunehmend narrative mythische Episoden verwendet, wo bis dahin die klassischen „Zitate“ ausreichten. Dies läßt sich sicher nicht auf Zufälligkeiten der Überlieferung zurückführen. Man muß die - ja nicht unproblematische - Situation als historische Wirklichkeit akzeptieren, daß die Ägypter und ihre Religion lange Zeit offenbar ohne (schriftlich fixierte) Mythen auskamen.

Die Ägyptologie hat sich bis 1977 ziemlich entschieden für die *frühe Entstehung* der Mythen ausgesprochen. Die Mythen waren danach „als solche“ bereits seit langem vorhanden, wurden aber vor dem NR nicht niedergeschrieben. Die „mythischen“ Motive in den älteren Texten spielen auf eben diese vorhandenen und als bekannt vorausgesetzten Mythen an. Diese Theorie sagt zunächst noch nichts darüber aus, in welcher Form die Mythen vor ihrer Verschriftlichung „vorhanden“ waren. Die nächstliegende - und meist genannte - Erklärung ist die *mündliche Überlieferung*, und zwar als mehr oder minder fest gefügte, (wort)getreu wiederholte Geschichte. Ebenso sagt die Theorie an sich nichts über die eigentliche Entstehungszeit der Mythen aus. Ihre einzelnen Vertreter kommen hier zu unterschiedlichen Lösungen, auf die sie oft großen Scharfsinn verwandt haben⁸¹³. Das Standardwerk stammt von Siegfried Schott⁸¹⁴.

⁸¹¹ Die Quellenlage findet sich gut dargestellt bei Schott, a. a. O. (Anm. 803).

⁸¹² Frank Röpke, *Mythische Texte in den Heilsprüchen* (Arbeitstitel), in Arbeit.

⁸¹³ Übersicht bei Schott, a. a. O.

⁸¹⁴ S. Schott, *Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten*, UGAÄ 15, Leipzig 1945.

1977 stellte Jan Assmann⁸¹⁵ erstmals die Spätentstehung als realistische Möglichkeit dar. Sein Ansatz stellte die Mythenforschung auf eine neue Basis und bildet heute weitgehend die *opinio communis*. Die Quellenlage spiegelt demnach mehr oder minder getreu die Entwicklung der Mythen wieder. Die Mythen als solche sind nicht (oder jedenfalls nicht lange) vor ihrer Niederschrift entstanden. Die „mythischen Aussagen“ in den Kulttexten wären dann (kurz gesagt) nicht kultische „Umsetzungen“ vorhandener Mythen, sondern mythische „Erklärungen“ vorhandener Kultbräuche. Tatsächlich ist dies der Eindruck, den die Texte selbst vermitteln (Assmann, S. 15ff, 26ff). Damit ist noch nicht gesagt, ob die „mythische Aussage“ zu diesem Zweck „erfunden“, oder ob sie einem vorhanden „Mythos“⁸¹⁶ entnommen wurde.

Leider haben einige Forscher in der Folge die „Spätentstehung“ unhinterfragt als bewiesene Tatsache übernommen, was gewiß nicht im Sinne des Autors war⁸¹⁷. Assmann selbst betont in *Die Verborgenheit des Mythos* immer wieder ausdrücklich, daß er nur eine Möglichkeit aufzeigen will, die bis dahin nicht ernsthaft erwogen wurde:

„Ich kann und will in diesem Entwurf nicht den Gegenbeweis antreten; ich halte die Frage für durchaus offen. Und das eben ist mein Anliegen: die Frage als eine offene überhaupt erst wieder freizulegen, nachdem das herrschende Vorurteil sie längst entschieden hat, indem ich versuchen will, der anderen Möglichkeit etwas von ihrer ‚Undenkbarkeit‘ zu nehmen. Solange nämlich die Möglichkeit einer Spätentstehung der Mythen nicht in Rechnung gestellt wird, hat die Entscheidung zugunsten ihrer (relativen) Frühentstehung keinen wissenschaftlichen Wert, weil sie nicht begründet ist. Der Beweis dafür, daß die Mythen bereits in den Präsuppositionen der Pyramidentexte enthalten sind, ist noch anzutreten. Wenn mein Beitrag jemanden zu dieser reizvollen Arbeit provozieren sollte, so hat er sein Ziel erreicht“.

Leider hat der Beitrag zwar die ägyptologische Religionswissenschaft vielfach befruchtet und darf als ein „Achsenpunkt“ der Mythenforschung gelten, aber eben dieses eine selbstgesteckte Ziel hat er nicht erreicht. Ein Beweis der Frühentstehung ist ebenso wie ein Beweis der Spätentstehung bis heute ein einschneidendes Desiderat geblieben⁸¹⁸. Assmann selbst verfeinert seinen Vorschlag in *Die Zeugung des Sohnes*⁸¹⁹, stellt ihn aber nach wie vor als reine Hypothese dar. Meines Wissens hat sich nur J. Zeidler der Aufgabe unterzogen⁸²⁰, tatsächlich die Primärquellen nach Hinweisen zur Klärung dieser Frage zu durchsuchen. Am Beispiel von drei ausgewählten Pyramidentextsprüchen kommt er zum erstaunlichen Ergebnis der *Frühentstehung* der Mythen oder zumindest der Narrativität. Man muß aber einschränkend sagen, daß die Materialgrundlage für ein sicheres und zu verallgemeinerndes Ergebnis zu schmal ist und vor allem, daß er als Grundlage seiner Untersuchung einen bestimmten Punkt aus Assmanns Mythendefinition herausgreift (den „Genotext“), der für dessen Argumentation keineswegs zentral ist.

⁸¹⁵ Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten, in: GM 25, 1977, S. 7ff

⁸¹⁶ Bzw. einer mythologischen Konstellation, nach deren Mythencharakter noch zu fragen wäre.

⁸¹⁷ Wie so oft hat hier eine neue Wissenschaftlergeneration den neuen Ansatz, als Gegenposition zur damals herrschenden Lehrmeinung, begierig aufgegriffen und sofort zur neuen *ultima ratio* erklärt. Abgesehen von der Möglichkeit, sich gegen die Autoritäten abzusetzen und sich eine eigene Position zu erkämpfen, bietet ein neuer Ansatz auch inhaltlich mehr offene Fragen, mehr Freiraum und ein größeres, noch unbestelltes Arbeitsfeld. Das Paradebeispiel für diesen praktisch automatisch verlaufenden Effekt ist natürlich Polotzky. Seine Anhänger entwickelten in den revolutionsfreudigen Jahren um 1970 geradezu missionarischen Eifer, ihre Schriften atmen den Geist politischer Manifeste. Sein unschuldiges System wurde für Jahre zur „Standardtheorie“ erhoben, die selbst heute noch als „modifizierte Standardtheorie“ durch die Grammatiken geistert, obwohl die (notwendigen) Modifikationen Kernaussagen der Theorie betreffen.

⁸¹⁸ Die Arbeit, die sich am stärksten auf dieses Modell stützt, dürfte noch immer Heike Sternberg, *Mythische Motive und Mythenbildung...* (Wiesbaden 1985) sein. Zur Frage der Früh- oder Spätentstehung kann sie freilich nichts Definitives sagen, da sie ausschließlich Texte aus einer Zeit untersucht, in der schriftlich fixierte, narrative Mythen schon eine jahrhundertealte Tradition hatten.

⁸¹⁹ J. Assmann / W. Burkert / F. Stolz, Funktion und Leistungen des Mythos, OBO 48, Freiburg / Schweiz 1982, S. 13.

⁸²⁰ Insbesondere in: Zur Frage der Spätentstehung des Mythos in Ägypten, in: GM 132, S. 85.

Doch wie sind die „mythischen Anspielungen“ der frühen Zeit aufzufassen, wenn man sie *nicht* aus einem narrativen Mythos herleiten will? Sicher ist, daß die Götter nicht zur freien dichterischen Disposition standen. Eine „mythische Aussage“ in kultischer Verwendung mußte zum „Wesen“ des Gottes passen. Die Götter haben jeweils bestimmte Eigenschaften, ein bestimmtes Verhältnis zu anderen Göttern, zu Städten etc. Sie führen bestimmte Handlungen aus - allein und in Interaktion mit anderen. Aufgrund solcher Merkmale kann ein Gott, eine Gruppe von Göttern oder ein götterweltliches Ereignis im Kult in manchen Situationen als „Erklärung“ dienen, in anderen nicht. Es gab also einen größeren, im weitesten Sinne „mythologischen“ Komplex, der „hinter“ den einzelnen „mythischen Aussagen“ stand. Hier kann man einen echten Mythos annehmen, also eine fortlaufende „Geschichte“. Dies ist jedoch nicht zwingend. Alles was sich auf Grund der Quellen sicher voraussetzen läßt ist, wie Assmann richtig feststellt, eine „Götterwelt“, die in „Konstellationen“ strukturiert ist.

Es gibt z. B. die Rollen des *Vaters*, des *Usurpators*, des *Rächers* etc., und die Götter treten sich in solchen Rollen gegenüber:

Vater - Sohn, Mutter - Sohn, Vater - Rächer, Usurpator - sein Recht durchsetzender Erbe.

Eine konsekutive und/oder kausative Handlungsfolge ist damit noch nicht gegeben.

Andererseits beschreibt Assmann (S. 32ff und besonders S. 37ff) *Mythen*, die als gedankliches Modell (durchaus im Sinne eines echten Handlungsverlaufs) im Hintergrund stehen und in verschiedenen Situationen in verschiedener Form in „Aussagen“ umgesetzt werden, zu denen auch die literarische (d. h. narrative) Form gehört - freilich erst seit der Ramessidenzeit.

Vielleicht muß erst die richtige Fragestellung gefunden werden.

Im (beispielsweise) späten Alten Reich gab es eine Götterwelt, die durch „Konstellationen“ verbunden war. Dies waren einerseits Verwandtschaftsverhältnisse u. ä., also *statische* Beziehungen, andererseits aber auch *Interaktionen*.

Wenn Mytheme wie:

- Seth bedroht Osiris -
- Isis sucht und findet Osiris -
- Isis verteidigt Osiris gegen die Rotte des Seth -
- Isis zieht ihren Sohn Horus auf -
- Horus rächt / schützt seinen Vater Osiris -
- Horus kämpft mit Seth -

gegeben waren, dann ist ein latenter „narrativer“ Zusammenhang ohne weiteres erkennbar. Das Ordnen von „Ereignissen“ zu Kausalketten ist eine ebenso grundsätzliche menschliche Eigenschaft wie das Geschichtenerzählen. Es scheint mir daher sicher, daß der ägyptische Gläubige sich die Einzelmytheme als zu einer kohärenten Geschichte gehörend dachte, daß er sich hinter den „Konstellationen“ auch einen „Mythos“ dachte. Damit ist nicht gesagt, daß er dieser Geschichte große Bedeutung beimaß oder sie sich jemals im Zusammenhang vor Augen stellte. Jedenfalls hat er sie wohl nicht in dieser Form praktisch umgesetzt, d. h. mündlich oder schriftlich narrativ dargestellt. Mit einem solchen latent vorhandenen Handlungszusammenhang wäre wahrscheinlich auch Schott einverstanden. Die Frage bleibt nur, ob man ihn als „Mythos“ bezeichnen will oder nicht - aber diese rein terminologische Frage kann hier offen bleiben.

Daß es diesen „latenten Mythos“ gab, zeigen nicht nur die hier vorgestellten allgemeinen Schlüsse. Es wird bewiesen durch die aus dieser Grundlage entstandenen echten Mythentexte, die seit der Ramessidenzeit schriftlich niedergelegt wurden. Es ist schließlich kaum anzunehmen, daß etwa der Osirismythos (als kohärente Geschichte) um das Jahr 1200 v. Chr. aus dem Nichts kam.

Assmann erwägt am Ende der *Verborgenheit des Mythos*⁸²¹ einen Mythos als „Genotext“:
 „... handelt es sich bei den mythischen Aussagen [„Phänotexte“] um konkrete Realisierungen (Vergegenwärtigungen) eines Mythos, 'Mythos' dagegen ist etwas Abstraktes: der Kern von Handlungen und Ereignissen, Helden und Schicksalen, der einer gegebenen Menge mythischer Aussagen als thematisch Gemeinsames zugrunde liegt“.

Diese Funktion erfüllt auch der „latent vorhandene“ Mythos. Dennoch möchte ich die Begriffe hier trennen, denn:

- Der Genotext muß nicht die Form einer kohärenten Handlung haben. „Handlungen und Ereignisse, Helden und Schicksale“ können auch ohne chronologische oder kausative Abfolge eine Konstellation bilden.
- Der Genotext, wie ihn Assmann beschreibt und Zeidler⁸²² in den Pyramidentexten nachzuweisen versucht, drückt sich in den Phänotexten konkret aus und kann bei deren sorgfältiger Untersuchung empirisch nachgewiesen werden. Der latente Mythos ist eine reine Idee und kann nur deduktiv aus grundsätzlichen Erwägungen geschlossen werden.
- Aufgrund solcher grundsätzlicher Überlegungen kann ein latent vorhandener Mythos als ziemlich sicher angenommen werden, ob er nun auch als „Genotext“ funktioniert oder nicht. Letzteres wäre erst durch Forschungen an den Phänotexten zu ermitteln.

Dies gilt nur für das Prinzip, insgesamt bleiben narrative mythische Texte auch in und nach der Ramessidenzeit eher selten. Das *Erzählen* war nicht die ägyptische Form, Mythen zu *leben*. Der Ägypter, anders als der Grieche, setzte den Mythos im Kult, im Fest und generell in der religiösen Praxis um, ohne nach dem wahrscheinlich vorausgesetzten, aber nie ausformulierten Handlungsverlauf zu fragen. Der Mythos offenbarte sich ihm in seiner kausal-konsekutiven Natur dort, wo die kultische oder festliche Praxis einen solchen Zeitverlauf abbildete: in Fest- und Loskalendern.

⁸²¹ A. a. O., S. 37.

⁸²² J. Zeidler, a. a. O..

3 - Der Große Mythos

Das DMT berichtet eine „Göttergeschichte“ - die Erlebnisse und Taten der Götter, die zur Zeit des „großen Umbruchs“ in *Memphis* stattfanden. Dadurch berührt es sich in seiner Handlung mit anderen Mythen:

dem Osirismythos (und zwar mit mehreren Episoden - Begräbnis, erster und zweiter Prozeß - die sonst nicht zusammen genannt werden).

der heliopolitanischen Schöpfungslehre um Atum und die Neunheit.

dem Motiv der von der Erde getrennten Götter, dessen locus classicus im Buch von der Himmelskuh zu finden ist.

Andere mythische Texte haben ähnliche „Verbindungen“.

Der auf S. 294ff besprochene Ptahhymnus Pap. Berlin 13603 stellt offenbar einen bewußten Versuch dar, die mythischen Zeiten der *Kosmogonie* und des *großen Umbruchs* zusammen in einen „chronologischen“ Rahmen zu stellen. Man könnte ihn als „Mythographie“ bezeichnen, wenn er nicht sein Augenmerk auf Ptah beschränken würde.

Die „Sage von der geflügelten Sonnenscheibe“ aus Edfu (vgl. S. 255) verbindet den Kampf zwischen Horus (Harsiese) und Seth mit dem Kampf des Sonnengottes gegen die Rebellen (mit Hilfe von Horus Behedeti). Beide „Geschichten“, die jede für sich aus anderen Quellen bekannt sind (z. B. Kuhbuch und Pap. Chester Beatty I), werden als *gleichzeitig* erzählt und in einer Handlung verwoben - die Rebellen gegen Re verbünden sich mit der „Rotte“ des Seth.

Der Tagewählkalender ist wahrscheinlich die wichtigste Quelle für „kombinierte“ Mythen. Er erklärt die Qualifizierung eines Tages mit jeweils⁸²³ einer mythischen Anekdote, wobei er auf praktisch alle wichtigen Mytheme der großen Mythenstränge zurückgreift (sowie auf etliche weitere, vielleicht weniger zentrale). Diese mythischen Ereignisse stehen nicht isoliert, jeweils nur für einen einzelnen Tag, und ohne Bezug zu ihren Nachbarn, sondern bilden im Verlauf des Kalenders eine in sich logische, kohärente Ereignisfolge, die der in anderen Quellen überlieferten entspricht. Dies stellt C. Leitz in seinen Untersuchungen zu den einzelnen Daten immer wieder fest⁸²⁴. Dabei wird freilich nicht eine Geschichte „am Stück“ erzählt, sondern die Ereignisse durchmischen sich gemäß ihrer „mythischen Chronologie“ (z. B. werden während der siebenstägigen Balsamierungszeit des Osiris nicht nur diese Tage gezählt, sondern natürlich auch davon gänzlich unabhängige Ereignisse eingefügt, die sich eben in dieser Zeit zugetragen haben sollen).

Die ägyptischen Mythen „passen zusammen“. Die in sich narrativen Geschichten lassen sich, zumindest theoretisch, in einer größeren, ebenfalls narrativ-kausalen, Handlungsfolge zusammenordnen.

Es gibt den ägyptischen *Großen Mythos*, der (in potentia) hinter den erzählten mythischen Episoden steht.

Der Große Mythos wurde niemals ausformuliert und wahrscheinlich nicht einmal gedanklich „am Stück“ betrachtet. Dies ist nicht die ägyptische Art, Mythen umzusetzen. Auch die „einzelnen“ Mythen sind ja nur sekundär (und z. T. gar nicht) narrativ umgesetzt worden. Aber man war sich dennoch bewußt, daß eine kohärente Geschichte im Hintergrund stehen mußte, man dachte sich die Mythen als „verbunden“. Dies belegen die oben genannten Texte, die eben diese Verbindung thematisieren und zumindest einen Teil des Großen Mythos ausformulieren. Nur einen Teil, weil auch diese Texte stets zweckgebunden sind: der Pap. Berlin 13603 gibt einen längeren Teil des Großen Mythos als fortlaufende Geschichte (mit Zeitangaben!) wieder, als Hymnus an Ptah hat er aber nur an solchen Ereignissen Interesse, die diesen Gott betreffen.

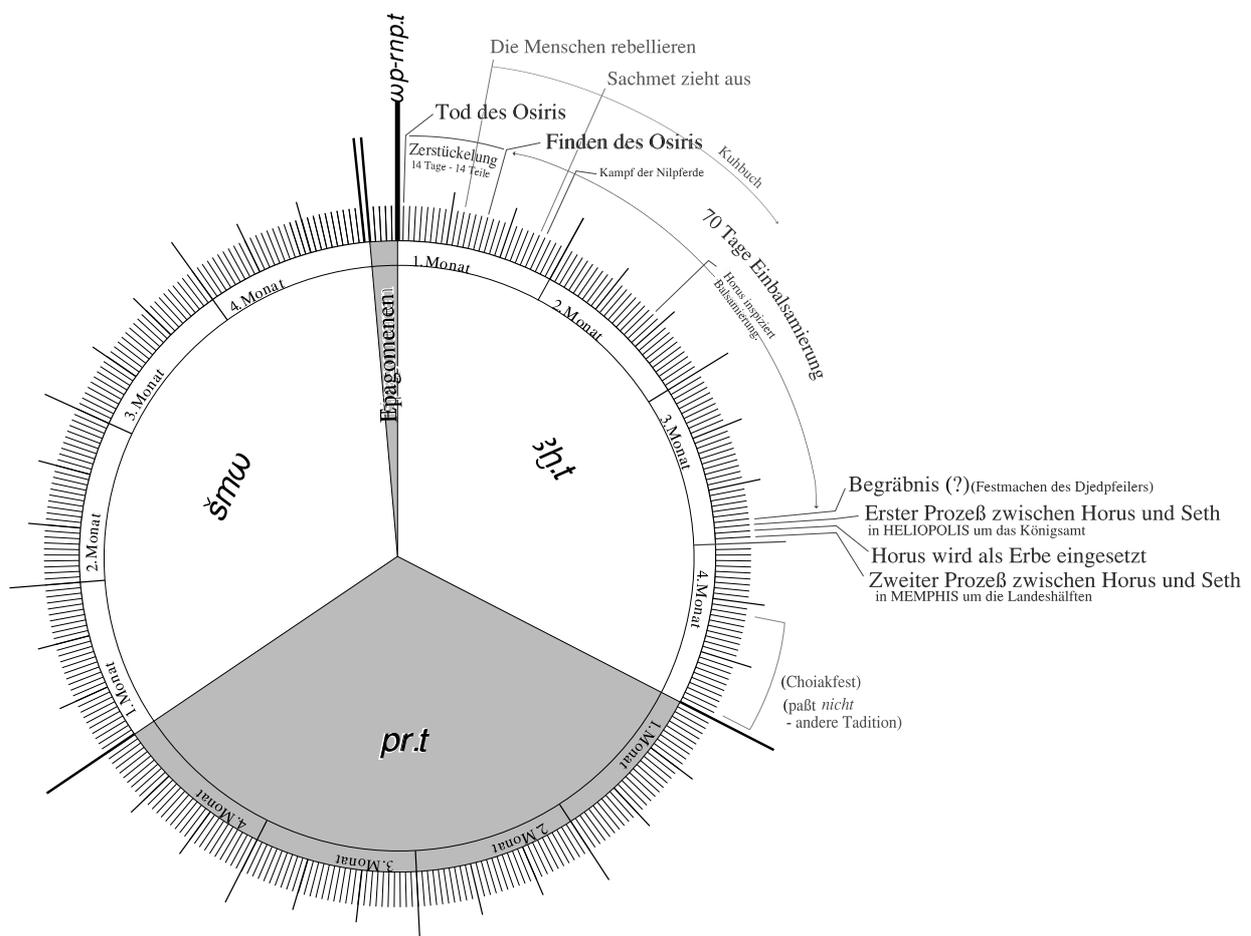
⁸²³ Dies ist hier freilich etwas vereinfacht dargestellt. Es gibt daneben auch viele Tage, die auf andere Weise oder gar nicht ausgedeutet werden.

⁸²⁴ Eine leider wenig anschauliche Übersicht bietet Leitz auf S. 470f. Ansonsten sei auf seinen Kommentar zu den einzelnen hier genannten Daten verwiesen.

Keiner der Belege dieser „kombinierten“ Mythologie ist älter als die Ramessidenzeit (Tagewählkalender), die meisten sind später (DMT) oder deutlich später (Papyrus Berlin 13603, Geflügelte Sonnenscheibe). An Textgattungen mit längerer Tradition, wie dem Tagewählkalender, läßt sich beobachten, daß entsprechende Texte in früherer Zeit noch weitgehend „mythenfrei“ waren (Loskalender des MR und NR⁸²⁵), aber seit der 19. Dynastie erklärende mythische Episoden eingefügt wurden (d. h. kurze narrative Texte, keine „Anspielungen“ im älteren Stil).

Diese Texte entwickeln sich etwa zeitgleich mit der narrativen Umsetzung der „Einzelmythen“. In der Ramessidenzeit⁸²⁶, und von da an in steigendem Maße, wurden die schon lange in der religiösen Praxis bekannten „mythischen Aussagen“ zu narrativen Mythen zusammengefügt, bzw. die latent hinter den Mythen vorhandenen Geschichten wurden nun (z. T.) ausformuliert. Ebenso lassen sich die Mythen zum Großen Mythos zusammenfügen, bzw. kann hinter den Mythen ein größerer gemeinsamer Handlungszusammenhang erkannt werden, der nun (z. T.) ausformuliert wird.

Der Tagewählkalender gibt sogar eine „absolute Chronologie“ der Ereignisse. Wir betrachten hier einmal nur die große Umbruchzeit, die *zweite Phase der Schöpfung*⁸²⁷.



⁸²⁵ Eine gute Übersicht bei E. Brunner-Traut, *Mythos im Alltag*, in: *Antaios* 12, Stuttgart 1971, S. 333u f (C. Leitz, *Tagew.*, geht auf die frühen „mythenlosen“ Zeugnisse nicht ein).

⁸²⁶ Die Ramessidenzeit ist theologisch so fruchtbar in der Nachfolge der „neuen Sonnentheologie“ des NR und in der Aufarbeitung des Amarna-Traumas. Insofern gehört natürlich auch die Nachamarnazeit dazu. Der früheste wichtige narrativ-mythische Text ist das *Kuhbuch*, das erstmals bei Tutanchamun auftritt und danach kanonisch wird.

⁸²⁷ Selbstverständlich sind auch andere Punkte des Großen Mythos enthalten, vor allem die Geburt des Sonnengottes und die Kosmogonie, doch stoßen wir dann auf die Schwierigkeit, daß der Tagewählkalender (wie das eng verwandte christl. Kirchenjahr) die Ereignisse aus vielen (mythischen) Jahrhunderten auf ein Jahr abbildet, daß also Daten der Kosmogonie im Jahr 0 des Re zwischen solchen stehen, die sich auf die Rebellion im Jahr 1454 beziehen.

Die „zweite Phase der Schöpfung“ ist die ereignisreichste und mythographisch fruchtbarste Periode der mythischen Zeit der Ägypter. Im Tagewählkalender ist sie chronologisch detailliert aufgeschlüsselt.

Alle Ereignisse des großen Umbruchs spielen sich in der *Achetjahreszeit* ab. Osiris stirbt am Jahresanfang (entsprechend seiner Kornsymbolik). Der positiv besetzte Neujahrstag, der 1. Tag des 1. Monats der Achetzeit (übrigens der Geburtstag des Re), kann nicht der Todestag sein, doch der zweite Tag des Jahres bietet keine solchen Bedenken mehr und so nehmen die Ereignisse ihren Lauf.

Dem. Mythos v. Sonnenaugē	Buch v. Sieg über Seth	Pap. Berlin 3056	Beatty I	DMT	20. 5.	Die Sonnenkatze flieht nach Nubien		
						Rückkehr des Seth („Sieg über Seth“, Louvre 3129, Kol. C, 23f)		
							↑ Die Neue Weltordnung ist eingerichtet	
					29. 3.	Zweiter Prozeß zwischen Horus und Seth um die Landeshälften		
					28. 3.	Horus wird als Erbe eingesetzt		
					27. 3.	Erster Prozeß zwischen Horus und Seth um das Königtum - Horus gewinnt		
							Ptah richtet die Kulte ein, um die Verbindung der Götter mit den Menschen zu wahren.	
					26. 3.	Osiris wird begraben (in Memphis oder Abydos)		
					Geflügelte Sonne (Ohne Osirisleiche)	Pap. Berlin 13603 (Ohne Kuh)	Fayumbuch	DMT (Rückblende)
25. 1.	Sachmet zieht aus							
23. 1.	Re steigt auf die Kuh							
	Beginn der Einbalsamierung							
16. 1.	Suchen und Finden der Leiche							
12. 1.	Zerstückelung d. Leiche (14 Tage)	Die Menschen rebellieren gegen Re						
2. 1.		Tod des Osiris						
„hermopolitanische“ Texte (Amun&8)						Die Neunheit Götterdynastien 1454 (363) Jahre		
					1. 1.		Re-Atum auf dem Urhügel	
							Die Achtheit	
							Ptah	
							Amun	

?

Kuhbuch



Man darf nicht erwarten, daß eine solche Systematisierung jemals Eingang in die „große Tradition“ fand oder für die weitere Entwicklung der autochtonen ägyptischen Religion fruchtbar wurde.

Dazu war sie ägyptischem Denken zu fremd - oder besser, sie war als Potential sicher vorhanden, berührt aber nicht die Fragen, die dem Ägypter als zentral galten. Erstaunlich ist vielmehr, daß es solche Ansätze überhaupt gab, daß die kohärente, handlungsorientierte Ordnung mit der ägyptischen Mythologie durchaus nicht inkompatibel war, und daß - freilich vereinzelt - versucht wurde, diese Ordnung in konkrete Texte umzusetzen.

Eine solche „Mythographie“ wurde (nach heutigem Wissensstand) nie konsequent zu Ende geführt. Es gibt im Tagewählkalender noch andere Stellen, die Ereignisse des Osirismythos ansprechen und nicht zur Handlungsabfolge passen, die von 2. I. Achet bis 29. III. Achet wiedergegeben wird, wie ja auch andere Quellen andere Traditionen wiedergeben (z. B. das Choiakfest, das die Begräbnisriten für Osiris im vierten Monat der Achetzeit ansiedelt). Dies ist nicht verwunderlich.

Aufgabe des Tagewählkalenders ist zunächst einmal, traditionell geheiligte Tage, also auch solche, die dem Osiris zugeordnet sind, festzuhalten. Man darf sich gewiß nicht vorstellen, daß der Kompilator dasaß und sich den Kopf zerbrach, wie er Kuhbuch und Osirismythos unter einen Hut bringen konnte - dies war gar nicht sein hauptsächliches Anliegen.

Bemerkenswert ist vielmehr, daß es solche Sequenzen kohärenter mythischer Geschichte unter Einbeziehung verschiedener Mythenstränge tatsächlich gibt. Dies zeigt, daß eine fortlaufende Handlung des Mythos zumindest als Vorstellung vorhanden war.

Auch untereinander sind sich die Quellentexte zum *Großen Mythos* durchaus nicht immer einig. So setzt der Pap. Berlin 13603 die Zeit von der Kosmogonie bis zur großen Rebellion mit 1454 Jahren an, der Mythos von der geflügelten Sonnenscheibe dagegen nur mit 363.

4 - Mythos als Fest

Das DMT erzählt den Mythos von den Taten des Ptah in Memphis zur Zeit des großen Umbruchs. Es ist der locus classicus der *zweiten Phase der Schöpfung*. Hier wird nicht nur (wie im Kuhbuch) der krisenhafte Untergang der „alten Ordnung“ beschrieben, sondern ganz explizit die Einrichtung der „neuen Ordnung“, d. h. der Welt, wie der Ägypter sie kannte. Die *zweite Phase der Schöpfung* spielt in Ägypten eine wichtige Rolle. Sie betrifft mehrere Mythen traditionen, die man sonst meist als unabhängig voneinander zu betrachten pflegt, insbesondere den Osirismythos und die Sonnenfeinde. Texte wie das DMT, der Mythos von der geflügelten Sonnenscheibe oder Pap. Berlin 13603 zeigen, daß die Ägypter sich einer impliziten kohärenten Handlungsfolge hinter den einzelnen mythischen Episoden bewußt waren und dies, in einer Zeit als auch die „Einzelmythen“ narrativ umgesetzt wurden, in Texten festzuhalten versuchten. Dies heißt nicht, daß es den einen, kanonischen *Großen Mythos* gab, aber es gab das Konzept und es gab auch immer wieder Ansätze, es in die Praxis umzusetzen. Daß dies erst spät (und auch dann noch selten) geschah, läßt sich für die „Einzelmythen“ ebenso wie für den *Großen Mythos* beobachten. Die Mythen wurden durchaus als „narrative“ Geschichten gedacht, wurden aber nicht als Erzählung umgesetzt, sondern **als Fest**. Die aufeinander folgenden Ereignisse der Göttergeschichte wurden an ihren Jahrestagen gefeiert und so als kohärente Handlung erlebt⁸²⁸. Wichtige Episoden konnten über mehrere Tage hinweg im Fest in ihrer zeitlichen Abfolge nacherlebt werden (wie z. B. im Choiakfest). Die theologisch hochproduktive Ramessidenzeit, die auch die persönliche Frömmigkeit, die Weltgottheologie und die explizite Theologie hervorgebracht hat, findet eine neue Form der religiösen Praxis: Götterweltliche Ereignisse können durch ihre narrative Wiedergabe auf verschiedene Weise wirksam gemacht werden.

⁸²⁸ Die mythischen „Erklärungen“ im Tagewählkalender sind zwar erst ramessidisch belegt, gehen aber sicher auf alte Traditionen zurück. Zu gut passen sie zu den Tagesbewertungen, zu viele *nicht* mythische (und zum Teil wohl nicht mehr verstandene) Erklärungen finden sich dazwischen. Früher bestand nur kein Bedarf, solche Dinge aufzuschreiben.

Damit schließe ich meine Ausführungen über die Theologie des DMT.

Sie sind recht umfangreich ausgefallen, da sich durch die wiedergewonnene Leserichtung viele Inhalte ganz anders darstellen, als bisher angenommen und ich daher viele Aspekte von Grund auf neu untersuchen mußte.

Die mythische Rolle des Ptah konnte in vieler Hinsicht präzisiert und die Ergebnisse auch durch andere Quellen gestützt werden. Ptah ist nicht nur der primordiale Welterschöpfer aus der hermopolitanischen Theologie, sondern hat viel subtilere Aufgaben im Rahmen der „zweiten Phase der Schöpfung“, die Teil der gemeinägyptischen Mythenkreise um Re und Osiris ist. Während Atum die materielle Welt am „ersten Male“ ins Dasein gerufen hat, die sich nach der Schöpfung aber noch im unhistorischen Zustand der „Urzeit“ befand, ist Ptah der Schöpfer der *geschichtlichen* Welt, wie die eigene Lebenserfahrung sie dem Ägypter darstellte.

Es zeigt sich auch, daß die narrative Sequentialität des Mythos in Ägypten durchaus eine Rolle spielte - sicher nicht vergleichbar mit der griechischen, aber doch deutlich stärker als bisher angenommen.

Viele interessante Themen konnten nur angerissen werden. Für viele der neuen Erkenntnisse läßt sich noch nicht absehen, ob sie bemerkenswerte Details bleiben werden, oder ob sie der Forschung Ansätze für eine weitere Entwicklung geben können - und welche Fragestellungen überhaupt an sie heranzutragen sind.

Das ursprüngliche Nachwort von 2004 möchte ich gerne so stehen lassen. Alles Gesagte gilt unverändert noch immer. Die Danksagungen muß ich ergänzen um Gertrud Marohn, die die für die Imprimatur überarbeitete Fassung mit unvergleichlichem Engagement und Akribie korrekturegelesen hat. Für Thomas Schneider und Joachim Quack war die einfache Anrede „Dr.“ damals korrekt, inzwischen haben sie aber beide Lehrstühle.

N

Nachwort

Forewords are written last, so that you can summarize your feelings and experiences about the book you have written.

David Cook, Foreword, in: AD&D 2nd Edition, Player's Handbook, Lake Geneva/Cambridge 1989, S. 3.

Nur noch einige Zeilen trennen mich vom Ende einer Arbeit, die vier schwierige, aber auch hochinteressante Jahre meines Lebens in Anspruch genommen hat. Ich habe mich in einen Text verliebt, der dem Forscher nicht gerade liebenswürdig entgegentritt. Es bedarf harter Arbeit, seine „inneren Werte“ zu erreichen, doch er belohnt die Mühen am Ende reich.

„Über unserem Text hat von alters her ein merkwürdiger Unstern gewaltet“, schreibt Erman S. 918.

Man könnte glauben, daß die erstaunlichen Wirkungen dieses Sterns sich bis auf meine Arbeit erstreckt haben.

1997 begann ich eine Doktorarbeit über „Das Gesicht in der Jenseitsliteratur“. Ein Jahr später erfuhr ich von „Le visage dans l’Egypte ancienne“ von Y. Volikhne. Ich begann nun eine Arbeit über die spätägyptischen Hymnen. Aus finanziellen Gründen beantragte ich mit Jan Assmann ein Projekt bei der DFG (das abgelehnt wurde, nachdem man uns über ein Jahr lang hingehalten hatte). Da die DFG keine Doktorarbeiten im Rahmen von Projekten fördert, mußte ich wiederum ein anderes Thema wählen - die „Spätägyptischen Schöpfungsvorstellungen“, aus denen dann meine Arbeit am Denkmal memphitischer Theologie hervorging.

Am 28. 2. 2004 brannte das Zimmer 431 im Heidelberger Institut, in dem sich mein Arbeitsplatz befindet, fast völlig aus. Zwar konnte ich meine Festplatte mit dem Manuskript mit großem Aufwand retten, doch an ein geregelt arbeiten war für Monate nicht mehr zu denken.

Eine weitere, nicht unerhebliche Schwierigkeit war es, Herrn Assmann für das Thema zu gewinnen, da er starke Zweifel an der von mir vertretenen nicht-retrograden Leserichtung hat - was ich, von seiner Warte aus, durchaus verstehe. Ich bin ihm sehr dankbar dafür, daß er sich dennoch bereit erklärt hat, die Arbeit zu betreuen und zu bewerten.

Dankbarkeit - das Nachwort ist auch der Platz, all denen zu danken, die ihren Teil zu meiner Arbeit beigetragen haben.

Ich danke meinen Eltern, ohne deren Unterstützung diese Arbeit niemals möglich gewesen wäre. Auch haben sie den deutschen Text mehrmals Korrektur gelesen.

Für die Korrektur der ägyptischen Texte danke ich Herrn Holger Rotsch.

Folgende Herren haben die Arbeit in verschiedenen Stadien der Vollendung gelesen und überaus wertvolle konstruktive Kritik geleistet:

Prof. Dr. Jan Assmann und Prof. Dr. Antonio Loprieno, die die Arbeit auch bewerten werden, sowie die Herren Dr.s Joachim Quack und Thomas Schneider.

Meine Kollegen im Heidelberger Institut waren immer offen für Gespräche, die mich oft zu neuen Ideen angeregt haben. Ich möchte hier vor allem Robert Mayer und Holger Rotsch erwähnen. Den Kollegen in Zimmer 431 muß ich für die immer freundliche Atmosphäre danken. Meiner Familie und meinen Freunden danke ich für die Geduld, die sie in den letzten Wochen mit mir hatten.

Frau Susanne Michels hat das sehr gelungene Faksimile gezeichnet, das den Tafeln I und II zugrunde liegt.

Ich danke Gott, daß ich den Mut in all der Zeit nicht verloren habe.

Heidelberg, den 20. 8. 2004

Benedikt Rothöhler

A

Anhänge

Anhang 1 - nfr hr jb

ḏw hr jb n gb im DMT wird traditionell übersetzt mit „Es bedauerte aber Geb“⁸²⁹. Dagegen lassen sich mehrere inhaltliche Gründe anführen (vgl. S. 137ff). Sprachlich kann man sagen, daß *ḏw hr jb* im Sinne von „bedauern, schlecht finden, sich schlecht fühlen“ sonst nicht belegt ist.

Es gibt jedoch andere, analog gebildete Wendungen, wie z. B. *nfr hr jb n NN* - „gut auf dem Herzen des NN“ = „gut nach Meinung des NN“. Dies kann darauf hinweisen, daß *ḏw hr jb* grundsätzlich möglich (aber auch dann nicht zwingend) wäre.

Die Belege von „*nfr/mnh* etc. *hr jb*“ wurden von Posener⁸³⁰ gesammelt. Jan Assmann⁸³¹ zitiert Posener und fügt noch vier Belege hinzu, ich selbst habe noch einige weitere Stellen gefunden.

Die Bedeutung ist meist ziemlich klar:

jemand oder etwas ist so-und-so (z. B. *nfr*) „im Herzen“ des NN (im Sinne von „nach Meinung des NN“) oder einfach allgemein „im Herzen“ (aller Menschen, d. h. er „gilt als so-und-so“).

Oft ist aber unklar, ob nicht doch „im (eigenen) Herzen“ gemeint ist, z. B. „ich bin nicht schwach im Herzen“.

*P = bei Posener, a. a. O. - *A = bei Assmann, a. a. O. - *R = Rothöhler

1 *R Scheintür des <i>ḥj-b3.w-skr</i> ⁸³²	<i>hrp jst hmjt,</i> <i>rh nfr hr jb n nb.</i> ⁸³³	Leiter der Handwerksmannschaft ⁸³⁴ , der kennt das Gute im Herz seines Herrn (= der weiß, was seinem Herrn gefällt) ⁸³⁵ .
2 *P Autobiogr. des <i>wnj</i> ⁸³⁶	⁸³⁷ <i>hr jkr(.j) hr jb n hm.f</i> <i>hr w3b(.j) hr jb n hm.f</i> <i>hr mh jm n hm.f jm(.j)</i> ⁸³⁸ <i>...n jkr(.j) hr jb n hm.f</i> <i>r sr.f nb</i>	Ich war nämlich trefflich im Herz seiner Majestät, ich war nämlich rein im Herzen seiner Majestät, das Herz seiner Majestät war nämlich erfüllt von mir ...weil ich trefflich war im Herz seiner Majestät, mehr als jeder seiner Beamten.
4 *P Ptahhotep 127 ⁸³⁹	<i>n rh.n.tw bjnt hr jb</i>	Man kennt nicht das Schlechte für's Herz. (= man weiß nicht, was jemandem mißfällt).
5 130 ⁸⁴⁰	<i>jw dd.t.k r nfr hr jb</i>	Deine Rede wird gut sein (= als gut gelten).
6 132 ⁸⁴¹	<i>wnn nfrw hr jb.f wr.t</i>	Gutes (<i>nfrw</i>) wird sehr in seinem Herzen sein ⁸⁴² .
7 *A Kagemni ⁸⁴³	<i>wn jn nfr.st hr jb.sn</i>	Dies aber war gut in ihrem Herzen.

⁸²⁹ So Junker in Götterl. S. 31.

⁸³⁰ Littérature et politique dans l'Égypte de la XII^e dynastie, Paris 1956, S. 153f.

⁸³¹ Liturgische Lieder an den Sonnengott, MÄS 19, 1969, S. 31f.

⁸³² Kairo CG 1385, aus dessen Mastaba in Sakkara (M. A. Murray, Saqqara Mastabas, in: BS 10, 1905, T.1, BS 11, 1937, S.11).

⁸³³ Titel des Grabinhabers innerhalb einer längeren Reihe von Titeln. Zweimal (Türbalken und linke Laibung der Scheintür).

⁸³⁴ Sethe, in Murray 1937, a. a. O. übersetzt „registrierte“ Handwerker. Es steht jedoch eindeutig der geläufige Ausdruck *jst hmjt* da. Die umgekehrte Zeichenfolge ist in dieser Zeit nicht ungewöhnlich.

⁸³⁵ Sethe, in Murray 1937, a. a. O.: „Knowing what is pleasant for the heart of his lord“. Möglich (aber weniger wahrscheinlich) wäre auch: Der Leiter der registrierten Handwerker, (der) gut (ist) im Herzen seines Herrn.

⁸³⁶ Vgl. A. Erman in: ZÄS 20, 1982, S. 1.

⁸³⁷ Ende 7 bis Anfang 8, gleiche Wendung auch in 33, Ende.

⁸³⁸ Anfang 13. Die Inschrift enthält noch mehr Belege.

⁸³⁹ Pap. Prisse.

⁸⁴⁰ Pap. Prisse.

⁸⁴¹ Nur in Pap. BM 10509.

⁸⁴² Prospektives *sdm.f*.

⁸⁴³ Pap. Prisse, 2, 4 (vgl. Gardiner in: JEA 32, T. XIV).

8 *A ST 25 (I 76)	<i>ʒh pw mdw pw, twt hr jb n r^c hrjj hr jb n ǝʒǝt.t.f</i>	Ach-mächtig ist diese Rede... ... ausgewogen im Herzen des Re, befriedigend im Herzen seines Kollegiums.
9 *P Stele des Ini-Itf ⁸⁴⁴	<i>...šwʒwʒ jśś.t hr jb</i>	(Ich bin es) ... der das <i>jśś.t wʒwʒ</i> macht im Herz.
x *P Bauer(?) ⁸⁴⁵		
10 *R Stele des Sebki ⁸⁴⁶	<i>n jkr mnḥ hr jb n ḥm.f</i>	Wegen Trefflichkeit und Nützlichkeit im Herzen seiner Majestät
11 *P Stele 12. Dyn. ⁸⁴⁷	<i>...n mnḥ.j, n jkr.j hr jb.f r...</i>	...weil ich nützlich war, weil ich trefflich war nach seinem Herzen, mehr als...
12 *R Stele Turin 167	<i>n wr n mnḥ.f hr jb</i>	Wegen der Größe seiner Nützlichkeit im Herzen ⁸⁴⁸
13 *R Stele BM 572	<i>hʒb n mnḥ.f hr jb</i>	Ein Gesandter wegen seiner Nützlichkeit im Herzen
14 *P Leidener Stele 15 des Upuaut-Aa ⁸⁴⁹ 16	<i>n mnḥ(.j)⁸⁵⁰ hr jb n ḥm.f, jr.n jb.f m hrw.f hʒb n mnḥ.f hr jb n jkr n mnḥ.f hr jb</i>	...weil ich nützlich bin im Herzen seiner Majestät, den sein Herz zum <i>hrw</i> machte, den seine Nütz- lichkeit im H. aussendet (= zum Boten macht) ⁸⁵¹ . weil er trefflich und nützlich ist im Herzen.
17 *P Grab des Thothotep ⁸⁵²	<i>jśt, śtʒ hr jb n rmt.w jth ʒ.t</i>	Es ist ja wunderbar, für die Herzen der Menschen, das Ziehen ⁸⁵³ des Steins.
18 *R Stele CG 20086	<i>n wr n mnḥ.f hr jb</i>	Wegen der Größe seiner Nützlichkeit im Herzen
19 *P Ipuwer 15, 14 20	<i>ḥm śt pw m ndm.t hr jb jw jr.n.k nfr hr jb.w.śn</i>	Dies nicht zu wissen ist es, was süß ist i. d. Herzen. Du hast gut gehandelt für ihre Herzen. (= nach ihrer Meinung)
21 *P Kamose und die Hyksos ⁸⁵⁴	<i>wn jn sn mr hr jb n ḥm.f</i>	Sie waren aber ungut ⁸⁵⁵ im Herzen seiner Majestät.

844 Im BM (Egyptian Stelae II 23) = Sethe, a. a. O., S. 81, 4.

845 Posener zitiert den „beredten Bauern“ B1, 104 und B2, 131.

B1, 104:

jn ʒ.t pw n.k jmjj hr(?) jb.k r tʒj.t tw šmś.j?

Ist es für dich wichtiger, das „*jmjj hr(?) jb.k*“, als wenn mein Diener dich abführt?

Tatsächlich steht im Original an dieser Stelle nicht *hr*. Vor dem *jb* steht ein Determinativstrich und davor ein Zeichen, das einem *hr* recht ähnlich sieht, aber spiegelverkehrt ist. Die obere Kurve des *hr* öffnet sich immer nach rechts (dies ist eine allgemeine Regel, vgl. Möller, Paläographie, und ist auch in Bauer B1 sonst immer richtig geschrieben), beim fraglichen Zeichen öffnet sie sich nach links.

B2, 132:

wn jn nfr śt hr [jb] - Dies war gut nach [Meinung] (des Königs)

Die übliche Rekonstruktion dieser Stelle ergibt einen guten Sinn und ist durchaus wahrscheinlich. Sie fügt sich auch gut in die hier vorgetragene Argumentation. Als Beleg kann sie jedoch nicht gelten, da das mutmaßliche *jb* zerstört ist. Es ist nicht unleserlich, sondern vollständig in einer großen Lücke im Papyrus verschwunden.

846 München, Glyptothek 35 (K. Dyrhoff, München, in: W. Spiegelberg, Aegyptische Grabsteine und Denksteine aus süddeutschen Sammlungen II, Straßburg 1904, T. II).

847 Sammlung Anastasi, zitiert bei Eрман, a. a. O., S. 8, Anm. 1.

848 Eindeutig verwandt mit dem später „kanonischen“ *n ʒ.t n mnḥ.f hr jb* (vgl. Nr. 23 - 34)

849 Leiden V 4. K. Sethe, Aegyptische Lesestücke, Texte des Mittleren Reiches, Leipzig 1924, S. 73,1.

850 *j* emendiert, aber nach dem Kontext völlig sicher.

851 Im Sinne von: „sein guter Ruf“. Hier könnte man allerdings auch an die „Trefflichkeit“ seines eigenen Herzens denken.

852 El Bersheh (Newberry, Bersheh I, ASE 3, T. XIV, 1-2). Es handelt sich um das berühmte Grab mit dem Statuentransport, auf den sich auch die Inschrift bezieht.

853 Daß *jth* hier wohl ein Nomen (Infinitiv) ist, zeigt der unmittelbar vorhergehende und offensichtlich parallel konstruierte Satz:

jśt, śtʒ wrt wʒ.t jj.n.f hr.ś

Es ist ja wunderbar, sehr, die Straße, auf der (die Statue) kam.

854 Carnavon Tablet 1, vgl. Gardiner in: JEA 3, 1916, S. 104.

855 *mr* - wörtl. „krank, schmerzhaft“. *mr-jb* sonst fester Ausdruck, etwa: „Mitleid“. Hier ist jedoch eindeutig das Mißfallen des Königs an seinen feigen Ratgebern gemeint.

22 *A TB 15 B III ⁸⁵⁶	<i>šjkr ʒh hr jb n r^c</i>	Einen Verklärten trefflich machen im Herz des Re
23 - 34 *R Tempel Kumme ⁸⁵⁷ Statue Kairo CG 547 Grab des Senmut Grab des Thot ⁸⁵⁸ Grab des Amenophis ⁸⁵⁹ Grab des Amenemheb ⁸⁶⁰ Grab des Imunedjeh ⁸⁶¹ Grab des Sennefer ⁸⁶² Grab des Sennefer ⁸⁶³ Grab des Tjanuni ⁸⁶⁴	<i>n^cʒ.t n mnḥ.f hr jb njšwt tʒ.wj^c.w.š. n^cʒ.t n mnḥ.f hr jb mnḥ.f hr jb n^cʒ.t n mnḥ.j hr jb.f n^cʒ.t n mnḥ.f hr [jb] njšwt jšt mnḥ.f hr jb n^cʒ.t n mnḥ.f hr jb n^cʒ.t n mnḥ.f hr jb jr ʒh.t hr jb nb.f^c.w.š. n^cʒ.t n mnḥ.f hr jb (2x) </i>	Wegen der Größe seiner Nützlichkeit im Herzen des Königs beider Länder LHG. Wegen der Größe seiner Nützlichkeit im Herzen. [Wegen der Größe] seiner Nützlichkeit im Herzen. Wegen der Größe meiner Nützl. in seinem Herzen. Wegen der Größe seiner N. im [Herzen] des Königs. Er war ja sehr nützlich im Herzen Wegen der Größe seiner Nützlichkeit im Herzen. Wegen der Größe seiner Nützlichkeit im Herzen. Der Gesegnetes tut nach Meinung seines Herrn LHG. Wegen der Größe seiner Nützlichkeit im Herzen.
35 *P Annalen Thutmosis III ⁸⁶⁵	<i>wn.jn.šn nfr hr jb n ḥm.f r ḥ.t nbt</i>	Sie waren nämlich gut für das H. (= nach Meinung) seiner Majestät, mehr als jede Sache.
36 *R Tempel Semne ⁸⁶⁶	<i>kd(.j) nfr hr jb.f wr.t</i>	Meine Art war sehr gut in seinem Herzen.
37 *R Priv.grab Amarna ⁸⁶⁷	<i>w^c mnḥ hr jb n nb.f</i>	der Eine Nützliche im Herzen seines Herrn
38 *R Naophor des Meriptah ⁸⁶⁸	<i>štp n njšwt m ḥw.t-ptḥ hr mnḥ.f hr jb nṯr.f</i>	Auserwählter des Königs im Ptahtempel wegen seiner Nützlichkeit im Herzen seines Gottes.
39 *A „Denkstein“ Sethos' I ⁸⁶⁹	<i>š^cʒ.n.f ʒb.t.j hr jb.w</i>	Er hat meine Familie groß gemacht in „den Herzen“ (= Aller, d. h. in der öffentlichen Meinung).
40 *P Himmelskuh, Sethos I, 14 41 Sethos I, 23 = R. III, 30	<i>dd jn nṯr.t tn^cnh.k n.j! jw šm.n.j m rmt.w jw nqm.w hr jb.j wn.jn.š hr šwrj nfr hr jb.s</i>	Da sagte diese Göttin: ‚Du lebst für mich! Ich habe mich bemächtigt der Menschen, indem ⁸⁷⁰ es ⁸⁷¹ süß war für mein Herz‘. Da trank sie froh ⁸⁷² in ihrem Herzen.
42 *P Neferti, E 49	<i>ḥn-(n)⁸⁷³-md.wt hr jb mj ḥ.t</i>	Ein Ausspruch ⁸⁷⁴ ist für das Herz wie Feuer.

856 Einleitung zum Hymnus, Assmann, a. a. O., S. 28.

857 Urk. IV 142 A.

858 TT Nr. 11 (vgl. Rec. Trav. 22, S. 118f).

859 TT 73.

860 TT 85.

861 TT 84, Urk. IV 937ff.

862 TT 99.

863 TT 96 (nicht identisch mit dem zuvor genannten Sennefer, meine Nr. 32, TT 99).

864 TT 74.

865 Jahr 29, 5. Feldzug (Urk. IV, 685, Z. 12).

866 Autobiographie d. Vizekönigs, Urk. IV, 40.

867 U. Bouriant, G. Legrain, G. Jéquier, Monument pour servir à l'étude du culte d'Atonou en Égypte, in: MIFAO 8, 1903, S. 71 (Beleg S. 73).

868 Louvre A60.

869 Zeile 4. Siehe S. Schott, Der Denkstein Sethos' I. für die Kapelle Ramses' I. in Abydos, S. 19, T. 2.

870 Neuäg. circumstantielles *jw*.871 Pass. Partizip, daher *nqm.w*. So erklärt sich auch das Fehlen des Subjekts. „Gemeint“ ist natürlich der Hauptsatz (der Umstand des „Machtergreifens“), auf den sich die ganze Circumstantialphrase bezieht.872 *nfr hr jb.s* ist inhaltlich ganz klar Ergänzung zum vorigen: Die Göttin trank Bier und dabei war sie froh. *nfr* sollte daher adverbelle Ergänzung sein. Auch grammatisch bereitet dies weniger Probleme als einen selbständigen Satz *nfr hr jb.s* anzunehmen. *nfr* hat damit ein Subjekt, das Subjekt des Hauptsatzes (.š).873 *n* nur belegt in Kairo 25224, möglicherweise zerstört in Petersburg 1116B, sonst nur *ḥn-md.wt*.

874 WB III 289, 8.

43 *P Quelle? ⁸⁷⁵	[<i>ju.śn</i>] <i>mj m hr jb.śn?</i>	Sie sind wie was nach ihrer Meinung? (= Wofür halten sie sich?)
44 *P Grab d. Ineni ⁸⁷⁶	<i>jkṛ-ḡd hr jb n njśwt</i>	Ein Trefflicher an Rede im Herzen des Königs
45 *P Loyalist. Lehre ⁸⁷⁷	<i>‘ś3-ḥrw jsf.tj hr jb</i>	Der Vielsprecher ist chaotisch für das Herz (= gilt als chaotisch) ⁸⁷⁸ .
46 - 48 *P 879 Statue des Reni ⁸⁸⁰ ; Grab des Puiemre ⁸⁸¹ ; Grab des Seneb- Mencheperre ⁸⁸²	<i>n ḥsj.j hr jb</i> ⁸⁸³ 	Ich bin nicht schwach für das Herz (= gelte nicht als schwach) ⁸⁸⁴ .
49 *P Abydos, Stiftungst., 6 50 62	<i>śhr.ω.k 3ḥ hr jb.j</i> <i>śhr.ω.k ‘k3 hr jb n r ‘</i>	Deine Pläne sind gesegnet in meinem Herz. Deine Pläne sind richtig im Herz des Re.
51 *A Kairener Tagewählpap. ⁸⁸⁵	<i>...ju.ω nfr.ω⁸⁸⁶ hr jb n ntr.ω⁸⁸⁷</i>	... sie (Taten etc. an diesem Tag) sind gut im Herz der Götter.
52 *R Sallier IV, 9, 3	<i>... ju.ω nfr.tw⁸⁸⁸ hr jb n nn ntr.ω jmj p.t</i>	... sie (an diesem Tag gesehene Dinge) sind gut im Herz dieser Götter im Himmel.
53 *P Pap. Anastasi I, 8, 6	<i>bt3.j hr jb.k m jḥ?</i>	Mein Verbrechen ist Deiner Meinung was?
x *P List der Isis (?) ⁸⁸⁹		
54 *P P. Beatty IV, V ^o 2, 4	<i>ju wnn.f nfrw hr jb n ntr</i>	... weil es gut ist im Herzen des Gottes.
55 *P Pi(anch)istele 65 ⁸⁹⁰	<i>kśn (p)ω nn hr jb.j</i> <i>śḥkr śmśm.ω.j r bt3 nb...</i>	Schlimmer ist dies ⁸⁹¹ für mein Herz, daß meine Pferde hungrig sind, als jedes Verbrechen...
56 *A Stele aus Kawa ⁸⁹²	<i>wnn.s kḏ.tw m ḡb.t, ‘tw(?)⁸⁹³</i> <i>m 3ḥ.t, nn r.f nfr hr jb.ω</i>	Er (der Tempel) war gebaut aus Ziegeln und verputzt(?) mit Erde, gar nicht gut in den Herzen.

875 Posener zitiert nach Albright in BASOR 125, 26¹²

876 Urk. IV, 67, Z. 12.

877 Die Stelle ist nur auf Pap. Louvre E4864, recto 3, 6, gut erhalten.

878 Oder: in seinem Herzen geht es chaotisch zu?

879 Posener nennt nur die Statue des Reni und das Grab des Seneb-Mencheperre. Er verweist auf Gardiner, S. 112, Ex. 1, der auch das Grab des Puiemre angibt. Gardiner nennt zudem Urk. 4, 1082, 15 - diesen Beleg konnte ich nicht finden - sowie (zweimal) TB 125, gemeint ist die Stelle *n šḥ.j hr md.ω m3.ω* - „ich war nicht taub für gerechte Rede“ (Variante: *n šḥ hr.j hr md.ω m3.ω*), die *n ḥsj.j hr jb* nur graphisch ähnelt. Einen solchen Fehler möchte man Gardiner nicht zutrauen. Vielleicht liest er die Stelle im TB tatsächlich anders, ich kann dies jedenfalls nicht nachvollziehen.

880 Urk IV, 75.

881 TT 39, N. d. G. Davies, The Tomb of Puyemrê at Thebes, 1922.

882 TT 86, Urk IV, 933.

883 WB III 399, 6 (die Belegstellen sind die Statue des Reni und das Grab des Seneb-Mencheperre). Die Formulierung ist häufig in den funerären „Autobiographien“. Sie findet sich in (fast) gleicher Schreibung in allen links genannten Quellen.

884 Oder: ich bin nicht schwach im Herzen?

885 A. M. Bakir, The Cairo Calendar, No. 86637, Kairo 1966. Die Wendung findet sich an folgenden Stellen: V, 4; XV, 8; XVII, 3; XX, 1; XXI, 5; XXXIII, 8; XXXIV, 9; XXXVIII, 9.

886 *ju.f ḡgm.f*.

887 So an allen Stellen, außer: XXI, 5: *... jb n ntr.ω 3ḥ.ω* - „... Herz der Götter und Verklärten“; XXXIII, 8: *... hr jb.f* - „...in seinem Herz“; XXXVIII, 9: *... jb jt.k mw.t.k* - „...Herz deines Vaters und deiner Mutter“.

888 Pseudopartizip.

889 Posener zitiert „P. Turin, Pleyte-Rossi, 133⁵“. Dort steht „(der Himmel regnet) auf mein Gesicht“ - *hr hr.j*. Die Stelle wurde im WB-Zettelkasten fälschlich mit *hr-jb* transkribiert (diesen Hinweis verdanke ich Frank Röpke), wo sie Posener wahrscheinlich gefunden hat.

890 N. Grimal, La stèle triomphale de Pi(ankh)y au musée du Caire, in: MIFAO 105, 1981, S. 73, Anm. 196.

891 Hier ist das logische Subjekt eine Tatsache, die aber durch *nn* grammatisch vertreten wird.

892 M. F. Laming Macadam, The Temples of Kawa I, The Inscriptions, London 1949, T. 8, S. 16.

893 , mir unbekannt, von Macadam mit „covered over with“ übersetzt.

57 *R Grab des Ibi ⁸⁹⁴	<i>n ʕ3(.t) n mnḥ.f ḥr jb</i>	Wegen der Größ(e) seiner Nützlichkeit im Herzen
58 *R Mendesstele	<i>wd.n.ḥm.f r sʕf twt(?)⁸⁹⁵.ś m m ḥw.wt-nṯr nb nfr ḥr jb n ḥm.w-nṯr.sn</i>	Der Befehl seiner Majestät ihr Bild(?) aufzustellen in allen Tempeln war gut im Herzen ihrer Priester
59 *A Naophor des Petubastis ⁸⁹⁶	<i>śnh b3(.j) m-m jkr.ω nfr ḥr jb.k</i>	Laß meinen Ba leben unter den in deinem Herzen guten „Trefflichen“!

Einige feste und recht häufig belegte Phrasen lassen sich ausmachen:

Das Adjektiv (oder Adjektivverb), das am häufigsten mit *ḥr jb* verbunden wird, ist mit Abstand *mnḥ* - „nützlich“, das 19 von den 59 Belegen ausmacht, gefolgt von *nfr* - „gut“ mit 14 und *jkr* - „trefflich“ mit sechs Belegen.

mnḥ kommt wiederum am häufigsten vor in der Wendung:

„wegen meiner/seiner Nützlichkeit im Herzen (des Königs o. ä.)“ bzw.

„wegen der Größe meiner/seiner Nützlichkeit...“.

Natürgemäß findet sich diese hauptsächlich in biographischen Angaben in Gräbern und auf Stelen, besonders häufig in thutmosidenzeitlichen Gräbern. *nfr ḥr jb* dagegen wird öfter in der Weisheitsliteratur und in religiösen Texten gebraucht.

Für die folgende Besprechung soll *nfr* als Standardparadigma das Adjektiv(-verb) in den verschiedenen Konstruktionen vertreten.

In keinem der Belege steht *nfr ḥr jb* (*n NN*) selbständig im Sinne von: „gut war (es) im Herzen (von NN)“ = „(NN) war guter Stimmung“. Vielmehr ist *nfr* stets grammatisch „gebunden“, es hat einen *Bezug*.

Normalerweise ist dies ein „logisches Subjekt“ (das freilich meist auch das grammatische Subjekt ist), d. h. *etwas* ist gut im Herzen (= nach Meinung) des NN:

Mit *sdm.f* = *nfr.f ḥr jb*:

ḥr sdm.f: Nr.n 2 a + b,

wn jn sdm.f: Nr. 7,

jst sdm.f: Nr. 28,

jw sdm.f: Nr. 40,

jw.f sdm.f: Nr. 51,

neg. *n sdm.f*: Nr.n 46 - 48.

Entsprechend einmal im Futur (pseudoverbal mit *r*):

jw XX r nfr ḥr jb: Nr. 5.

Mit Pseudopartizip:

Nr.n 45, 52.

Mit *wn jn.f nfr*:

Nr.n: 21 und 35.

Subjekt mit Partikel eingeleitet:

Nr. 56 (*r.f*).

In diesen Fällen ist das „logische Subjekt“ auch das grammatische.

⁸⁹⁴ TT 36 (vgl. Mem. Miss. V, S. 624, T. 6, 11. Kolumne von rechts). Vgl. Nr. 23 - 34 (Thutmosidenzeitliche Gräber mit der Formel *n ʕ3.t n mnḥ.f ḥr jb*).

⁸⁹⁵ .

⁸⁹⁶ Drioton in: BE 33, 1951, S. 253.

Auch die Konstruktion Subjekt-Adjektiv (Adjektiv ist logisches Prädikat)⁸⁹⁷ findet sich: Nr.n. 36, 49, 50, 58; ähnlich in Nr. 8, wo das Subjekt des vorigen Gliedsatzes aufgegriffen wird.

In Nr. 37 ist die ganze Phrase *mnḥ ḥr jb* normales attributives Adjektiv nach einem Nomen.

Oft ist das Adjektiv auch zu einem Abstraktum nominalisiert. Besonders häufig ist, wie gesagt, die Wendung *n mnḥ.f ḥr jb (n NN)* - „wegen seiner Nützlichkeit im Herzen (nach Meinung) (des NN)“.

n - „wegen“ steht vor *Nomen* (vgl. WB II 194). Natürlich kommen auch andere Adjektive wie *ḵkr* vor. Auch das geläufige *n ʿʒw/.t n XX* - „wegen der Größe von XX“, im Sinne von „wegen XX“ (WB II 149, 5) findet sich oft vor *ḥr jb*:

Nr.n 3, 10, 11-14, 16, 18, 23-27, 29, 30, 32-34, 38 (dort *ḥr* - „wegen“), 57.

Andere Fälle, in denen das Abstraktum eine andere Funktion erfüllt (Subjekt oder Objekt des Satzes), sind:

Nr.n 1, 4, 6, 13, 15, 19⁸⁹⁸, 31, 44, 59

In diesen Fällen ist das *ḥr jb* attributive Ergänzung zu einem Nomen (dem Adjektiv als Abstraktum bzw. nominalisiertes Partizip).

In Nr.n 20, 22, 39, 43, 54 und 55 ist *ḥr jb* *adverbielle* Ergänzung zum Hauptsatz, in 41 ist das ganze *nfr ḥr jb.s* Adverbialphrase.

Problematisch sind folgende Stellen:

Nr. 9 - sowohl *ḵśś.t* als auch *ωʒωʒ* sind unbekannte Wörter. Es ist aber dennoch klar, daß *ḵśś.t* „logisches Subjekt“ sein muß.

Nr. 53 ist ein ungewöhnlicher Fall, die grammatische Konstruktion ist jedoch klar:

btʒ.j mḥr jb.k m ḵḥ - „Mein Verbrechen ist in deinem Herzen als was?“, d. h. der Hauptsatz ist *btʒ.j mḥr jb.k* - „Mein Verbrechen ist in deinem Herzen“ (Adverbialsatz), und das *m ḵḥ* - „als was“ ist syntaktisch eine circumstantielle adverbielle Ergänzung dazu (obwohl es „logisch“ die Satzaussage bzw. Fragestellung ist). Grammatisch gleich aufgebaut ist Nr. 41.

Nr. 17 - dies ist die einzige Stelle, die in etwa dem vermeintlichen *ḡw ḥr jb n gb + śḡm.f* im DMT entspricht:

DMT:		<i>ḡw ḥr jb n</i>	NN	<i>śḡm.f.</i>
Nr. 17:	<i>ḵśt</i>	<i>nfr ḥr jb n</i>	NN	Infinitiv+Objekt.

D. h. es gibt in beiden Fällen kein erkennbares direktes Bezugswort, der „logische“ Bezug wäre eine nachgestellte nominalisierte Verbalphrase. Ganz gleich sind die Stellen freilich nicht, die Partikel *ḵśt* macht einen kleinen, aber nicht unbedeutenden Unterschied (s. u.).

⁸⁹⁷ Diese Konstruktion ist nicht selten, vgl. Gardiner, Grammar, § 320 (Ende). Gardiner hält diese Stellen für Pseudopartizipien von Adjektivverben. Tatsächlich spricht vieles für diese Annahme, hier ist diese Frage jedoch unerheblich.

⁸⁹⁸ Der grammatische Hauptsatz ist: „XX *m nḡm.t*“ - „XX ist (als) das Süße“ (Adverbialsatz). *ḥr jb* ist grammatisch nur attributive Ergänzung zu *nḡm.t*.

Als Präzedenzfall für die im DMT angenommene Form kann Nr. 17 sicher *nicht* gelten. Gegenüber 58 Stellen mit syntaktisch eindeutigen Bezugswort ist sie eher die Ausnahme, die die Regel bestätigt. Der Grund, aus dem der Autor hier diese Ausnahme machte, ist unschwer zu erkennen:

Die Stelle lautet im Zusammenhang:

šmś twt n mh 13, m jnr n ḥw.t-nwb.

jśt št3 wr.t ω3.t jjt.n.f ḥr.ś r ḥ.t nb

jśt št3 ḥr jb n rmt.ω jth 3.t ḥr.ś m-^c jnr

Folgen dem Standbild von 13 Ellen, aus Stein von Hatnub.

Und sehr schwierig war die Straße auf dem es kam, mehr als alles,
und schwierig - im Herz der Menschen - war das Ziehen des Schmucksteins auf ihr
wegen der Stein(e).

št3 mit Bezug auf Wege und Straßen meint immer „schwierig, ungangbar“ - wenn es sich nicht um Wege im *Jenseits* handelt, was freilich häufiger belegt ist (in diesen Fällen kann man auch „geheime Wege“ übersetzen). Der Ausdruck ist gut belegt⁸⁹⁹. Daß auch im folgenden Satz „schwierig“ gemeint ist, wird schon durch den Parallelismus nahegelegt, ein sicherer Hinweis ist der Zusatz „wegen der Steine“.

Die beiden mit *jśt* eingeleiteten Sätze sind offensichtlich parallel. Das *ḥr jt n rmt.ω* entspricht dabei dem *wr.t*. Nun ist *wr.t* - „sehr“ im Grunde ebenfalls eine Adverbialphrase, doch spezifiziert sie hier nur das Adjektiv *št3* - „schwierig“, nicht die Aussage „XX ist schwierig“. Um dies zu verdeutlichen, ist im Deutschen eine etwas andere Wortwahl nötig:

Gemeint ist: „Die Straße befindet sich in *sehr unwegsamem* Zustand“,

und nicht: „Die Straße *befindet sich sehr* in dem *unwegsamem* Zustand“.

Daher steht *wr.t* direkt nach *št3* (und da dies seine normale Funktion ist, steht es praktisch immer direkt beim spezifizierten Adjektiv).

ḥr jb n rmt.ω - „nach Meinung der Menschen“ bezieht sich auf die gesamte Aussage „das Ziehen ist schwierig“, in der normalen Funktion einer Adverbialphrase als adverbielle Ergänzung. Daher müßte es nach normaler Syntax am Ende des Satzes stehen (entsprechend den Nr.n 20, 22, 39, 43 u. 54). Der Autor hat sich darüber hinweggesetzt, ganz offensichtlich mit der Absicht, den Parallelismus zu erhalten. Grammatisch überhaupt möglich wird dies wohl erst durch das *jśt*, das syntaktisch eigentlich eine Verbalphrase ist (ähnlich wie *m.k*), die wohl ursprünglich ein Imperativ war und ein *Objekt* nach sich zieht (daher bei pronominalem Subjekt mit abhängigem Pronomen konstruiert). Alle Satzteile des Objektsatzes sind syntaktisch letztlich von *jśt* abhängig und deshalb nicht ganz so streng untereinander gebunden wie in einem Hauptsatz.

Es zeigt sich klar, daß Adjektiv + *ḥr jb* ein logisches Subjekt verlangt. Von allen Stellen zeigt nur eine *einzig* - die letzte - kein explizites, unproblematisches Subjekt, und auch diese läßt sich verstehen. Dem *ḡw ḥr jb n gbb* - „*schlecht war (es) im Herzen des Geb“ fehlt das Subjekt. Man könnte höchstens annehmen, daß der ganze folgende Satz das Subjekt bildet, doch dann wäre normalerweise zu erwarten, daß das Subjekt im Hauptsatz durch ein Pronomen vertreten wird: „**ḡw.ś ḥr jb n gbb*“. Vgl. S. 140.

⁸⁹⁹ Z. B. mehrmals im Gedicht von der Kadesch-Schlacht.

Anhang 2 - Belege für die Stadt $\overline{\text{su}}$ - Su

$\overline{\text{su}}$ wird als *sw* bzw. *ssw* aufgeführt bei:

- H. Gauthier, Dictionnaire des noms géographiques... V, Kairo 1928, S. 61;
 P. Montet, Géographie de l'Égypte ancienne II, Paris 1961, S. 190;
 K. Zibelius-Chen, Ägyptische Siedlungen nach Texten des AR, Beih. TAVO 19, 1972;
 R. Hannig, Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch I, Mainz 1995, S. 190.
 Auch Erman, Sethe und Junker schreiben ($\overline{\text{ś}}$) $\overline{\text{św}}$.

Mir sind (außer dem DMT) folgende Belege für Su bekannt:

1. Pyramidentempel des Unas⁹⁰⁰:

Drei Fragmente einer Szene, in der Seth (und auf der anderen Seite wohl zu ergänzen Horus) den König krönen: ... $\overline{\text{św}}$... $\overline{\text{n[bt]}}$ $\overline{\text{šm}}^{\text{c}}$.

2. Pyramidentempel Pepi II⁹⁰¹:

Seth, Chnum und Month verleihen dem König $\overline{\text{nh}}$, $\overline{\text{wsr}}$ und $\overline{\text{dd}}$. Bei der Figur des Seth steht: $\overline{\text{dj.n.j n.k nh [wsr] nb. hntj św}}$. - Ich habe dir alles Leben u. (alle) Kraft gegeben. Der Erste v. Su.

3. CT Spruch 133 u. 139

In den Sargtexten finden sich zwei offensichtlich verwandte Belege - in einem auf den ersten Blick eher seltsamen Zusammenhang.

CT 133: $\overline{\text{jnk wr.t, jnk jr.t wr.t. jw pśg.n.j śm? n św, r nd.f. rdj.n.j tm sp2}}$.

Mein ist das Große, mein ist das große Auge. Ich habe gespuckt auf die Schläfe von Su, daß sie heil („angenehm“) ist. Ich habe (den Schaden) aufhören lassen - 2x.

CT 139: $\overline{\text{jbj.t nt n.t! jw hb.n.NN pn m tr.w, pśg.n.NN pn n jśw r ndm.f. rdj.n.f n.NN pn tm sp2}}$.

Ibi(?)⁹⁰² der Neith! Dieser NN hat gefeiert zu den rechten Zeiten, dieser NN hat gespuckt auf Isu, daß er heil ist. Dieser NN hat aufhören lassen - 2x.

Die seltsame Gottheit Isu ($\overline{\text{nbw}}$) in 139 darf man sicherlich als Mißverständnis für die Stadt Su auffassen - der Schreiber erwartete nach der „Schläfe“ eine Person. Das Spucken hat hier (wie auch sonst oft) therapeutische Wirkung. Die Anweisung *sp2* - „zweimal (sprechen)“ zeigt, daß dies ursprünglich ein Heilzauber war. Dennoch bleibt der Sinn rätselhaft, solange man nicht die verwandten Pyramidentextsprüche 324 u. 684 berücksichtigt. Dort ist es ganz klar das von Seth verletzte Horusauge, und zwar als abnehmendes Mondauge, das der Verstorbene durch sei-nen Speichel heilt und das erweitert als „Schläfe“ bezeichnet wird. Er „läßt es nicht schmerzen (*mr*) und unwohl sein (*nkm*)“, dies sind wohl auch die Zustände, die er in den Sargtexten „auf-hören läßt“. Er wehrt auch die sethianischen Geister in Nilpferd- und Eselsgestalt ab.

Warum nun in den CT Su an die Stelle des Horus tritt, bleibt unklar (in den Pyr. kommt Su sonst nicht vor). Sicher ist hier nicht „(der von) Su“ gemeint (und den Hoden des Seth wird ausgleichende Gerechtigkeit zuteil). Eher ist Su der Ort der Handlung (die Präposition *n* wäre dann verderbt). Vgl. auch H. Kees, Zu den ägyptischen Mondsagen, in: ZÄS 60, S. 7.

4. CT Spruch 289:

$\overline{\text{hpr m jmj s? n jwnw}}$

$\overline{\text{pr.n NN pn m św, śdr.n.f m ww. jnm.f pn? j hft śś? m jmnt.t. jnk jmj-s? n jwnw}}$.

Zu einem Bürger von Heliopolis werden:

Dieser NN kam heraus aus Su, er ließ sich nieder auf dem Ackerland. Seine Haut⁹⁰³ ist vorschriftsmäßig umgewendet nach Westen. Ich bin ein Bürger von Heliopolis.

⁹⁰⁰ A. Labrousse et al, Le temple haut du complexe funéraire du roi Ounas, in: BE73, S.95-97, Fig. 73-75, Doc. 47-49.

⁹⁰¹ G. Jéquier, Pepi II Bd. 2: Le temple, in: Fouilles à Saqqarah 1938, T. 47.

⁹⁰² Wort sonst nicht belegt (es sei denn man nimmt eine exotische Schreibung für $\overline{\text{jb?wt}}$ - „Tänzerinnen“ an).

Hannig S. 41 $\overline{\text{jby.t}}$ - „*Dienerinnen (der Neith)“ bezieht sich auf unsere Stelle.

⁹⁰³ Der Sinn bleibt rätselhaft, aber die Schreibung ist eindeutig.

5. *sm³-t³.wj*-Szenen auf den Thronseiten der Königsstatuen von Lischt⁹⁰⁴:

	Horus	Seth
Abb. 34 r	<i>ḏḏ mdw dj.n.j n.k jwꜥ.t nś.w. bḥd.t nb p.t.</i> W. s: Ich gab dir das Erbe der Throne. Der von Edfu, Herr des Himmels	<i>ḏḏ mdw dj.n.j n.k ś.t nb. nwb nb św.</i> W. s: Ich gab dir alle Thronsitze. Der von Ombos, Herr von Su.
Abb. 36 l	<i>dj.f ḥnḥ nb. bḥd.t nb p.t, ḥntj jtr.t mhj.</i> Er gebe alles Leben. Der von Edfu, Herr des Himmels, Erster der u. äg. Kapelle	<i>dj.f ḥnḥ nb. nb św, ḥntj jtr.t śmꜥ.</i> Er gebe alles Leben. Herr von Su, Erster der o. äg. Kapelle
Abb. 37 r	<i>dj.f ḥnḥ nb. ʒwj jb, bḥd.t nb p.t.</i> Er gebe alles Leben. Herzensfroher, Der von Edfu, Herr des Himmels.	<i>dj.f ḥnḥ nb. ḏḏ wsr, nb św.,</i> Er gebe alles Leben. An Kraft Dauernder, Herr von Su.

6. Karnak⁹⁰⁵:

Dies ist die S. 146 zitierte Szene, wo sich Horus *ḥntj ḥn* und Seth *ḥntj św* gegenüberstehen.

7. Karnak⁹⁰⁶:

Vier Götter verleihen dem König ihre Gaben: Mut u. Uto links, Seth u. Nechbet rechts. Bei Seth:
ḏḏ-mdw dj.n.j n.k ■■■ t³.w nḥt.k ḥt ḥ³s.wt nb, ḥntj ḏ.t. nwbj wr ḥk³.w, ḥntj św, nb t³ śmꜥ.
Worte sprechen: ich habe dir gegeben die [Macht?] über die Länder, daß du jedes Fremdland verteidigst. Der Ombit, groß an Zauber, der Erste von Su, Herr von Oberägypten.
(Seth als Herr von Asien)

8. Medinet Habu⁹⁰⁷:

Ramses III. räuchert und libiert vor Seth und Nephtys:

ḏḏ mdw jn stś nb św dj.n.j n.k k[n.t nb], dj.n.j n.k nḥt nb.

Worte sprechen durch Seth, den Herrn von Su: „Ich habe dir alle Kraft gegeben, ich habe dir alle Stärke gegeben“.⁹⁰⁸

9. Medinet Habu, nördl. Außenwand⁹⁰⁹:

stś nb św. nb.t-ḥw.t ■■■

Seth, Herr von Su. Nephtys ...

10. Pap. Wilbour⁹¹⁰ (Gardiner):

Text A: 16, 39 - §29: Landzuweisung bei Su, Seth wird nicht erwähnt.

Text B: 13, 10 - §9: Königsland bei Su, Seth wird nicht erwähnt.

23, 25ff - § 40: Königsland auf dem Gebiet des Sethtempels, östl. von Su.

⁹⁰⁴ 10 Sitzstatuen Sesostris I. in Cachette. J. E. Gautier & G. Jéquier, Fouilles de Licht, in: MIFAO 6, S. 36, 37, Abb. 34, 36, 37.

⁹⁰⁵ Die „Küche“, einer der kleinen Räume im Südosten (Thutmosis III.). LD III 33g.

⁹⁰⁶ Einer der Räume am Ostende (Thutmosis III.). LD III 35a.

⁹⁰⁷ Nelson, Medinet Habu VII, T. 582. Die Szene ist Teil einer langen Reihe von Opferszenen vor verschiedenen Göttern (nicht die Neunheit). Ob dies die Quelle von Brugsch, Dict. géogr, S. 752 „Médinet-Abou“ ist?

⁹⁰⁸ Gardiner (S. 53) nennt eine weitere Liste in Medinet Habu (seine „Medinet Habu list“), zitiert nach Daressy in Rec. trav. XVII, S. 118ff. Diese Liste zeigt jeweils einen einzelnen Gott (selten ein Paar) als „Herrn“ oder „Herrin“ einer Stadt (und den König beim Kultvollzug). Die Orte sind geographisch geordnet. Gardiner beklagt den fragmentarischen Zustand der Liste, doch obwohl sie große Lücken aufweist, ist noch sehr viel mehr erhalten, als Daressy wiedergibt. Eine neue Bearbeitung würde sicherlich wertvolles Material zu Geographie und Kulttopographie erschließen. Die Liste ist an der Innenseite der Brüstung der Dachterasse angebracht und entspricht Tafeln 538-570 in Nelson, Medinet Habu VII. Sie unterscheidet sich in Anbringung und Aufbau von der oben zitierten Liste (die sich an der Außenwand des Tempels befindet). Die Liste enthält keine erhaltene Szene mit Seth, doch die Reste der Inschrift in Nelson T. 540: ■■■ *knt nb, dj.n.j n.k nḥt nb* lassen auf Seth schließen (vgl. oben) und die Position am „nördlichen“ Ende der Liste (nach der Reihenfolge der Orte) spricht vielleicht sogar für Su.

⁹⁰⁹ LD Abt. 3, Bd. 4, T. 214 e.

⁹¹⁰ Katasterakte, ramessidisch. Text A ist in geographischer Reihenfolge geordnet. Text B umfaßt ein bestimmtes Gebiet in Mittelägypten (nördl. bis einschließlich Fayum).

11. Onomastikon des Amenemope⁹¹¹:

Su (zwischen Fayum-Stadt und *pr-jmn-r^c, nb nš.t tš.wj m pḥw*, ohne weitere Zusätze).

12. Stiftungstext Scheschonk I⁹¹²:

Der König zählt die Rinder auf, die er den einzelnen Tempeln und Institutionen zuteilt.

10 Rinder bekommt der Priester des „Roten“⁹¹³, des Herrn von Su.

Drei Rinder gehen an das „Lager(?)“ (*tš wḥj*) von Su.

Alle Orte liegen, soweit bekannt, im 20. oberägyptischen Gau.

13. Im *Buch vom Sieg über Seth*⁹¹⁴:

Alle „Orte des Seth“ trauern nach seinem Sturz. Sie werden von Norden nach Süden aufgezählt:

Su (𓆎𓆏𓆑), im/beim Fayum (?),

die Oase Bahrija,

wnš (eine Stadt im 19. o. ä. Gau⁹¹⁵),

Cynopolis (Nordgrenze 18. Gau),

Oxyrhynchos (Südgrenze 19. Gau),

ωšd.t (10. Gau), Ort unbek., als Sethstadt belegt⁹¹⁶,

die Oase Charga,

und schließlich Ombos im tiefen Süden (1. Gau).

14. Edfu, große Treppe auf der Westseite⁹¹⁷.

Die Priester steigen in Prozession die Treppe hinauf, der zwölfte heißt 𓆎𓆏𓆑, *nwb*⁹¹⁸ -

„Ombit“, er vertritt also eigentlich Seth, der aber hier in Anubis umgedeutet wurde. Letzterer ist auf der Standarte zu sehen mit der Beischrift: *šḥm jnpw* - „Macht des Anubis“. Der Priester sagt:

ḏd mdw škd.j r š.t.k, sšw sšw-n-šn, šrf(.j?) ḥr sp.k n šw

Worte sprechen: Ich schreite zu deinem Thron, Hüter der Nebengötter, der ruht auf seiner Treppe⁹¹⁹ von Su (oder: ich ermüde auf deiner Treppe von Su?).

15. Dendera?

G. Daressy, *L'Égypte céleste*, in: BIFAO 12, S. 23, stellt im Rahmen der Sternbilderlisten von Dendera (Decke des Pronaos) eine Theorie vor, in der er 𓆎𓆏𓆑 als Stadt des Steinbocks 𓆎 interpretiert und *ššw* liest - aus 𓆎 - *ššw* und 𓆎 - *šš*. Es wird nicht ganz klar, ob diese Theorie auf eine Quelle in Dendera zurückgeht.

16. Pap. Harris I 61b, 15:

Die Stiftungen des Königs werden aufgezählt⁹²⁰.

rmṯ.w rdj.n.f r pr stš nb šw • 35.

Die Leute, die er gegeben hat für das Haus des Seth, des Herrn von Su: 35 Köpfe⁹²¹.

17. Pap. Salt 825 V 1-2:

Eine Version der Mythe von Horus und Seth.

tš n ωšbw, tš n nbw.t, tš n šw, tš n ḏsds, tš n knm.t, ḥš snf n stš m nn. pr.w dmj(.w).f n.f.

Das Land des 19. o. äg. Gaus, das Land von Ombos, das Land von Su, das Land von Bahrija, das Land v. Charga, das Blut des Seth fiel auf diese. Seine Stadt(e) entstanden⁹²² aus ihm (dem Blut).

Eine Stadt *sw* (nicht *šw*) nennt Kees in: ZÄS 83, S. 127.

⁹¹¹ Pap. Onom. Golenischeff V 7; A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, Text II, S. 117. Die Orte sind von Süden nach Norden entlang des Flußlaufs angeordnet (Gardiner, a. a. O., S. 40).

⁹¹² Auf einem in Herakleopolis gefundenen Stein. Ahmed-Bey Kamal, *Un monument nouveau de Sheshonq I^{er}*, in *Rec Trav.* 31, 34-36 u. 35, 133

⁹¹³ *ṯmš* - „blutrot, dunkelrot, böse, schlecht“ (WB V 369-70) paßt gut zu Seth, der auch sonst der „Rote“ ist (meist *dšr*).

⁹¹⁴ Urk. VI, S. 14f.

⁹¹⁵ P. Montet, *Géographie de l'Égypte ancienne II*, 1961, S. 182.

⁹¹⁶ Montet, a. a. O., S. 117.

⁹¹⁷ Rochemonteix & Chassinat, *Edfou I*, in: MMAF 10 (*nicht* bei Cauville), S. 539, Nr. 12 (= Dümichen Tempelinschr. I T. 47, 12b).

⁹¹⁸ Die drei Fleischstücke wohl irrtümlich für die sonst häufig geschriebenen Goldkörner.

⁹¹⁹ *sp* - „Treppe“, so auch Edfou I (a. a. O.), S. 537.

⁹²⁰ Su ist einer der „kleinen Tempel“. Von diesen sind noch zwei weitere Kultorte des Seth: Ombos (Nr. 7), *spt-mrw* (Nr. 12 = der 19. o. äg. Gau oder dessen Hauptort [Montet, a. a. O. II, S. 180f]). Die „kleinen Tempel“ sind von Süden nach Norden geordnet.

⁹²¹ • ist im Papyrus Abkürzung für *tp.w* (in 1. Zeile ausgeschrieben).

⁹²² WB I 522, G-H.

Anhang 3 - Der Ptahhymnus auf Pap. Berlin 3048

In diesem Hymnus hat Ptah ganz deutlich synkretistisch Züge des Amun-Re übernommen. Der Text enthält nur wenig spezifisch Memphitisches. Wenn man den Namen des Ptah (sowie einige Epitheta) durch den des Amun ersetzte, würde der Hymnus unter den häufigen zeitgenössischen Amun-(Re-) Hymnen⁹²³ nicht auffallen. Aus gutem Grund führt ihn Jan Assmann⁹²⁴ direkt nach diesen auf, unter „Hymnen der *gleichen Tradition*“. Diese synkretistische Verschmelzung des Ptah mit Amun-Re hat ihren Grund natürlich in der ramessidischen Reichstriade (vgl. S. 231f). Dies im einzelnen darzulegen, würde hier den Rahmen sprengen, denn der Hymnus ist sehr lang. Der folgende Überblick wird aber doch immerhin aufzeigen, wie die hier vorgestellte These zustande kommt:

- Vers 1 - 2⁹²⁵: Ptah und die Urgötter. Diese Stelle paßt gleichermaßen zu Ptah wie zu Amun und wurde wohl gerade aus diesem Grund bewußt für diesen synkretistischen Hymnus ausgewählt. Auch Amun gehört ja zur „hermopolitanischen“ Theologie und ist ebenso wie Ptah ein Vorfahr der Achtheit.
- Vers 3 - 4: Der Gott wird hier als Eroberer geschildert - für Ptah wäre dies sehr ungewöhnlich, für Amun-Re hingegen ist es normal.
- Vers 8 - 9: „Schöngesichtiger“ ist ein gängiges Epitheton des Ptah, von denen der Text freilich einige aufweist. Sie vertreten praktisch den Eigennamen des Gottes. „Herr der *šw.tj*“ ist dagegen Amun.
- Vers 10 - 26: Dieser lange Abschnitt beschreibt ganz klar den Sonnenlauf⁹²⁶. Er ist als Ganzes an anderer Stelle als Teil eines Sonnenhymnus belegt⁹²⁷. Gerade die Stelle, wo der Gott die Erde „nach dem Plan seines Herzens“ formt (Vers 22), die man so gerne mit dem DMT vergleichen möchte, ist ein Teil eben dieser Sonnen-Verse (und freilich ist die Schöpfung durch Plan und Wort dem Sonnengott auch sonst nicht fremd⁹²⁸).
- Vers 27 - 56: Morgenlied. Der Gott wird hier als Welterhalter geschildert: er läßt die Pflanzen wachsen, das Wasser fließen, er erleuchtet die Erde. Auch hat er die Götter hervorgebracht. Dies läßt sich so von allen Göttern der Reichstriade⁹²⁹ sagen. Angesprochen ist hier Ptah, doch würde dieses Lied ebenso gut auf Amun passen. Ähnliche Epitheta findet man recht häufig in Amunhymnen. Gemeint ist hier der Weltgott.
- Vers 57 - 58: Der Titel „Gott mit ausgezeichneter Erscheinungsform“ (*tnj jrw*) ist für Ptah m. W. sonst nicht belegt. Oder muß man lesen „ausgezeichnet an Erscheinungsformen“? Das Wort ist auf dem Pap. mit Pluralstrichen geschrieben. Dies würde auf Ptah passen, der in der Namensliste Kol. 13-16 in der Erscheinungsform aller Götter auftritt. Damit zeigt er allerdings auch gerade seinen Weltgott-Aspekt, den er mit Amun und Re teilt. Allerdings ist *tnj jrw* ein geläufiges Epitheton - meist für den Besitzer des Grabes, Totenbuchs etc. sowie den König. Unter den Göttern trägt *Re* diesen Titel am häufigsten.

⁹²³ P. Berlin 3049 (ÄHG 127), Hibis Davies 31-33 = P. Berlin 3056 (ÄHG 128-130), P. Leiden I 350 (ÄHG 132), etc.

⁹²⁴ ÄHG 143.

⁹²⁵ Verszählung nach Assmann.

⁹²⁶ So auch Assmann, ÄHG, Anm. zu 143.

⁹²⁷ Quibell, Excavations at Saqqara IV, T. 73. 3.

⁹²⁸ Vgl. Assmann, „Schöpfung“ in LÄ V, Kol. 684, 2. Absatz.

⁹²⁹ Vers 43 scheint sogar Osiris mit einzubeziehen („die Flut entstand aus dem Ausfluß seines Leibes“), der ja neben den Mitgliedern der Triade ebenfalls eine wichtige Person des Weltgottes ist.

- Vers 59 - 73: Die Selbstschöpfung auf dem Urhügel gehört zu *Atum* (auch Amun-Re) - die ganze Passage läßt zunächst an Atum denken. Der Gott entsteht *auf* dem Urhügel im Nun. Wenn *Ptah* als Urschöpfer auftritt, dann zwei Generationen früher: als Vater bzw. Schöpfer des Nun schafft er erst die Voraussetzungen für den Urhügel-Mythos.
Tatenen, der in Vers 72 genannt wird, tritt hier *nicht* als personifizierter Urhügel auf. Es wird ausdrücklich gesagt, daß er *auf* dem Land in „seiner Trägheit“ (*nrw*, d. h. im Nun) steht. An derselben Stelle könnte ebenso gut „Atum“ stehen.
- Vers 74 - 89: Der Sonnengott als Sohn und Geschöpf des angeredeten Gottes. Dies paßt im Sinne der „hermopolitanischen“ Theologie zu Ptah.
- Vers 90 - 106: Der angeredete Gott als Weltgott trägt den gesamten Kosmos und füllt ihn aus. Dies findet sich sonst so nicht von Ptah, viel eher von Amun, doch hier ist es ganz klar der ramessidische Weltgott, dessen drei Personen die Reichstriade bilden.
- Vers 107 - 109: Der Gott hat die politisch-soziale Lebenswelt eingerichtet. Dies erinnert stark an Ptahs Weltordnung im DMT. Ähnliche Passagen findet man auch bei Amun-Re, und die Stelle würde auch in einer Hymne an diesen Gott nicht unbedingt störend auffallen, doch in dieser Form ist sie wohl tatsächlich spezifisch für Ptah. Die ganze Passage V. 100 - 115 hat enge inhaltliche Parallelen in Texten für Amun, so z. B. in Hibis, Davies T. 32 (= ÄHG 129, Vers 70 – 82):
- | | Hibis: | | Pap. 3048: |
|-------|---------|---|-----------------|
| Vers: | 70 - 71 | = | 100 - 103 |
| | 72 | = | 105 - 106 |
| | 73 - 74 | = | 114 - 115 |
| | 75 - 78 | | keine Parallele |
| | 79 - 80 | = | 113 - 114 |
| | 81 - 82 | = | 107 - 108 |
- Vers 110 - 115: Der Gott sorgt für die landwirtschaftliche Fruchtbarkeit. Dies findet man auch bei Amun-Re⁹³⁰. Nur die Zeile „Das Lebensholz wächst *auf dir*“ (113) ist hier wohl in bewußtem Bezug auf Tatenen als Erdgott formuliert.
- Vers 116 - 125: Der angeredete Gott als *Gestirngott* mit Sonnen- und Mondauge, Herr der Sterne etc. Diese Motive gehören sicher zu Amun-Re, für Ptah passen sie sehr schlecht. Teilweise gibt es direkte Parallelen in Amun-Re-Hymnen⁹³¹.
- Vers 126 - 145: Sonnenfahrt in Himmel und Unterwelt. Die Sonne tritt hier als Gott und nicht als Gestirn auf, in götterweltlichen Konstellationen. Die „Großen“ und die Neunheit jubeln, die Barken sind beschrieben, den Unterweltlichen wird das Licht gebracht etc. Diese Passage ist eindeutig solar.
- Vers 146 - 149: Überleitung zur folgenden Litanei als wörtl. Rede des Gefolges.
- Vers 150 - 186: Litanei mit „Namensformel“: „Heil, laßt uns ihm lobsingend, der [Taten tut], in seinem Namen NN!“
Hier werden Epitheta der drei Mitglieder der Reichstriade im Wechsel benutzt.
- Vers 187 - 193: Der Gott wird als Re und Chepri angesprochen und vollzieht deren Werk (Aufwecken der Lichtlandbewohner etc.).
- Vers 194 - 220: Litanei mit „Namensformel“: „Kommt, laßt uns ihn feiern, laßt uns sein erlauchtes Bild preisen, in allen seinen Namen: NN!“
In dieser Reihenfolge: Fünf Anrufungen an Re (Sonnenlauf-Lebensalter), zwei an Amun (Verborgenheit), zwei an Ptah („Herr der Jahre“⁹³², Leitung durch Gesetze).

⁹³⁰ Recht ähnlich etwa im Amunhymnus Hibis, Davies T. 31, in der 7. waagerechten Zeile (=ÄHG 128, Vers 23 - 27).

⁹³¹ Vgl. ÄHG, Anm. 143 zu Versen 121f, 123f (S. 590 der 1. Auflage).

⁹³² Vgl. S. 22.

Vers 221 - 233: Der Gott zieht frei durch Himmel, Erde, Unterwelt, Nun, an beiden Himmeln, die Mehenschlange schützt ihn, alle Wesen auf seinem Weg grüßen ihn, besonders seine Barkenmannschaft. Hier wird eindeutig der Sonnengott angesprochen.

Vers 234 - 250: Dieser Abschnitt zeigt sich sprachlich als direkte Fortsetzung des vorigen: nach der Mannschaft jubelt dem Gott nun sein „Sohn“ zu. Dieser Sohn stellt sich selbst als Sonnengott dar und dankt seinem Vater, daß er ihm die Welt und die Sonnenbahn eingerichtet hat, vor allem aber, daß er ihn hoch an den Himmel erhoben und weit von seinen Feinden entfernt hat. Er spielt offensichtlich auf den Mythos von der Himmelskuh an. Dies ist ungewöhnlich: Der Sonnengott wird ja nicht von seinem „Vater“ an den Himmel gehoben (sei dies nun Ptah, Nun oder ein Anderer), sondern von seinen *Nachkommen*, die dabei genau definierte Rollen spielen. Andererseits paßt die Wendung „der mich erschuf im Nun (oder als Nun)“ keinesfalls auf die Neunheit, sondern auf die hermopolitischen Urgötter einschließlich Ptah und Amun.

Man gewinnt den Eindruck, daß hier Versatzstücke aus verschiedenen Traditionen zusammengefügt wurden. Dies bestätigt sich durch eine Parallele in Vers 150ff:

150-154	233-239
<i>jhjj, dj.n n.f ḥkn.ω</i>	<i>ḥ jt.j, prn.j jm.f</i>
	<i>nb tm.ω, kmʒ.ωj [m] nnw</i>
<i>ntr ḥ p.t</i>	<i>ḥ n.j p.t</i>
	<i>šts n.j tʒ</i>
<i>śkdd jtn.f</i>	<i>śkdd.ωj</i>
<i>m ḥ.t n nw.t</i>	<i>m ḥ.t nw.t</i>
<i>śšm św</i>	<i>śšm.ωj</i>
<i>m ḥ.t n nw.t</i>	<i>ḥr ωʒ.ωt štʒ.ωt</i>
<i>m rn.f n rʿ</i>	

Heil, wir geben ihm Preis.

Mächtig ist mein Vater, aus dem ich herauskam
der Herr Aller, der mich erschuf [im/als] Nun.

Der Gott, der den Himmel erhebt,
der
seine Sonnenscheibe fahren läßt
auf dem Leib der Nut,
der sie wandeln läßt
auf dem Leib der Nut
in seinem Namen „Re“.

Der für mich den Himmel erhebt,
der für mich die Erde errichtet,
der mich fahren läßt
auf dem Leib der Nut,
der mich wandeln läßt
auf geschützten Wegen.

Dies ist die engste Parallele, die es (meines Wissens) für diese Stelle gibt, obwohl ähnliche Kombinationen freilich öfter vorkommen. Es liegt auf der Hand, daß der Redaktor von 3048 hier eine Quelle, die ihm vorlag, zweimal in verschiedener Weise in die Komposition einfließen ließ. Der handelnde Gott in 150ff (der dem angesprochenen „Vater“ in 234ff entspricht) wird ausdrücklich *Re* genannt. Er läßt nicht seinen „Sohn“ über den Himmel fahren, sondern *seine Sonnenscheibe (jtn.f)*. Dies dürfte die ursprünglichere Version sein, denn es ist wohl möglich, daß der Redaktor einen gegebenen Sonnentext auf Ptah ummünzte, dem ja der Hymnus gewidmet war - dagegen scheint es kaum denkbar, daß er eine schon vorhandene Ptah-Strophe, die ihm doch gelegen kommen mußte, auf Re umschrieb.

Es entsteht auf den ersten Blick ein gewisser Widerspruch - der Gott wird erst *als* Sonnengott gepriesen, dann *vom* Sonnengott als dessen Vater - doch gerade hierin will der Autor die Vielfalt des ramessidischen Weltgottes zeigen, der alle divergierenden Aspekte in sich vereint.

Vers 251 - 268: Dieser Teil bezieht sich ziemlich eindeutig auf Ptah (und wird auch tatsächlich mit „Sei begrüßt, Ptah“ eingeleitet). Vielleicht wurde er deshalb an die exponierte Endposition gesetzt. Der Gott wird angesprochen als Vater der acht Urgötter (vgl. S. 230), als Geburts- und Schicksalsgott (vgl. S. 230), als Herr der „Waage beider Länder!“

Vers 269 - 287: Es ist nicht ganz klar, ob und wie dieser Teil von dem vorhergehenden zu trennen ist. Er beschreibt allgemeine Machterweise, die für keinen bestimmten Gott spezifisch sind.

Vers 288 - 296: Schlußgebet für König Ramses IX.

Die folgende Tabelle zeigt, wieviele Verse nach der obigen (durchaus provisorischen) Analyse jeweils eindeutig auf Ptah und welche auf Amun-Re (auch Atum) bezogen sind, welche zu verschiedenen Göttern („unentscheidbar“) passen, und schließlich solche, die den Ptah-haften bzw. seinen solaren Charakter stärker betonen, aber nicht ausschließlich auf einen bestimmten Gott festgelegt sind. *Gemeint* ist dabei in jedem Fall der ramessidische Weltgott in seiner Person des Ptah.

Ptah	eher Ptah	unentscheidbar	eher Amun-Re	Amun-Re	
8 74-89	1-2		27-56	3-4	
		107-109	57-58 90-106	9 10-26 59-73	
		146-149	110-115	116-125 126-145	
159-162 167-170	183-186	155-158 163-166 171-174 (Osiris?) 175-178		150-154 179-182	Litanei
				187-193	
215-220				194-214	Lit.
251-269		270-284 285-296	234-250	221-233	
	insgesamt 59		36	115	

Es zeigt sich, daß die tatsächlich auf Ptah bezogenen Verse nur ein knappes Fünftel des Textes (genau: 19,93%) ausmachen, selbst wenn man die „unsicheren“ Fälle miteinrechnet. Die Verse mit solarem Bezug sind dagegen beinahe doppelt so häufig: 38,85%, und zwar nur die wirklich eindeutigen Stellen. Nimmt man noch, wie für Ptah, die weniger sicheren Verse hinzu, so kommt Amun-Re auf *mehr als die Hälfte* des gesamten Textes⁹³³.

Dies ist vom Autor bzw. Redaktor sicher beabsichtigt. Er wollte hier keineswegs das Profil des Ptah schmälern, sondern vielmehr erweitern. Durch die ins Auge springenden solaren Attribute, die Ptah hier beigelegt werden, und die eigentlich in keiner Weise zu seinem gängigen Wesen passen, zeigt er eindrücklich die Omnipräsenz, ja Omniidentität des Weltgottes.

⁹³³ Natürlich vereinfache ich hier, indem ich Re, Amun und Amun-Re nicht unterscheidet. Dennoch ist der Befund in einem Hymnus, der sich ausdrücklich an Ptah richtet, bemerkenswert.