

Sprüche gegen Seth

Bemerkungen zu drei späten Tempelritualen



**Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde
vorgelegt der Philosophischen Fakultät
der Universität Heidelberg**

**von
Norman Fiedler**

Heidelberg 2011

**Erstgutachter: Prof. Dr. Joachim F. Quack
Zweitgutachter: Prof. Dr. Jan Assmann**

Inhalt

VORWORT	5
I. EINLEITUNG	7
I.1 ZIELSETZUNG.....	7
I.2 DAS SETH-BUCH.....	12
I.3 ZUM AUFBAU DES TEXTES.....	13
II. ZU DEN TEXTEN	22
II.1 TITEL UND PRÄSKRIPT (5, 2-5, 19).....	22
II.1.1 Titel (5, 2-5, 4).....	22
II.1.2 Präskript und Ritualanweisung (5, 6-5, 19).....	34
II.2 ERSTE LITURGIE (7, 3- 37, 3).....	50
II.2.1 Erstes Kapitel: Rechtsstreit in Heliopolis (7,3-13,8).....	50
II.2.2 Zweites Kapitel: Rückkehr des Seth (17, 10-27, 15).....	128
II.3 ZWEITE LITURGIE (37, 3-59, 17).....	192
II.3.1 Ritualanweisung (37, 3-59, 17).....	192
II.3.2 Das Binden (37, 13-39, 22).....	193
II.3.3 Das Bespucken (41, 2-43, 7).....	199
II.3.4 Das Zertreten (43, 9-43, 21).....	204
II.3.5 Das Erstechen mit dem Speer (45, 2-47, 15).....	207
II.3.6 Das Zerschneiden (47, 17-49, 17).....	212
II.3.7 Das Verbrennen (49, 19-51, 21).....	216
II.3.8 Das Bespucken im Feuer (53, 2-59, 17).....	220
III. DATIERUNG: DAS SETH-BUCH ALS HISTORISCHES DOKUMENT	234
III.1. VORÜBERLEGUNGEN.....	234
III.2 ZUR DATIERUNG DER HANDSCHRIFTEN	235
III.3 ÜBERLEGUNGEN ZUR ÜBERLIEFERUNG DER HANDSCHRIFTEN	237
III.4 PHÄNOMENOLOGISCHE KRITERIEN	239
III.4.1 Die Vernichtung des Seth in Tempelritualen vor der Spätzeit.....	240
III.4.2 Die Kulttopographie als Datierungskriterium.....	248
III.4.3 Zum Gebrauch des Lexems <i>gs-pr</i>	250
III.4.4 Der Gottesname des Seth.....	261
III.4.5 Die Verbannung des Seth in das Ausland.....	267
III.5 DATIERUNGSKRITERIEN ANHAND SPRACHLICHER ANALYSE.....	271
III.5.1 Personalpronomina	275
III.5.2 Demonstrativpronomina und Artikel	279
III.5.3 Relativpronomina	282
III.5.4 Präpositionen und Konjunktionen.....	283
III.5.5 Partikeln und Interjektionen.....	285
III.5.6 Das Verbalsystem	286
III.5.7 Die Nominalsätze.....	314
III.5.8 Fragesätze	321
III.5.9 Exozentrische Komposita (<i>nfr-hr</i>)	322
III.5.10 Negationen.....	322
III.5.11 Gebrauch und Nicht-Gebrauch des Morphems <i>iw</i>	324
III.6 AUSWERTUNG	326
III.6.1 Allgemeine Kriterien.....	326
III.6.2 Die sprachliche Analyse nach Textabschnitten	331
III.6.3 Zusammenfassung.....	336
IV. „LES RÉVÉLATIONS DES MYSTÈRES DES QUATRES BOULES”	338
IV.1 DIE TEXTTRÄGER.....	338
IV.1.1 Übersicht.....	338
IV.1.2 Zur Datierung der Handschriften.....	339
IV.1.3 Die Geschichte des Rituals	344
IV.2 DER TEXT DES RITUALS	349
IV.2.1 Titel.....	349
IV.2.2 1. Kapitel.....	350
IV.2.3 2. Kapitel.....	358

IV.2.4 3. Kapitel.....	364
IV.2.5 4. Kapitel.....	368
IV.2.6 Lobpreis.....	374
IV.3 ZUM INHALT DES RITUALS.....	394
IV.3.1 Zu Aufbau und Stilistik.....	394
IV.3.2 Zu den rituellen Maßnahmen gegen Seth.....	396
V. DIE MAGISCHE STELE HANNOVER NR. 1935.200.445	408
V.1 BESCHREIBUNG.....	408
V.2 UMSCHRIFT UND ÜBERSETZUNG	410
V.2.1 Lunette.....	410
V.2.2 Beischrift (über der Richtstätte).....	412
V.2.3 Stelentext.....	413
V.3 ZUM INHALT DER STELE.....	419
V.3.1 Allgemeine Überlegungen.....	419
V.3.2 Das Ritual im Detail.....	423
V.3.3 Die Gegenmaßnahmen auf mythischer und ritueller Ebene.....	429
VI. SCHLUSSBETRACHTUNGEN	433
VI.1 SACHSTAND	433
VI.3 DAS VERSTÄRKTE AUFKOMMEN DER OSIRIS-VEREHRUNG	440
VI.4 SYNTHESE.....	441
VII. BIBLIOGRAPHIE.....	443
VII.1 BILDNACHWEIS.....	443
VII.2 LITERATUR	443

Vorwort

Die vorliegenden Ausführungen wurden im Sommersemester 2008 der Philosophischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg als Dissertation vorgelegt.

Das ursprünglich angestrebte Vorhaben, die Veränderungen in Ansehen und Stand des Gottes Seth innerhalb der ägyptischen Religionsgeschichte zu betrachten, erwies sich schnell als zu umfangreich, um es innerhalb einer einzigen Studie angemessen untersuchen zu können. Glücklicherweise schärfte Jan Assmann meinen Blick für die letzte Phase besagter Entwicklung und lenkte mein Augenmerk auf einen in der Forschung bislang recht vernachlässigten Text, der als *Urk. VI* lediglich in der Abschrift Schotts zugänglich gemacht wurde. Dafür und für seine Bereitschaft, mich als Zweitgutachter zu betreuen, danke ich Herrn Assmann sehr.

Mit Herrn Joachim Friedrich Quack, habe ich darüber hinaus einen unermüdlichen Erstgutachter gefunden, der mir mit wertvollen Anregungen und konstruktiver Kritik stets zur Seite stand. Auch ihm gebührt für seine Bereitschaft mein aufrichtiger Dank.

Während meiner Phase als Doktorand im Ägyptologischen Institut der Universität Heidelberg wurde mir der Vorzug zuteil, in der von der Athenaeum-Stiftung geförderten *Ägyptologischen Forschungsstätte für Kulturwissenschaft (ÄFKW)* als Studentische Hilfskraft tätig sein zu können. Nicht allein in finanzieller Hinsicht, sondern vielmehr die dort getätigte intensive wissenschaftlichen Arbeit im weiten aber umso ergiebigeren Feld der altägyptischen Rituale, die zu mancherlei Anstoß führte, verdanke ich auf dem Weg zu meinem Abschluss viel. Namentlich sind hierbei vor allem die Herren Hubert Roeder und Frank Roepke zu nennen, die eine stete Quelle an Wissen für mich waren.

Dafür, dass ich meiner Arbeit nie überdrüssig wurde, sorgte Frau HEIKE HEYE, mit der ich intensive Einblicke in die spannende und kuriose Welt der Verwaltung eines ägyptologischen Studienganges gewinnen konnte. Der Erheiterung war hierbei freilich kein Ende. Auch dafür mein herzlichster Dank.

Gleiches gilt auch für eine ganze Reihe an Mitarbeitern und Doktoranden im Ägyptologischen Institut, die sich durch eine immerwährende Diskussionsbereitschaft auszeichneten. Zu nennen sind hier stellvertretend Andrea Kucharek, Melanie Jost und Markus Römmele.

Ganz besonders für die aufopfernde Mithilfe bei der Korrektur und Abfassung dieser Studie bin ich Ines Faulhaber verbunden, deren moralischer Aufbauarbeit es geschuldet ist, dass ich

überhaupt etwas zu Papier gebracht habe, um endlich meiner Familie vermelden zu können:
Λ☞☞☞! Dafür, dass meine Eltern mit mir den ganzen (langen) Weg bis zum Schluss mit-
gegangen sind und alle nur erdenkliche Hilfe haben zuteil werden lassen, ist ihnen die folgen-
den Arbeit gewidmet, auch wenn sie dieser Leistung nicht annähernd gerecht wird.

Verf., Mannheim im März 2012.

I. Einleitung

I.1 Zielsetzung

Es liegt wohl in der Natur der Sache, dass das Gute zwar stets gewinnen muss, von dem Schurken aber eine ganz besondere Faszination ausgeht. Und so haben es auch die Ägyptologen nicht versäumt, sich mit ihrem Bösewicht eingehend auseinanderzusetzen: dem Gott Seth. In der bislang jüngsten zusammenfassenden Studie zu dieser Figur der ägyptischen Mythologie charakterisiert HERMAN TE VELDE¹ Seth vor allem durch das Bild des *Tricksters* – jenes tölpelhaften, hemmungslosen und zum Untergang verdammt notorischen Tabubrechers, der für die Legitimation der „guten Sache“ jedoch unverzichtbar ist.² Der Autor behandelt seinen Protagonisten vor allem unter dem Gesichtspunkt seines Streites mit dem Gegenspieler Horus, dem Mord an der Herrscherfigur des Osiris und seinem Aufstieg zum Dynastiegott der Ramessiden, um sich schließlich über seine Funktion als „*divine foreigner*“ mit seiner Stigmatisierung in der Spätzeit auseinanderzusetzen. Den Höhepunkt dieser Entwicklung sieht er in einem Texttraktat versinnbildlicht, zu dem er wie folgt ausführt:

„A good impression of the attitude and sentiments towards the divine foreigner in the time when Egypt was no longer independent, is given by the texts cursing Seth. [...] For Seth has not stayed in foreign parts, but has returned to Egypt and committed all kind of infamies there [...] he is cursed, banished and punished. [...] A detailed analysis of the long text to be recited during these various actions would require a separate study.“

Angesichts des Umstandes, dass seit dem Zeitpunkt der Veröffentlichung dieser Zeilen gerade dieser letzte Wunsch des Autors, mit dem er seine Betrachtungen schließt, noch immer nicht erfüllt wurde, setzt die vorliegende Arbeit genau an dieser Stelle an.

Im Mittelpunkt der Betrachtungen soll eben jener Text stehen, den SCHOTT als sechsten Band der *Urkunden des Ägyptischen Altertums* bisher nur in Abschrift zugänglich gemacht hat.³ Da eine solche Publikationslage kein Ausgangspunkt für eine eingehende Neuedition sein kann, musste der Fokus auf Fragen des Inhalts, der Entstehungsgeschichte sowie des soziokulturel-

¹ TEVELDE, *Seth*, 81ff.; DERS., *JARCE* 7, 37ff.

² Zur Figur des Trickster vgl. HYNES – DOTY, *Trickster Figures*; RADIN, *Trickster*; zur Interpretation des Seth als dieser Kategorie zugehörig vgl. DONADONI, *MDAIK* 37, 115; einschränkend bei LOPRIENO, *Topos und Mimesis*, 73b).

³ Die Rechte für die Veröffentlichung dieses Rituals liegen bei F. Herbin (CNRS), auf dessen Edition man gespannt warten darf; da die Publikation Schotts unvollständig geblieben ist, lieferte GOYON, *BIFAO* 75, 343ff. die fehlenden Seiten nach.

len Kontexts solcher Traktate ausgeweitet werden. Um sich nicht in der Unzahl magischer Texte und Quellen, welche die Vernichtung des Seth mehr oder minder ergiebig zum Thema haben, zu verlieren, war eine klare Auswahl von Nöten.

Diese traf schließlich drei Texte: Das Ritual *n.t-^c n(.t) s:hr.t Stš*, das im Folgenden in Anlehnung an das thematisch recht ähnliche gelagerte Apophis-Buch des pBremner-Rhind, kurz *Seth-Buch* getaufte Haupttext dieser Ausführungen, das Ritual *nʾ wp.wt-šb.w n(.wt) 4.t bnn.wt n(.t) sin* des pMMA 35.9.21 und seiner zahlreichen Parallelen, sowie die wenig beachtete magische Stele Hannover 1935.200.445.

Gemeinsam haben diese drei längeren Werke nicht nur, dass es sich bei allen um Vernichtungsrituale gegen Seth handelt, sie wurden obendrein allesamt von ihrem ursprünglichen Verwendungskontext im Tempelkult für die Zwecke einer Privatperson umgewidmet. Ausschlaggebend für die hier angestellten Betrachtungen waren jedoch vielmehr inhaltliche Gründe: Größere Ergiebigkeit in der Untersuchung versprach zunächst der Umstand, dass die beschriebenen Rituale keine reine Rezitationsliteratur sind, sondern vielmehr von einem reichhaltigen Spektrum an Ritualhandlungen begleitet werden. Inhaltlich finden sich in allen Texten ähnliche Motive, die andernorts weniger verbreitet sind. Auf der Ebene des Mythos ist dies vornehmlich die Rückkehr des Seth aus der Fremde, nachdem er in einem Göttergericht des Mordes an seinem Bruder für schuldig befunden und ins Ausland verbannt wurde. Auf der Ebene der Ritualhandlung ist hauptsächlich die Abwehr seines Ansturms aus den vier Himmelsrichtungen unter Zuhilfenahme vergleichbarer Mittel der Zerstörung, wie Zerschneiden oder Verbrennen, zu nennen. Nicht zuletzt finden sich einige Übereinstimmungen in Textstruktur und Phraseologie, welche auch auf textspezifischer Ebene einen Vergleich der drei Texte zulassen. Indes hat das zweite Vernichtungsritual, das auf den Textträgern des Seth-Buchs verzeichnet wurde, das so genannte *Rituel de repousser l'agressif* (*nʾ wh^c.w sšb.w n pʾ n.t-^c n hsf ʾd.w*) bereits in SIEGFRIED SCHOTT und PASCAL VERNUS zwei kompetente Bearbeiter gefunden,⁴ sodass diese Betrachtung zwar von ihrer Arbeit profitierte, ihr aber nichts mehr hinzuzufügen vermochte.

In der Folge hat sich die vorliegende Studie das Seth-Buch zur Grundlage ihrer Betrachtungen gewählt. Die Untersuchungen zu diesem Text soll der Auftakt für die Einbindung der übrigen Quellen sein. Nachdem sowohl die Textträger des Rituals als auch der Text selbst einleitend vorgestellt werden, erfolgt die eigentliche Analyse. Dazu wurde er zunächst neu übersetzt und, sofern dies angesichts der älteren Bearbeitung durch Schott für nötig befunden wurde,

⁴ Ausführlich kommentiert bei SCHOTT, *Deutung*; für eine eingehende grammatische Analyse und Datierung des zweisprachigen Textes vgl. VERNUS, *RdE* 41, 153 ff.

philologisch kommentiert. Anschließend werden, nach Textabschnitten gegliedert, einige Bemerkungen zum Inhalt und zum Verständnis des Textes gegeben werden. Sodann wird eine Darlegung der grammatischen Merkmale des Seth-Buchs vorgenommen,

Besieht man sich die bisherigen Bewertungen der fraglichen Texte, sind zunächst vornehmlich zwei Ansätze zu erkennen, die das Ritual zum einen hinsichtlich seiner Verwertbarkeit als historische Quelle und zum anderen auf seine formale Struktur hin untersuchten. Zu Ersteren gehört JAN ASSMANN, der *Urk. VI* in seiner „Sinngeschichte“ einen längeren Abschnitt widmet, im Rahmen dessen er den Text als „Hassritual“ charakterisiert, das ein Produkt der isolationistischen Tendenzen seiner Zeit gewesen sei.⁵ Einer ähnlichen, wenngleich in seiner Zielrichtung leicht zugespitzten, Richtung folgte GÜNTER BURKARD in seiner Edition des pBerlin P. 23040 a-c, eines Textes, der die Zerstörung eines Tempels beklagt, indem er insbesondere die zur Disposition stehenden Werke als Ausdruck eines priesterlichen Widerstandes gegen die persische Fremdherrschaft im ausgehenden 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. interpretiert.⁶ Er steht damit in der Tradition BONNETS, DRIOTONS, TEVELDES und LOPRIENOS, die vergleichbare Meinungen deutlich machten,⁷ welche sicherlich mit der ersten vorsichtigen Annäherung an Seth aus der Feder EDUARD MEYERS ihren Ursprung nahm.⁸

Andere sehen den „Abstieg“ des Seth parallel mit dem Aufstieg des Osiris bereits mit der 25. Dynastie beginnen, ohne darin besondere Ursachen eines Einflusses von außen erkennen zu wollen und vermuten in den Vernichtungsritualen, wie sie aus der Persischen Epoche vorliegen, bereits den Endpunkt dieses Prozesses erreicht.⁹

⁵ ASSMANN, *Sinngeschichte*, 431ff.; wiederholt in DERS., *Tod*, 475f.

⁶ BURKARD, *Klagelied*, 81: „Auch die Untaten des Seth, wie sie in der weiter oben genannten Passage *Urk. VI*, 19, 10ff. beschrieben sind, müssen als Äußerungen des Widerstands gegen Fremde gesehen werden[...]“; ebenso VITTMANN, *Ägypten und die Fremden*, 126f.; wiederholt in anderem Kontext bei BURKARD, *SAK* 17, 133; zusammenfassend zu dieser Epoche vgl. P. SALMON, *Land of Israel*, 147ff.; weitere bei STERNBERG, *ZÄS* 127, 153ff.; dagegen QUACK, *Periodisierung* (in Vorb.).

⁷ RÄRG, 711 s.v. Seth: „Diese Erfahrung wiederholte sich in dem Einbruch der Perser. In ihm erlebte man aufs neue das verderbliche Wirken des S. [Seth] [...] Der Fremdenhaß entlädt sich gegen den Auslandsgott [...] Selbst die Götter werden von seiner Ruchlosigkeit [...] bedroht. Man kommt ihnen drum mit Ritualen zu Hilfe“; DRIOTON, *Pages*, 313: „Le dieu prononce exactement les paroles qui auraient convenu au premier jugement. Pourtant le détail nouveau du rejet de Seth en Asie est révélateur: il prouve que la pièce se jouait contre des envahisseurs asiatiques. Il se peut d'ailleurs fort bien que cette allusion implicite à un retour offensif de Seth ait d'abord suffi à la satisfaction patriotique du public[...]“; TEVELDE, *Seth*, 149f.; LOPRIENO; *Topos und Mimesis*, 29 unter Heranziehung von SEIBERT, *Charakteristik*, 11ff., der die politische Oppositionspaare wie Ägypten – Ausland als Grundkonstante von Kultur an *Urk. VI*, 17, 17-29, 12 festgemacht hat; für andere Beispiele vgl. KEES, *Kultlegende*, 346f.; GRIFFITHS, *FS Fairman*, 174; SCHNEIDER, *FS Hornung*, 226ff., 236ff.

⁸ MEYER, *Set-Typhon*, 61f., der freilich das vorliegende Ritual noch nicht kannte und das allmähliche Verschwinden des Gottes Seth und seine absichtliche Tilgung aus den Quellen ab der 23. Dynastie mit zunehmendem Machtschwund Ägyptens gegenüber ausländischen Mächten bemerkt.

⁹ SOUKIASSIAN, *GM* 44, 59ff.; insbesondere die steigende Bedeutung des Osiris in der Spätzeit nennt auch LÄ V (1984), 910 s.v. Seth (H. TEVELDE) neben Fremdenhass als ausschlaggebenden Punkt.; vgl. auch die Darstellung bei PLEYTE, *Lettre*, 33ff., der noch keine solche Verbindung herstellt.

Insbesondere solche Ansätze sind es, die im Zuge der Auswertung der vorliegenden Texte überprüft und für eine weitere Deutung herangezogen werden müssen.

Zu den Bearbeitern, die sich vornehmlich mit den formalen Aspekten der Rituale auseinandergesetzt haben, ist zunächst erneut DRIOTON zu zählen, der den ersten in *Urk. VI* publizierten Ritus, zumindest auszugsweise, als einen der zentralen Vertreter dramatischer Texte des Alten Ägypten sehen wollte.¹⁰

Einen anderen Zugang versuchte GOYON zu finden, der die in späten funerären Kontexten überlieferten Werke typologisiert hat.¹¹ Er erblicke im Seth-Buch ein für den Privatgebrauch usurpiertes Tempelritual (*Rituels usurpés*) aus dem osirianischen Themenkomplex. Durch diesen Ansatz fühlte sich wiederum BURKARD inspiriert, das System der gattungsspezifischen Einordnung weiter zu verfeinern.¹² Vor allem identifizierte er neben den wieder verwendeten Texten auch originale Schriftrollen aus den Tempelarchiven, die vornehmlich dadurch ausgemacht werden können, dass der Name ihres Besitzers sekundär das ursprünglich zugrundeliegende *Pr-ꜥ3* durch Tilgung ersetzt hat. Eine weitere Sorte von Texten erkannte er darüber hinaus in jenen, die von vornherein den Namen des Besitzers als Profiteur der Ritualhandlung beinhalten. Ferner nahm er eine weitere Untergliederung in echte Ritualtexte und Ritualbegleittexte vor – ein primär auf inhaltliche Merkmale gestützte Analyse. Demzufolge definieren sich Begleittexte als Sekundärriten, die innerhalb größerer Kultzusammenhänge zum Einsatz kamen. Erkennbar wäre dies, folgt man Ansicht des Autors, anhand gänzlich fehlender Ritualhandlungen (Rezitationstexte) oder mangelnder Analogiebildung zwischen möglichen Ritualhandlungen und Rezitation.

Schließlich hat sich URSULA VERHOEVEN mit ihrer eingehenden Untersuchung des Kolophon im pBM 10252, eines der Textträger des Seth-Buchs, um die Ermittlung der Entstehungsgeschichte und Beschriftung dieser Rolle verdient gemacht.¹³

Zusammenfassend lässt sich demnach feststellen, dass die bisherigen Ansätze aus recht unterschiedlichen Richtungen kamen, von denen sich jedoch keine den Texten als Gesamtwerk widmeten, sondern sie in einen größeren Zusammenhang einzufügen gedachten – sei es auf rein philologischer oder stilistischer Ebene, sei es als Vergleichsstücke zu anderen, in ihrer Art ähnlich gelagerten Traktaten.

Dieser Sachstand wurde zum Anlass genommen, um das Seth-Buch in sein funktionales Umfeld einzuordnen. Zwei Fragestellungen werden uns vor diesem Hintergrund vornehmlich

¹⁰ DRIOTON, *Pages*, 308ff.; aufgegriffen bei LIEVEN, *Nutbuch*, 274ff.

¹¹ GOYON, *FS Champollion*, 77f. definiert den Text als „*ouvrages apotropäiques, à utiliser dans les cérémonies du culte.*“

¹² BURKARD, *Ägypten und Mittelmeerraum*, 4ff.

¹³ VERHOEVEN, *Buchschrift*, 75ff.

beschäftigen: Gilt es zunächst zu untersuchen, welche rituellen Funktionalitäten sich mit Blick auf den Gesamtzweck des Textes hinter seinen einzelnen Anweisungen und Sprüchen verbergen, um darauf aufbauend zu einer Synopse kompiliert werden, welche sich insbesondere der Frage nach der Funktion dieser Riten vor dem Hintergrund ihrer jeweiligen Verwendungskontexte widmen soll, indem nach der Verwertbarkeit des Seth-Buchs als Dokument der Ächtung des Seth bei zeitgleichen Verfallserscheinungen und ausländerfeindlichen Tendenzen innerhalb der ägyptischen Gesellschaft gefragt werden wird. Beide Ansätze werden anhand der genannten Vergleichstexte vorgenommen. Darüber hinaus geht der Zweckanalyse des Seth-Buchs der Versuch einer zeitlichen Einordnung voraus.

I.2 Das Seth-Buch

Wie bereits angedeutet, basiert die bekannte Überlieferung des Seth-Buchs auf zwei Handschriften,¹⁴ die sich entweder aufgrund ihres Kolophons, oder unter Berücksichtigung ihres Schriftbildes, zumindest in die ausgehende 30. Dynastie, wenn nicht sogar präziser unter Nektanebos II. bis zur Argeadenzeit (Alexander IV.) datieren lassen.¹⁵

Beide Handschriften liegen noch nicht in einer befriedigenden Publikation vor, sodass die Betrachtungen von der Abschrift Schotts ausgehen müssen.¹⁶ Die Herkunft unserer Quellen ist, wie so oft, nicht mehr zu rekonstruieren, muss aber mit einiger Gewissheit im thebanischen Raum zu suchen sein, berücksichtigt man allen voran die Namen ihrer Besitzer.¹⁷

Der *pLouvre N 3129, B, 48-E 42* enthält die besterhaltene Version des Rituals in frühptolemäischem Hieratisch aus dem Besitz eines Gottesvaters *P3-šrī-n-Mnw*.¹⁸ Allerdings zeichnet sich die Pariser Version insofern nicht durch hohe Zuverlässigkeit aus, als es in einigen Bereichen, stellt man den Vergleich mit den Parallelen an, einige größere Ausfälle von Textpassagen zu bemerken sind.¹⁹ Hinsichtlich des Umstandes, dass der Name des Papyrusinhabers von vornherein im Textfluss vorgesehen war, was die Rolle somit zu einer Kopie des originalen Archivmaterials macht, dürften diese Fehler bei der Abschrift entstanden sein.

Die zweite Überlieferung bietet *pBM 10252, 13, 1-18, 27*²⁰ (= pSalt 561) aus dem Archiv des durch mehrere Handschriften bekannten *P3-wrm*.²¹ Die Londoner Handschrift weist insbesondere im unteren Viertel der Schriftrolle ungleich stärkere Zerstörungen als ihr französisches Gegenstück auf,²² sodass sie in der hier vorliegenden synoptischen Betrachtung der Pariser Handschrift stets nachgestellt wurde.²³ Da der Name des Eigentümers nachweislich erst sekundär über den Platzhalter „Pharao“ eingetragen wurde, liegt in der Version des Britischen

¹⁴ Zuzügl einer dritten Teilfassung des phieraTeb SCA 3460 für Urk. VI, 99,7-109,15; vgl. ALTMANN, *Kultfrevel*, 2, Anm. 20.

¹⁵ Zur genauen Einordnung der Handschrift vgl. das Kapitel „Datierung“.

¹⁶ SCHOTT, *Urk. VI*, 4-59.

¹⁷ QUACK, *ZÄS* 127, 75; zu den Belegen für *P3-šrī-n-Mnw* vgl. RANKE, *Personennamen I*, 118.

¹⁸ Als weiteres Bruchstück dieses Papyrus erkannte BARWICK, *RdE* 46, 3ff., mit pl. I den pKraukau XI.1510/XI.1511, woraus sich *ebenda*, 4, Anm. 10 die genauen Maße rekonstruieren lassen; Gesamttext erstmals erwähnt bei DÉVÉRIA, *Catalogue*, 93, Nr. III.55 mit Publikation des Kolophons.

¹⁹ *Urk. VI*, 33, 3, 8; 41, 11-14; 45, 5-8.

²⁰ Photographien der Kolumnen 11, 12, 34, 35 publiziert bei SCHOTT, *Deutung*, Tf. II-IV.; erstmals erwähnt bei LE PAGE RENOUF, *TSBA* 9, 301.

²¹ Archivbestand des Pawerem bei CAMINOS, *JEA* 58, 205ff.; QUACK, *ZÄS* 127, 74ff.; zusammenfassend über den Publikationsstand von pBM 10081 vgl. BOMMAS, *ZÄS* 131, 96ff., mit Anm. 10.

²² *Urk. VI*, 11, 9-16; 11, 20-13, 22; 19, 10-21, 15; 27, 15-20; 29, 1-31, 15; 41, 12, 14; 43, 2-25, 7; 49, 17-53, 12.

²³ Für eine genaue Beschreibung vgl. SCHOTT, *Urk. VI*, 2f.

Museums jedoch ein Text ohne Adaption aus dem eigentlichen Gebrauchskontext im Tempel vor, dessen Vorlage im Zweifelsfall pLouvre N 3129 vorzuziehen wäre.

Neu hinzu kommen einige Fragmente des hieratischen pTeb SCA 3460 rto., die einige Zeilen des sich dem Seth-Buch anschließenden Rituals beinhalten.²⁴

In den beiden vollständigen Handschriften sind die Rituale mit einer ganzen Reihe funererer Literatur zu einem kompakten Totenbuch ganz eigener Prägung vergesellschaftet.²⁵

I.3 Zum Aufbau des Textes

Ein erster Schritt zur Erfassung des langen Textes war der Versuch einer inhaltlichen Gliederung, welcher freilich bereits vom Erstbearbeiter unternommen wurde. Nach seinem Textverständnis fiel vornehmlich die starke Fragmentierung des Textflusses in recht kleine Sinneinheiten ins Auge, welche das Ritualhandbuch, ausschließlich an dessen inhaltlicher Struktur orientiert, in Kleinkapitel gliederten. Gleiches gilt im überwiegenden Teil seiner Bearbeitung auch für die Wiedergabe einzelner Sätze. Dies wäre gewiss nützlich für eine Metrisierung, die nun, nicht immer ohne Schwierigkeiten, am Text vorgenommen werden könnte. Dennoch sollte die Strukturierung des Erstbearbeiters Schott nicht in allen Punkten übernommen werden, erschien sie doch gelegentlich zu fein, zu willkürlich und endlich angesichts des Kontextes nicht gerechtfertigt.

Sich nach den Rubren des ägyptischen Schreibers zu richten, erwies sich schnell als unfruchtbar, nimmt man deren große Zahl zur Kenntnis. Es wurde während der Lektüre sehr deutlich, dass hier vornehmlich die sekundäre Funktion von Rotschreibung, die Markierung der vor dem Hintergrund der ägyptischen Mythologie inhaltlich kritischen, ja gefährlichen Stellen, zur Anwendung kam und folglich eine mögliche gliedernde Eigenschaft nur dann möglich ist, wenn eine starke Filterung vorgenommen wird. Es wird ferner darauf einzugehen sein, inwiefern manches Rubrum eine Lesehilfe im Sinne eines dramatischen Textverständnisses aufzufassen sein könnte.

Eine explizite Gliederung des Textes in Kapitel (*hw.wt*) oder Sprüche (*r'.w*) wurde durch die ägyptischen Verfasser ebenso wenig vorgenommen, sodass eine Aufteilung nur nachträglich durchgeführt werden konnte. Die Frage, inwieweit der Ägypter selbst den fraglichen Text als Stückwerk oder konstruiertes Werk erkannte, hängt eng mit der Frage der Textentstehung und einer möglichen Kompilation aus Einzelwerken zusammen. Wie die Ausführungen zur Datierung zeigen werden, schöpft das Seth-Buch mit einiger Wahrscheinlichkeit aus externen Vor-

²⁴ GUERMEUR, *Graeco-Roman Fayum*, 117.

²⁵ Für einen Überblick vgl. BELLION, *Catalogue des Manuscrits*, 63f.; 202f.

lagen. Ob es sich dabei um das bereits erwähnte Apophis-Buch handelt, zu dem es einige Überschnidungen gibt, oder um Zitate aus älteren Handschriften, muss weiterhin offen bleiben. Infolgedessen basiert auch der neu ausgearbeitete Grundriss des Rituals auf den Erkenntnissen, die Schott zugrunde legte.

Sein Aufbau sieht zunächst eine grobe Einteilung in mehrere Großabschnitte vor:

- A) Titel
- B) Anweisung für die Ritualhandlung
- C) Seth unterliegt im Streit um das Erbe des Osiris
- D) Re erblickt den Sieg des Horus und die Niederlage des Seth
- E) Seth fällt von neuem in Aegypten ein
- F) Schutzzauber gegen Seth
- G) Ritualhandlung

Im Falle von Abschnitt A) Titel, kann wenig Zweifel bestehen, dass dieser so vorgesehen war, da schon der Zweck des Textes, der in der ersten Zeile zusammengefasst wurde, und somit als Name des Werkes angesprochen werden kann, durch ein Rubrum klar gekennzeichnet wurde. Daher konnte die kurze Passage als erster Abschnitt ohne Schwierigkeit in die vorliegende Arbeit übernommen werden.

Dagegen bildet der durch die vollständige Rotschreibung sehr prominente, vom folgenden Korpus deutlich differenzierte und dem eigentlich zu rezitierenden Teil in der Art einer vorbereitenden Anweisung vorgeschaltete Abschnitt B) Ritualanweisung, einen eigenen Passus, zumal er mit einer kontingenten Verbform anhebt, also die Aussagen des Titels mit einem neuen Sinnabschnitt fortsetzt. Die Ansätze zur Datierung werden fernerhin zeigen, dass dieses Präskript in sich selbst auf verschiedene Vorlagen zurückzugehen scheint.

Auch die nächsten Kapitel C)-F) konnten nicht ohne Diskussion stengelassen werden. Sie umfassen die erste große, mit mythologischen Szenen unterlegte Rezitation von Urk. VI, die Schott in eben jene kleinen Sinneinheiten zu zersplittern suchte, ohne dies durch den Textaufbau selbst legitimieren zu können. Hinzu kommt, dass er mit der Formulierung seiner Überschriften nicht durchblicken lässt, ob er den Sinn des so bezeichneten Kapitels erfasst hat. Er gibt vielmehr eine Kurzzusammenfassung des Handlungsschemas und beschränkt sich damit lediglich unter Missachtung ihrer eigentlichen Funktion auf das inhaltliche Gerüst der mythologischen Abhandlung, was eher dem klassisch antiken Konzept der Mythenbildung entsprechen dürfte.

So zerfällt sein Abschnitt C), der den Rechtsstreit zwischen Horus und Seth behandelt, in *neun* solcher Unterkapitel, die sich auf keinen Fall durch ägyptische Stilmittel, etwa die schon

erwähnten Rubren oder textgliedernde Hilfsverben, erklären könnten. Die einzige Ausnahme bildet die nur in der Handschrift des Britischen Museums erhaltene, obligatorisch zur Einleitung herangezogene, einleitende Formel *dd-mdw.w* (7, 3), die in roter Tinte ausgeführt wurde und den folgenden Text als Rezitation kennzeichnet. Ersatzweise ist im Pariser Papyrus, von dem nicht sicher ist, ob das „Sprechen der Worte“ hier zu ergänzen ist, wie es Schott tat, das nun folgende *h3=k sbi pf hsi-qd*, welches in BM 10252 konventionell schwarz erscheint, in roten Zeichen niedergelegt. Dieselbe Abwehrformel findet sich als Auftakt von Schotts Abschnitten D) (13, 12) und F) (27, 19). Zumindest bei Ersterem, D), ist wie in C) (13, 8) der Abschluss der Teilhandlung mit der Übergabe des getöteten Seth an das personifizierte Feuer (17, 6) auffällig, also die letzte Instanz des für „Falsch an Stimme“ befundenen Toten. Der dazwischen noch zu berücksichtigende Abschnitt E) weist ein solches Phänomen nicht auf. Er ist vielmehr mittels Partikeln wie *i* (Interjektion, 17, 10) oder *mk* (17, 22; 21, 19), als Anrufung charakterisiert. C) und D) hingegen stehen ganz eindeutig im Kontext des klassischen Rechtsstreits. Wenn darüber hinaus bedacht wird, dass das Sterben durch Feuer ein möglicher Schlussakt der Rechtsfindung darstellt und demzufolge die nahe liegende Eröffnung die Anklageschrift einnehmen müsste, ist eine solche inhaltliche Klammer aus Plädoyer und Urteilsvollstreckung als Sinneinheit unter einem Großabschnitt „Rechtstreit“ zu verstehen, die keine Eigenständigkeit besitzt. Folglich wurden in der vorliegenden Bearbeitung die Abschnitte C) und D) als Abschnitt 1 und 2 des Kapitels *III. Erste Liturgie* aufgenommen, ohne sie selbst durch eigene Subeinheiten zu zersplittern, die sich nur aus den im Nachhinein festgelegten inhaltlichen Absätzen ergäben und daher als völlig künstlich bezeichnet werden müssten. Die hier zugrunde liegende Struktur ist also wesentlich gröber als die von Schott vorgegebene und kommt damit dem ursprünglich intendierten Sinn vielleicht ein Stück näher. Der wesentliche Rhythmus der einzelnen Blöcke – Titel und Rezeptur, Erste Liturgie, Zweite Liturgie – konnte jedoch selbstverständlich nur dann beibehalten werden, wenn sich auch der Unterschied ergab, dass die einzelnen Abschnitte B), C), D) usw. bei Schott gleichberechtigt neben den abschließenden Ritualhandlungen stehen, obwohl diese einen anders zu gewichtenden Stellenwert einnehmen müssten. Immerhin gehören beide, Rezitation und Ritualhandlung, doch einem unterschiedlichen Themenkomplex an. Demnach hat Schott die grundlegende Teilung des Textes in drei (und nicht sieben) große Abschnitte wohl unberücksichtigt gelassen.

Als Konsequenz solcher Überlegungen musste auch Abschnitt E), Rückkehr des Seth, der Großgruppe der Ersten Liturgie untergeordnet werden. Es wäre natürlich mit einiger Berechtigung möglich, im Hinblick auf seine historische Relevanz, den fraglichen Passus, der nie Bestandteil des seit alters überlieferten Horus-Seth-Mythos war und somit eine Neuschrei-

bung darstellt, der Zweiten Liturgie zuordnen zu wollen. Allerdings bliebe dann die rein mythologische Bühne – die Bedrohung geht von Seth aus und nicht etwa von einem zeitgenössischen, politischen Feind – und die häufige Abfassung der verwendeten Verbalformen in der perfektiven Zeitstufe des *s_{dm}.n=f*, d.h. die Lokalisierung in der (mythischen) Vergangenheit, außer Acht.

Tatsächlich ist das *s_{dm}.n=f* hier als Grundtempus anzusehen. Mit über 40 Belegen allein in diesem Abschnitt findet sich hier die größte Ansammlung dieser Verbalform im gesamten Text. Begleitet wird sie durch die ebenfalls hier in der stärksten Konzentration auftretenden und funktionell nicht klar zu unterscheidenden Form des präteritalen *s_{dm}=f*. Koinzidente Handlungen werden neben diesen beiden finiten Suffixkonjugationen durch die adverbiale Konstruktion *N hr s_{dm}* ausgedrückt, die beispielsweise in der Zweiten Liturgie selbst gar nicht belegt ist. Zwar sind die klassischen Narrativkonstruktionen des Mittelägyptischen, etwa das Hilfsverb *ḥ^c.n*, oder neuägyptische Konstruktionen wie *wn.ḏn=f hr s_{dm}* nicht anzutreffen, doch strukturieren Verbindungen, wie der Sonderfall *sw s_{dm}(.n)=f* oder das einmalige *s_{dm}.ḏn=f*, den Text zumindest abschnittsweise in sich konsistent entwickelnde Sequenzen, wengleich noch auf die stetigen Unterbrechungen mit anderen formalen Darstellungsweisen, etwa der Anrufung, eingegangen werden muss. Dies korreliert insofern mit dem Inhalt der mythologischen Sequenzen innerhalb der Rezitation, als ihm kein analogisierender Charakter zukommt, der auf die sich anschließenden Handlungen der Zweiten Liturgie rekurrieren könnte. Vielmehr weisen diese ihre eigenen, jeweils auszudeutenden Rezitationen auf. Führt man sich weiterhin vor Augen, dass Formen wie *sw s_{dm}=f* über das Seth-Buch hinausgehend meist in theologischen Texten wie dem Pfortenbuch, dem Nutbuch oder dem Denkmal Memphitischer Theologie belegt sind, nicht aber in Ritualen, erweist sich die phraseologische Eigenständigkeit dieses Abschnitts zwar als sehr evident, doch bedarf er einer eingehenderen Betrachtung.

Es fällt ins Auge, dass gerade die lange Passage der Auflistung der Untaten im Gegensatz zu den sie umgebenden Passagen der ersten Gerichtsverhandlung und der erneuten Verbannung mit den zuvor erwähnten Konstruktionen *sw s_{dm}=f*, sowie dem einmaligen *s_{dm}.ḏn=f*, das auffälligerweise die Rede der Isis einleitet, als Anrufung an Re gestaltet sind. Indem sie mit einer klaren Interjektion anhebt, im Zuge derer Re direkt angesprochen (Suffix =*k*) und nicht mehr in der dritten Person über ihn berichtet wird, mutet der Textfluss an dieser Stelle deutlich eingerissen an. Dieser Eindruck verstärkt sich durch die Tatsache, dass keinerlei Markierung bzw. Einleitung einer wörtlichen Rede mit spezifischem Sprecher in einer Abfolge von Reden zu vermerken ist, wie es in den vorherigen Dialogen der Götter stets der Fall war. Es bleibt

daher zu fragen, wer an diese Stelle das Wort führt und aus welchem Grund für die fragliche Passage die Form der Anrufung und nicht beispielsweise der Narration gewählt wurde, obgleich sie sich von der thematischen Logik des Handlungs bogens durchaus in den Textfluss eingepasst. Es sei nochmals erinnert, dass sich der Abschnitt auch in der absoluten Dominanz des *s_{dm}.n=f* von den vorherigen Passagen abhebt, die ihn mit ihrem undifferenzierten Gemisch aus präteritalem *s_{dm}=f*, *s_{dm}.n=f* und Adverbialphrasen gewissermaßen einklammern.

Genau genommen könnte der Mythos nach klassischem Muster bereits mit der Verbannung des Seth enden. Es wird noch genauer zu untersuchen sein, wie singulär die Rückkehrsequenz innerhalb des Osiriskreises dasteht, sodass der Bearbeiter versucht ist, diesen Abschnitt als externe Zutat auszumachen. Abgehalten wird man jedoch nicht nur durch die fehlende Evidenz einer in anderem Kontext überlieferten Parallele, sondern auch vom Umstand, dass sich, bei aller stilistischer Uneinheitlichkeit, doch ein roter Faden der Motive von erster Versündigung, anschließender Verurteilung, erneutem Rechtsbruch und zweiter Bestrafung abzeichnet. Insbesondere das beständige Rekurrieren auf Motive aus der ersten Sequenz (Gerichtsverhandlung) durch die letzte (Rückkehr) – so bedingen etwa Aussagen wie *sh³ m nn wd_i.n=k ir tp-<rd>*, *c-pn^c m wd.t.n=k* oder *n is wd_i=tw n=f* eindeutig die vorherigen Ereignisse der ursprünglichen Verurteilung und der widerrechtlichen Rückkehr – lassen dennoch auf eine zusammenhängende Komposition schließen.

Klarer scheint dann wieder der folgende Abschnitt F), der Bann des Seth, der, folgt man Schotts Auffassung, der die entsprechenden Zeilen als mythologischen Vorgang qualifiziert, ebenso im Rahmen des ersten Großabschnitts zu sehen ist. Hierbei stellt sich vor allem die Frage nach dem Sprecher dieser Worte und, darüber hinaus, der Textgattung, die nunmehr vorliegt: Narration oder Rezitation. Selbstverständlich ist der *performative Sprecher*, d.h. derjenige, welcher den Text als ganzes während der Kulthandlung rezitiert, stets der Offiziant. Zur Lösung dieser Problematik ist zuvor der Anschluss an den vorherigen Abschnitt E.8 (27, 11-15) zu klären. Dieser beinhaltet zunächst eine Götterrede, nämlich den auf dem Urteil des Re aufbauenden, vollstreckenden Bannspruch des Thot. Diese beiden Götter sind indes *textinterne Sprecher*, deren Wirken auf innertextlicher, deren Realisierung aber auf kultischer, durch den Offizianten interpretierter Ebene, anzusetzen ist. Aufgrund der verteilten Sprecherrollen könnte der Text hier vielleicht sogar als dramatisch bezeichnet werden. Anschließend (27, 13) erfolgt ein recht unvermittelter Wechsel aus der Dialogsituation in die dritte Person, wobei die zuvor noch selbst agierenden Götter als Subjekte beschrieben werden. Somit scheint die direkte Rede des Gottes bereits 27, 12 zu enden, um von einem abschließenden Resümee des performativen Sprechers abgerundet zu werden, der noch einmal feststellt, dass

der Delinquent nun durch den Großen Gott (Re), den zuvor sprechenden Thot und die Zauberreiche (wahrscheinlich Isis) gebannt worden ist. Somit ist der textintern Angesprochene in der Rede des Thot wohl noch mit Re zu identifizieren, während die abschließenden Worte in der dritten Person als Kommentar des performativen Sprechers zu werten sind.

Der dann anzusetzende Abschnitt F) ist klar anhand der bekannten rubrizierten Eingangsformel ($h^3=k$) zu erkennen. Im Wesentlichen umfasst der fragliche Abschnitt die recht kunstvoll komponierte Bannrede gegen Seth, die das Kommen des Übeltäters aus allen Himmelsrichtungen verhindern soll. Trotz des an liturgisches Sprechen erinnernden Stils dieser abschließenden Rezitation, liegt es nahe, auch Abschnitt F) noch der mythisch unterlegten Ersten Liturgie zuzuschlagen, bevor die von Ritualhandlungen begleitete Zweite Liturgie einsetzt. Eine Aufgliederung in zwei Kapitel ergab sich dadurch, dass der fragliche Passus aus zwei Textarten besteht: dem Bann gegen Seth (27, 19-33, 23; Schott F) 1-6) und der Rechtfertigung des Osiris, bzw. seines Sohnes Horus (35, 2-21; Schott F) 7).

Für diese Gliederung spricht vielleicht, dass auch der Abschnitt F) mit der schon bekannten Formel $h^3=k \text{ sb}^l \text{ pf hsi.w-}qd$ anhebt, die schon zuvor Kennzeichen einer Sinn gebenden Einheit erkannt wurde und die Ritualhandlung selbst, welche die Vernichtung des Seth zum Ziel hatte, an die Stelle seiner zu erwartenden Übergabe an das Feuer tritt. Die wiederholte Austreibung durch Spruch und Ritual entspräche im Übrigen dem in der Ersten Liturgie abschließend von Thot geforderten Angriff auf den Rebellen mit hk^3 , „Zauber“, und r^3 , „Mund, Spruch“ (27, 13 ff.), was dann durch den Offizianten in der unter IV. *Zweite Liturgie* zusammengefassten Passage durch Wort (IV.1.1, 2) und Tat (IV.2) vollzogen würde. Die gleiche Schablone ließe sich auf die Korrelation des Inhalts der Zweiten Liturgie mit den Satzungen des Urteils anwenden, das Re als Rechtfertigung für die Ritualhandlung erließ (27, 2-9). Dessen Richtspruch umfasst dann folgende Direktiven:

1. Der Aufenthalt des Seth in Ägypten ist untersagt; er soll vielmehr in den Fremdländern verweilen („Seth darf sich nicht in der Heimat aufhalten, außer man gestattet es ihm“ usw. [27, 3, 4])
2. Ägypten selbst wird für alle Zeit Horus zugesprochen. („Seht, Ägypten soll dem Horus gehören, ewiglich“ [27, 6])
3. Eine Rückkehr des Seth ist dadurch indirekt nicht vorgesehen („gemäß dem Befehl, den ich einst erließ“ [27, 10]).

Nachdem der Offiziant den vorgegebenen Fluch des Thot fast wörtlich wiedergegeben hat (29, 1-6), bann er Seth in die Fremdländer und hält ihn von Ägypten fern, wie unter 1. vorgesehen (29, 11 ff.). Anschließend erfolgt die Rechtfertigung des Osiris und Horus Einsetzung

auf dem Thron der Beiden Ufer, was gleichermaßen im Urteilsspruch so und in dieser Abfolge (2.) vorgesehen war. Schließlich erfolgt die Prophylaxe gegen eine eventuelle Rückkehr des Vertriebenen (31, 12 ff.).

Stilistisch herrscht in Schotts Abschnitt F) das prospektive *s_{dm}=f* vor. Hinweise auf mythische Ereignisse oder Begründungen werden zumeist in dem weniger häufig vertretenen *s_{dm}.n=f* ausgedrückt. Wie nicht anders zu erwarten, findet sich hier selbst im Vergleich mit den die Ritualhandlungen begleitenden Sprüchen die größte Konzentration dieser Verbalform. Dies geht einher mit den stärksten Anzeichen für eine nach ästhetischen Belangen ansprechende Komposition, die durch starke Kanonisierung der Phraseologie und ständige Wiederholungen gekennzeichnet ist. Vergleichbares findet sich in diesem Umfang in den anderen Passagen nicht. Hierbei fallen vornehmlich die mit *nn wn* gebildeten Negationen sowie die vorderen Erweiterungen des prospektiven *s_{dm}=f* mit *ir* zu Konditionalphrasen ins Auge, die sich durch ständige Wiederholung hervortun. Häufigste Lexeme sind schließlich die Verben *wnn*, *iw̄i* und *hsf*, wie sie in einer solchen Massierung anderswo ebenfalls nicht in Erscheinung treten.

Es ist nur schwer vorstellbar, dass die festgestellte Abfolge der Maßnahmen nur zufällig in Übereinstimmung mit der Quintessenz der Ersten Liturgie gewählt wurde. Der fragliche Textabschnitt nimmt folglich eine Scharnierfunktion ein. Er greift die Vorgaben der Ersten Liturgie auf, ist selbst aber nicht mehr unmittelbar Teil ihrer Handlungssequenz. Indes sind inhaltlich zum Rest der sich anschließenden Ritualhandlung deutliche Unterschiede zu bemerken. Zum Einen findet sich kein performativer Handlungsakt, der die Rezitation begleiten könnte, während seine kanonische Komposition mit aus refrainartiger Wiederholung immer desselben Satzschemas (*ir iw̄i=k [...] hsf=k ntr.w*) und der starken Betonung der Himmelsrichtungen eine ritualisierte Komponente enthält, die deutlich von dem gefesselten und paralysierten Seth auf dem Richtblock des Offizianten abweicht und eher an das Ritual der Vier Kugel erinnert, aus dem es jedoch freilich kein Zitat darstellt. Zum anderen wird Schotts Abschnitt F) hier schon als Rezitation *gegen* Seth begriffen und könnte somit der Zweiten Liturgie beigemessen werden. Strukturell wurde es hingegen als sauberer empfunden, ihn bis zu einem gewissen Maß als eigenständig zu betrachten, da er inhaltlich und technisch weder der Ersten noch der Zweiten Liturgie eindeutig zugeordnet werden kann. Durch das folgende Rubrum ist jedoch die Zweite Liturgie so deutlich von der Ersten geschieden, dass die Bannrede noch der Ersten Liturgie zugeschlagen wurde. Dennoch soll es ausdrücklich nicht ausgeschlossen bleiben, dass es sich um einen ursprünglich eigenständigen Text handelte, der hier in die größere Komposition des Seth-Buchs eingepasst wurde.

Eine metrische Erfassung andererseits war, wie schon oben angedeutet, insofern durchführbar, als der Erstbearbeiter die einzelnen Sätze und Satzglieder zumindest zu Teilen bereits in Sinn-einheiten wiedergegeben hat. Als schwieriger erwies sich jedoch, aus der sich daraus ergebenden Abfolge eine hinreichende Struktur in Versmaß zu bilden. Infolgedessen kann der vorliegende Text auch nur sehr bedingt als eine metrische Komposition bezeichnet werden. Gerade der Versuch, Verse zu Strophen zu vereinheitlichen scheiterte nicht selten an der Unregelmäßigkeit der Hebungen, und der Problematik, feste Zusammenhänge in zwei Strophen zerreißen zu müssen, wenn der Versuch gewagt wurde, die Systematik konsequent aufrecht-zuerhalten.²⁶ So mutete es bisweilen recht gezwungen an, Verse mit nur einer einzigen Hebung neben anderen mit gleich vier Kola zulassen zu müssen. Daher ist sowohl dem Titel als auch der Präsiktion, welche in ihrer Qualität als stichwortartig zu bewerten sind, jegliches Versmaß mit einiger Sicherheit abzusprechen. Auch im Falle der Ersten Liturgie ist die Zer-teilung in Strophen eher als Systematisierung in – freilich völlig künstliche – Sinneinheiten mit ähnlichem Inhalt anzusehen. Ein gewisser Rhythmus zeigte sich hingegen in Kapitel IV., der der Ritualhandlung. Insbesondere die Beschwörungen scheinen zur Verlesung „kompo-niert“ worden zu sein, sodass sich ein einheitliches Muster ergibt. Bei aller gebotenen Skepsis ist demzufolge doch zu erkennen, wie unterschiedlich doch die Teile III. und IV. gehalten sind, was die These, es handele sich um zwei gänzlich voneinander zu trennende Textgrup-pen, zu bestätigen scheint. Nicht zuletzt wurde auf eine metrische Bearbeitung aufgrund des kaum zu erwartenden Erkenntnisgewinns für die Fragestellung dieser Betrachtungen verzich-tet.²⁷

Die erste Liturgie gliedert sich demnach in folgende Abschnitte:

- Erstes Kapitel: Rechtsstreit in Heliopolis
 - Abwehrrspruch und Anklage
 - Bericht der Gerichtssitzung
 - Abwehrrspruch
- Zweites Kapitel: Rückkehr des Seth
 - Gebet an den Sonnengott
 - Klage der Isis und Verfluchung
 - Abwehrrspruch in die vier Himmelsrichtungen

²⁶ Vgl. dazu auch die Anmerkungen bei BURKARD, *SOL*, 82, Nr. 2.; DERS.: *Ägypten und Mittelmeerraum*, 15.

Letztendlich umfasst die neue Gliederung drei Teile. Der eigentliche Fließtext zerfällt nunmehr in zwei Großgruppen, die zuvor nicht so klar ausgebildet waren: Erste Liturgie (III.) und Zweite Liturgie (IV.). Beide weisen die schon besprochenen Unterkapitel auf, wobei die alte Vorgabe stark vereinfacht und gerafft wurde. Dies und die Zusammenfassung in sinnbildende Abschnitte kommen der ursprünglichen Anlage des Rituals sicherlich näher.

II. Zu den Texten

In einem ersten Schritt soll im Folgenden die Kommentierung von *Urk. VI, 7-59*, erfolgen, wobei vor allem die inhaltlichen Elemente im Vordergrund stehen werden, ohne jedoch die formalen ignorieren zu wollen. Zum Zwecke der besseren Verständlichkeit wird die Analyse zumeist anhand von kleineren Abschnitten und nicht etwa nach Kapiteln erfolgen, wie sie zuvor abgesteckt wurden. Jeder Teilabschnitt soll anhand von ausgewählten Schlüsselstellen, die im Anschluss an die Textstelle mittels Anmerkungen bearbeitet wurden, zunächst auf seine philologischen bzw. übersetzungstechnischen Charakteristika hin abgeklopft werden. Anschließend erfolgt die Untersuchung nach inhaltlichen Aspekten. Die Benennung der Anmerkungen wird sich dabei nicht immer nach der Abfolge ihres Vorkommens im Textfluss, sondern nach der von mir als sinnvoll erachteten Systematik richten.

Die beiden Handschriften werden im Kommentar mit L für pLouvre und BM für den Londoner Papyrus abgekürzt.

Um einer besseren Übersichtlichkeit willen werden die Quellen, als Belege oder Parallelen zitiert, in Blöcken angeführt:

Textträger
Kontext
Textstelle
Übersetzung
Literaturangabe

II.1 Titel und Präskript (5, 2-5, 19)

II.1.1 Titel (5, 2-5, 4)

(1)	L	^(B,39) <u><i>n.t^c n s:hr(t) Stš hn^c sm³.yt=f</i></u>	<u>Handlungsanweisung zum Sturz des Seth und seiner Komplizen.</u>
(1)	BM	<i>n.t^c n s:hr(t) Stš hn^c sm³.yt=f</i>	<u>Handlungsanweisung zum Sturz des Seth und seiner Komplizen.</u>
(2)	L	<i>ir.t m pr-Wsšr Hnt.y-šmn.tyw</i> ^(B,40) <i>ntr-š</i> <i>nb-šbdw</i>	Zu vollziehen im Hause des Osiris-Chontamenti, des Großen Gottes, des Herrn von Abydos
(2)	BM	<i>ir.t m pr-Wsšr Hnt.y-šmn.tyw ntr-š nb-šbdw</i>	Zu vollziehen im Hause des Osiris-Chontamenti; des Großen Gottes, des Herrn von Abydos
(3)	L	<i>m hr.t-hrw n.t r^c-nb mš.t m gs.w-pr.w nb(w)</i>	tagtäglich und gleichermaßen in allen Tempeln.
(3)	BM	<i>m hr.t-hrw n.t r^c-nb</i>	tagtäglich.

Anmerkungen zum Inhalt:

a) *n.t-c* – Die Typenbezeichnung des Rituals

Eine der interessantesten Wendungen, die im Titel zur Diskussion anregen, ist zweifelsohne die Ritualkategorie *n.t-c*. Als Übersetzung werden zumeist die Termini „Herkommen“, „Brauch“ oder „Bestimmung“ (WB I, 156, 14; II, 197) herangezogen. Auch SCHOTT²⁸ behält in seinem Verzeichnis für Buch- und Spruchtitel diese Deutung bei. In seiner Bearbeitung des Textes jedoch spricht er auslegend von „Ritual“, was freilich der Natur der Sache dem Sinn nach näher kommt, als das missverständliche „Herkommen“.

Die recht zahlreichen Belegstellen²⁹ zeigen ein breites Bedeutungsspektrum auf, verweisen aber nicht ausschließlich in eine religiöse Umgebung. Namentlich die Quellen des Neuen Reiches betonen den durchaus politischen Rahmen des Gebrauchs, was natürlich zu der Schwierigkeit führt, mittels der Texte der Spätzeit, die in fraglicher Hinsicht weniger eloquent sind, nicht nachweisen zu können, inwieweit noch im ersten Jahrtausend der „profane“ Aspekt bekannt war. Dabei ist aber der stets religiöse Hintergrund der herangezogenen späten Quellen unbedingt zu beachten, welche gewiss kein anderes Bild als das ihres sakralen Umfelds zu geben vermögen. Hinzu kommt, dass Rückgriffe auf Textgattungen, die ein weiterreichendes Spektrum des Begriffs *n.t-c* zeigen, zu nennen wären etwa Staatsverträge, für die Zeit nach dem Ende der 20. Dynastie aufgrund des Überlieferungsfaktors nicht mehr möglich sind.

Einen eindeutig politischen Bezugsrahmen haben die Verweise auf die Beziehungen Ägyptens des Neuen Reiches zu seinen ausländischen Nachbarn, Gegnern und Untertanen.

Vertragstext Ramses II. mit Hattušili III., Karnak
Präambel des Vertragstextes
<i>p3 n.t-c iri.n 3 n Hb</i>
<i>n.t-c</i> , die der Fürst des Hethiterlandes geschaffen hat
KRI III, 80, 226:11

Mit dem Konzept eines Staatsvertrages ist neben seiner politischen Wichtigkeit eine schriftliche Fixierung der einzelnen Klauseln verbunden, was eine gewisse Reglementierung und Strukturalisierung des Inhalts eines solchen Vertrages mit sich bringt. Beide Bedingungen, Schriftlichkeit und Struktur (siehe Gliederung), erfüllt das Seth-Buch gleichermaßen.

²⁸ SCHOTT, *Bücher*, 117 f.

²⁹ SCHOTT, *Bücher*, 117 ff., WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 555 s.v. *nt-c*.

II. Zu den Texten

Selbstverständlich wird auch vor der Spätzeit der religiöse Bereich nicht ausgeblendet, wenn die Quellen den Vollzug von *n.t-c* klar den Pflichten der Priesterschaft zuweisen.³⁰

Grab 7 von el-Bersheh
Titulatur des <i>Nhrⁱ II.</i>
<i>w^cb c³ n Dḥw.ty m s:hr.t sbi.w hrw² ir.t n.t-c³¹</i>
Der große Wab-Priester des Thot fällt den Rebellen am Tage des Vollzugs der <i>n.t-c</i>
GRIFFITH, <i>El-Bersheh II</i> , Pl. XIX, Fragm. 3, 16

Annalen Thutmosis III., Karnak
Instruktion an die Priester, ihre Pflichten zu erfüllen
<i>rs-tp.w=tn hr ir.t=tn imi b³gi hr n.t-c nb(.t)</i>
Seid aufmerksam bei Euren Pflichten und nicht säumig bei allen <i>n.t-c</i>
Urk. IV, 752, 8 f.

Wie auch schon der Titel in Urk. VI erwähnt, ist der recht häufige Hinweis auf die *tägliche Routine* der priesterlichen Pflichten auffällig. Bestärkt wird dadurch der Eindruck, unter *n.t-c* eine im gewissen Sinne kanonisierte Handlung zu begreifen, wie es bereits die schriftliche Abfassung der Staatsverträge unter der Kennzeichnung *n.t-c* nahe legte.

Stele Berlin 1204, 13 f.
Anweisung der Priesterschaft im Tempel
<i>rdi(=i) rh=sn n.t-c n.t r^c nb</i>
Ich ließ sie die täglichen <i>n.t-c</i> wissen
SETHE, <i>Lesestücke</i> , 71, 7

Um sich der Situation des Rituals noch mehr anzunähern, sei gleichsam auf pLouvre 3079, verwiesen, der neben der täglichen Wiederkehr der Handlung die Möglichkeit der mündlichen Verkündung von *n.t-c* durchblicken lässt.

pLouvre 3079, 110, 17 f.
Verklärung des Osiris
<i>Dḥwty h^c(.w) r r²-w^cb.t hr nis m n.t-c=f s:nh=f b³=k r^c nb</i>
Thot steht am Zugang der Balsamierungshalle, indem er seine <i>n.t-c</i> rezitiert, damit er täglich Deinen Ba belebt
GOYON, <i>BIFAO</i> 65, 143

Bereits WILSON hat betont, dass die Örtlichkeit des Vollzugs von *n.t-c* stets im Umfeld des Kults anzusetzen sei,³² während bereits frühere Quellen als der ihr zugrunde liegende Tempel-

³⁰ Vgl. auch MRSICH, *Fragen*, §23, 84 erwähnt neben *n.t-c* auch andere Konstruktionen als Ausdruck der Pflichten für Priester, die seit dem NR belegt sind.

³¹ Die Lesung und Deutung dieser retrograd geschriebenen Zeile divergiert: s. ANTHES, *Hatnub*, 83 *m s:hr.t sbi.w hr ir.t n.t-c* „Hoherpriester (des Thot) wenn er den Feind (d.h. das als Götterfeind gedachte Opfertier) niederschlägt nach (?) der Vorschrift“; ROUTLEDGE, *Ritual Practice*, Chart#7 e.02 *w^cb Dḥw.ty m s:hr.t sbi.t [r hrw] ir.t n.t-c(.w)* the great wab priest of Thoth in overthrowing the rebels [upon the day] of performing rituals; vgl. Datierung.

text von Edfu den Sachverhalt jedoch auf den Kult am Götterbild selbst zu präzisieren vermögen.

Medinet Habu, Calendar, 30
Ausstattung der Götterbilder, Kult für Osiris
<i>s:mnḥ.n=ī c3b.t=f n.t-ḥ=f ḥr.ww=f mī nt.y r ḥb.t n.t ḥw.t-Pth</i>
Ich stiftete seine Opfer, seine <i>n.t-ḥ</i> und seine Rituale, gemäß der Festrolle des Hauses des Ptah
NELSON, <i>MH III</i> , 138, 30; SABBAN, <i>Calendars</i> , 61

In diesem Zusammenhang sind besonders die Auswirkungen zu beachten, die der Vollzug eines Rituals nach sich ziehen könnte, und zweifellos direkte negative Konsequenzen auf sein Zielobjekt Seth intendiert. So führt die Lehre für Merikare solche schädlichen Konsequenzen im Rahmen einer Bestrafung im endzeitlichen Gerichtsverfahren Katalogs an, von dem zumindest eine politischen Verträgen ähnliche Strukturierung zu erwarten ist. Doch so konkret das Verständnis von *n.t-ḥ* in den Quellen des Neuen Reiches war, so abstrakt stellt es sich hier dar. Kein Kanon ist zu entdecken, wohl aber eine Vorstellung von *Maßnahmen*, die im Zuge eines Gerichtsverfahrens verhängt werden können.

Lehre für Merikare 54
Gutes Handeln vor dem Hintergrund des Jenseitsgerichts
<i>rh.n=k tm=sn sfn(.w) hrw pf n wdḥ m:3r.w wn.wt n.t ḥr.t n.t-ḥ.w</i>
Du wusstest, dass sie nicht milde sind an jenem Tage des Richtens der Geringen, der Stunde des Vollzugs der <i>n.t-ḥ</i>
QUACK, <i>Merikare</i> , 34

Gleiches gilt für das Vorkommen des fraglichen Wortes in der Sonnenlitanei, aus der zu entnehmen ist, wie sich solche Maßnahmen auch gegen den eigentlich zu schützenden richten können. Es ist sicherlich nicht davon auszugehen, dass, wie im Falle der Sonnenlitanei, Dämonen ein festgelegtes Korpus an Vorgehensweisen zur Verfügung haben. Vielmehr wird auf den tatsächlichen Akt der Schädigung angespielt.

Sonnenlitanei, Grab Sethos I.
Schutz des toten Königs vor Dämonen
<i>n ḥrj=sn n.t-ḥ=sn m Wsir NN</i>
Sie (die Dämonen) werden ihre <i>n.t-ḥ</i> nicht an Osiris NN vollziehen
PIANKOFF, <i>Litany</i> , 33, Pl. 12-13

Im umgekehrten Fall kann desgleichen sogar eine positive Wirkung festgestellt werden.

³² WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 555 s.v. *n.t-ḥ*.

pLouvre 3079, 110, 1
Titel eines Rituals zur Verklärung des Osiris
<i>n.t-^c n s:3h Wsir m hr.t-ntr</i>
<i>n.t-^c zur Verklärung des Osiris in der Nekropole</i>
GOYON, <i>BIFAO</i> 65, 94, 141

Der Übersreibung des Textes mit *n.t-^c* wurde eine große Bedeutung zugesprochen, spiegelt sie doch die ägyptische Definition der Funktion des gesamten Rituals aufs Trefflichste wieder. Es stellt sich die Frage, ob wir in solchen Begriffen einen Fachterminus erblicken können, der eine so bezeichneten Texten immanente Kategorisierung umreißt. Die im Anschluss an das Buch zum Sturz des Seth aufgeführte Rezitation (*Urk. VI*, 61-143), die zwar keinerlei Ritualanweisung enthält, wohl aber der Feindvernichtung dient, ist gleichfalls mit dem zur Disposition stehenden Ausdruck klassifiziert. Dagegen wird eine der zeitlich und thematisch am nächsten stehenden Parallele, pBremner-Rhind, im Ägyptischen als *md3.t*, also „Buch“, überschrieben.³³ Dieser Text enthält nichts desto weniger dem Seth-Buch ähnliche Ritualanweisungen und ist sicher vor dem gleichen funktionalen Hintergrund zu sehen.

Der Titel selbst umschreibt eine sakrale Handlung, die täglich in den Heiligtümern Ägyptens und speziell im Tempel des Osiris zu Abydos vollzogen werden soll. Allerdings wurde schon festgestellt, dass die Beleglage einen neutralen Begriff begünstigt und in der Bedeutungsfindung keine allzu enge Auslegung zulässt, die den fraglichen Terminus mit Eigenschaften versieht, welche Andere Bezeichnungen, etwa das zuvor angesprochene *md3.t*, nicht beinhalten könnten.

Letztendlich lässt sich aus den oben aufgeführten Beispielen eine Definition entwickeln, die ein Konzept umfasst, welches ein routiniertes, schriftliches und streng reglementiert zu rezitierendes Handlungsschema aufweist, das im religiösen Bereich nicht selten mit Schaden bringenden Konsequenzen einhergeht und, derselben Logik folgend, im Rechtswesen sogar als Strafkatalog gelten kann. Als tatsächlicher liturgischer Akt trat *n.t-^c* oft als Dienst an einer Statue auf. Somit träfe Ritual/ Ritus den Sachverhalt recht gut, wäre jedoch kein wesentlich breiteres, auch ins Profane reichendes Spektrum zu berücksichtigen. Hinzu kommt die dadurch erschwerte Unterscheidung zwischen dem fraglichen Begriff zu anderen, thematisch ähnlichen Ausdrücken, wie *iri.w*, Zeremonien oder *ih.t-ntr*, *res sacrae*.³⁴

Wörtlich übersetzt hieße *n.t-^c* etwa „was zum Arm/ der Hand gehört“.³⁵ Um sich dem im Deutschen einigermaßen nähern zu können, wird hier schließlich eine – zweifelsohne unvoll-

³³ FAULKNER, *JEA* 23, 167.

³⁴ Für Beispiel vgl. SCHOTT, *Bücher*, 19 ff., 36a-b; 25 ff., 44; ROTLEDGE, *Ritual Practice*, 339ff.

³⁵ WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 555 s.v. *nt-^c*; MRSICH, *Fragen*, § 23, 83 Nr. (3); dagegen interpretiert ROTLEDGE, *Ritual Practice*, 307 u. 311 den Bestandteil ^c im Sinne von „Schriftstück“.

kommenen – Übersetzung mit *Handlungsanweisung* geboten, wobei es sich dabei wohl eher um eine inhaltliche Kategorie zu handeln scheint, die besagte Charakteristika umfasst, während ihre „physische“ Materialisierung als Textträger mittels des Terminus *md³.t* u.ä. begriffen wurde.

Ausgehend von der Verwendung des Ausdrucks *n.t^c* außerhalb des Textes, können einige Rückschlüsse auf die Praxis seiner Anwendung und den Sitz im Kult einer solchen Maßregel getroffen werden. Es wurde bereits mehrfach angedeutet, dass das Objekt des Rituals wohl die Kultstatue eines Gottes war. Gerade das vorliegende Buch dann als tägliches Tempelritual zu bezeichnen, entspräche den im Titel gemachten Angaben recht gut.

Schon die Quellen des Mittleren Reiches verweisen auf ein Ritual der Feindvernichtung während des Dienstes am Kultbild. Interessanterweise entsprechen sich die Formulierungen, *s:hr.t sb^l.w hrw n.t^c* von el-Bersheh und *n.t^c n s:hr(.t) Stš*, die im Titel von Urk. VI zu finden ist, recht stark, sodass solche Handlungen demnach *“die beiden hervorragendsten Tätigkeiten“*³⁶ der Priesterschaft bezeichnet haben könnten. Ergänzend hierzu kann die schon zitierte Stele Berlin 1204 herangezogen werden, die in ihrem weiteren Fließtext die besten Eigenschaften eines Offizianten preist.

Stele Berlin 1204, 17 f.
Eigenschaften eines Offizianten
<i>ink w^cb(.w)^c [...] hsf.n=i hr.w hr nsm.t s:hr.n=i hft.yw Wsir</i>
Ich bin einer reinen Armes [...] ich habe den Feind auf der Tagesbarke abgewehrt und den Feind des Osiris gefällt
SETHE, <i>Lesestücke</i> , 71, 12 f.

Die Durchführung eines magischen Schutzes für den Gott scheint also ein traditioneller Bestandteil des Dienstes am Kultbild gewesen zu sein.³⁷

Auch zu besonderen Festtagen führte die Priesterschaft eine ganze Reihe von Kultverfahren durch, die dem Schutz des Gottes dienten:

pLouvre 3176, V, 31 ff.
Anweisung für die Riten zu bestimmten Festtagen
<i>dw³.w n sw 23 iw Wsir h^c iw=f htp n hft-hr n Imn(.w) n.t^c n s:hr(.t) S^{is} hn^c sm³.yw=f n.t^c n s:hr(.t) Nbd</i>
Am Morgen des 23 Tages, wenn Osiris erscheint und im Angesicht des Amun ruht: Anweisung zum Sturz des Seth und seiner Komplizen, Anweisung zum Sturz des <i>Nbd</i>
BARGUET, <i>pLouvre 3176</i> , 17, 19

³⁶ ANTHES, *Hatnub*, 83.

³⁷ Vgl. auch zwei Stelen in Abydos: MARIETTE, *Abydos II*, pl. 32, 12; 54, 6f.

Es ist demzufolge recht wahrscheinlich, dass pLouvre 3176 eben jenes Ritual zitiert, das uns vorliegt und somit zum gängigen Prozedere des Kultes des Osiris gehörte. Diese Stelle ist, so weit man es überblicken kann, die einzige Quelle, die eine Spur für die Anwendung des Seth-Buchs außerhalb der Aussage des eigenen Titels liefert, der einen täglichen Gebrauch in Abydos konstatiert.

b) *s:hr Stš hn^c sm³.yw=f* – Den Rebellen und seine Komplizen zu Fall bringen

Der Zweck des Rituals äußert sich in der Phrase *s:hr Stš hn^c sm³.yw=f*. Es ist fraglich, ob hierunter tatsächlich das Konzept des „Austreibens“ zu verstehen ist, wie etwa RITNER³⁸ meint – würde diese Übersetzung eine Vorstellung von Besessenheit im modernen christlichen Verständnis voraussetzen, die hier sicherlich nicht zugrunde liegt. Es ist daher geboten, sich an den wörtlichen Sinn der Wendung, „zu Fall bringen“, zu halten und die politische Bedeutungsebene nicht außer Acht zu lassen: Derselbe Begriff findet auch für das militärische Vorgehen gegen „irdische Feinde“ Verwendung.³⁹ Es wird demnach zwischen beiden Vorgehensweisen, gegen politische oder götterweltliche Widersacher, nicht unterschieden.⁴⁰ Anhand der Begrifflichkeit ist also von einem tatsächlichen Akt des Niederwerfens, des Kampfes und der Bändigung oder gar Vernichtung einer unmittelbar empfundenen Bedrohung als durchaus realweltlicher politischer Vorgang auszugehen, ohne dabei die abendländische Konnotation einer dämonischen Besessenheit durch Geisterwesen bemühen zu müssen.

Die vernichtende Gewalt der Fluchformel kanalisiert sich zunächst auf Seth selbst, den Rebellen (*sb^l.w*).⁴¹ Aufruhr gegen die gottgewollte Ordnung der ambivalenten Welt ist die vornehmliche Anklage, der sich alle Feinde, weltliche und göttliche, zu stellen haben.⁴² Somit ist „Aufrührer“ nicht nur eines der weitestverbreiteten Epitheta der Götterfeinde,⁴³ sondern erscheint auch für irdische Widersacher, was die stets zu betonende Unschärfe zwischen beiden Polen deutlich aufzeigt.

³⁸ RITNER, *Mechanics*, 48.

³⁹ *WB IV*, 257, 3-7.

⁴⁰ HELCK, *Saeculum* 15, 107.

⁴¹ MEURER, *Feinde und Aufrührer*, 187; lexikalisches zur Lehre für Merikare bei QUACK, *Feinde und Aufrührer*, 82.

⁴² ASSMANN, *Herrschaft und Heil*, 82 ff., HORNING, *Geschichte als Fest*, 28 ff.

⁴³ LEITZ, *LGG VI*, 246 ff.

II. Zu den Texten

pLeningrad III6 A, vs. 23-27
Lehre für Merikare
<i>mn(.w) m ỉ:t3h pw mdw.ty dr sw sm3 msj.w[=f] sin rn=f [ski] hn.w=f dr s:h3.w=f mr.w=f mrr(.w) sw sh[3.w] pw n n'.t hnn(.w)-ib iw=f s:hpr=f mr.wy m d3m.w ir grt gm=k n.y-sw n'.t h3h(.w)2 [-r3] sp=f sw3(.w) hr=k s:rh sw m-b3h šny.t dr [sw] sb3.w pw gr.w</i>
Einer, der in Störung verharnt, ist der Redner. Beseitige ihn und metzle [seine] Kinder! Verwische seinen Namen, [töte] seine Familie! Lösche sein Andenken aus und seine Anhänger, die ihn lieben! Der Aufrühr[er] der Stadt ist ein Störenfried. Er schafft zwei Lager unter der Jugend. Wenn Du doch einen solchen der Städter findest, einen Verführer (?), dessen Untat dir vorkommt, so klage ihn an vor dem Hofstaat, beseitige [ihn], denn er ist ein Rebell!
QUACK, <i>Merikare</i> , 20

Drei wesentliche Verbrechen werden dem Rebellen zu Last gelegt: Störung der Ordnung, demagogische Fraternisierung und Spaltung der Welt, also Zwist, die grundlegenden Elemente der ägyptischen Gegenbewegung *ỉsf.t*.⁴⁴ Die einzig mögliche Antwort darauf ist ein Gerichtsprozess, der in Aburteilung und Eliminierung des Übeltäters gipfelt.

Neben dem Gott Seth erscheint die *sm3.yt*,⁴⁵ die Anhängerschaft, als Zielobjekt der Feindvernichtung. Aus dem Verwendungskontext ergibt sich stets eine Verbindung zu bösen Mächten: Nicht nur als Götterfeinde,⁴⁶ sondern auch als Widersacher des Königs⁴⁷ sind die „Komplizen“ vornehmlich in den späteren magischen und mythischen Texten anzutreffen. Als Begleiter des Seth werden sie häufig mit Ritualen zum Schutz des Leichnams des Osiris abgewehrt.⁴⁸ Schon in den Pyramidentexten sind Gefolgsleute des Seth belegt, die *im.yw-ht Stš*.⁴⁹ Den Aussagen der Quellen zufolge bestehen jedoch durchaus mehrere Möglichkeiten, wer mit ihnen zu identifizieren sein könnte.

Mit Sicherheit sind sie im Rahmen der magisch-medizinischen Abwehr belegt und werden schon zur Zeit des Mittleren Reiches als giftige Schlangen identifiziert.

pRamesseum IX, 2, 1-5
Abwehrzauber gegen Schlangen
<i>md3.t n.t whc pr <m> mt.wt hf.w nb nb.t h3=tn [...] sm3.yt n.t dw pwy s3 Nw.t</i>
<u>Buch zum Befreien des Hauses vom Gift aller Schlangen, männlich oder weiblich.</u> Fort, [...] Komplizen jenes Bösen, des Sohns der Nut
GARDINER, <i>Ramesseum</i> , pl. XLI, 13

⁴⁴ Vgl. ASSMANN, *Herrschaft und Heil*, 83.

⁴⁵ Zu den Belegen von *im.yw-ht* und *sm3.yw* seit den PTen vgl. MEURER, *Feinde und Aufrührer*, 176ff. und dem Gegensatz zwischen den (sethischen) *sm3.yw* und den (horischen) *šms.w* *Ebenda*, 180, mit Anm. 32.

⁴⁶ MASSART, *pLeiden I 343+345*, II, 4, 52; *Edfou I*, 2, 216.

⁴⁷ *Edfou I*, 1, 77.

⁴⁸ DERCHAIN, *pSalt*, 141, X, 5; PLUTARCH, *De Iside et Osiride*, 14.

⁴⁹ PT 587b-c, 1285c, 1632a-b; einmal auch *Urk. VI*, 55, 4; bei MEURER, *Feinde und Aufrührer*, 182 als bewusster Archaismus später religiöser Texte charakterisiert.

II. Zu den Texten

In den Götterlisten des Lebenshauses der Griechisch-Römischen Epoche erscheinen sie hingegen in einer Reihe zusammen mit dämonischen Wesen und Widergängern

pTebtunis H IV, C 3
Liste von Dämonen und Totengeistern
<i>[ṯr] sdm.w ḥ3yṯy.w /ky dd mwt.w/ [...] ʿp.w sm3.y B</i>
Die Hörenden, die Metzler/ Var. die Totengeister/ [...] die Feinde, die Komplizen des Bösen
OSING, <i>Tebtunis</i> , Pl. 29, 285 f.

Interessant anzumerken ist hierbei die in einer Glosse angebrachte Vorgabe zur Aussprache, die, über die eigentliche Textzeile verzeichnet, das Wort ʿp.w, „Feinde“, vom Verbum ʿpṯ (WB I, 179, 17 ff.), „fliegen“ herleitet,⁵⁰ was wohl auf das dämonische Wesen der Komplizen des Seth anspielt. Zur Abwehr von Übergriffen von Toten, die freilich auch im Jenseits selbst gefährlich werden konnten, schuf man eigens Ritualtexte, die den Verstorbenen schützen sollten. Aus dem Fundus des Pawerem, des Eigners von pBM 10252 stammt ein weiterer Totentext mit der Intention, die Gefolgschaft des *Nbd*, des für gewöhnlich mit Apophis oder Seth geglichenen Götterfeindes,⁵¹ zusammen mit den Widergängern von Re und Osiris N fernzuhalten.

pBM 10288, II, 12
Totentext zum Schutz des Verstorbenen
<i>r2 n s:ḥri sm3.y Nbd m-m mwt.w tm rdṯ ʿq=sn m-m 3ḥ.w</i>
<u>Spruch zum</u> Verscheuchen der Komplizen des <i>Nbd</i> mit den Totengeistern, um sie nicht unter die Verklärten eingehen zu lassen
CAMINOS, <i>JEA</i> 58, pl. XXXVI, 213

Als eine weitere Gruppe, die im Gefolge des Seth lokalisiert werden könnte, kommen lebende Menschen in Frage, wenngleich sie die Quellen nicht als *sm3.yt* führen. Dennoch scheint es mir nicht ausgeschlossen, dass der Ägypter nicht auch jene im Sinn hatte, die uns aufgrund der Beleglage als nicht „dämonisch“ entgegentreten. Einen ersten Ansatz der Identifikation unternahm E. BRUNNER-TRAUT,⁵² welche in den im Buch von der Himmelskuh⁵³ erwähnten Auführern gegen den greisen Sonnengott Typhonier zu erkennen glaubte. Hinweise darauf lassen sich zu Beginn von TB 175 und in der ersten Nachtstunde des Pfortenbuchs erkennen,⁵⁴ wo von einem Aufruhr der Kinder der Nut – wobei es sich auch um Sterne handeln könnte⁵⁵ – und einem Vergehen der Menschen am Horusauge zu lesen ist. Des weiteren straft

⁵⁰ OSING, *Tebtunis*, 287 Anm. o).

⁵¹ BLACKMAN, *Misc. Gregoriana*, 421.

⁵² BRUNNER-TRAUT, *Mythen*, 22.

⁵³ HORNUNG, *Himmelskuh*, 1.

⁵⁴ HORNUNG, *Himmelskuh*, 91.

⁵⁵ PT 1688b.

Sachmet, die, von ihrem Vater Re ausgeschickt, den Aufstand niederschlagen sollte, in den Texten der Tagewählerei die Komplizen des Seth am *I. 3h.t 25*.⁵⁶ Tatsächlich erhoben sich die Menschen (*is.t*) am *I. 3h.t 12* gegen den höchsten Gott. LEITZ hat mit einiger Berechtigung darauf hingewiesen, dass es für eine solche Schlussfolgerung keinerlei schlüssige Beweise gibt und führt Stellen an, die eher vermuten lassen, Sachmet schütze den Leichnam des Osiris, dessen Schändung Seth und seine Anhänger im Sinn hatten.⁵⁷

Da unter den Charakteristika des Seth auch jene zu finden sind, die auf seine Patronage über das Ägypten feindlich gesonnenen Ausland verweisen, besteht die Möglichkeit, unter den *sm³.yt* zumindest zum Teil auch die ihm folgenden Ausländer zu verstehen. Vor allem im spätezeitlichen Ägypten äußerte und legitimierte sich die Verfolgung des Seth durch seine Assoziation mit allem Fremden,⁵⁸ indem ihm geographische Bereiche zugewiesen wurden, die nicht unmittelbar im Einzugsgebiet des ägyptischen kulturellen Horizonts lagen. Demnach müssten auch die Einwohner jener fremden Gebiete Seth unterstellt gewesen sein.

pSalt 825, V, I
Die Stätten der Götter
<i>t³ n Dsds t³ n Knm h³i snf n Stš m-hn.w=w dmi(.w)=f nf</i>
Das Land Bahrija und das Land Charga, das Blut des Seth ist in sie gefallen, das sind seine Orte
DERCHAIN, pSalt, 138

Ein recht eindrucksvolles Zeugnis für die mythische Ausdeutung der politischen Feinde als Mörder des Osiris, also wohl Sympathisanten des Seth, findet sich in einer Inschrift neben der Darstellung des Erschlagens der Feinde auf dem Pylon des Tempels von Philae.

Philae, großer Pylon, Westturm, Südseite
König erschlägt Feinde vor Isis
<i>h³s.wt hr.w pdw.t-psd.t ptp(.w) [...]m³c-hrw=t r sbi.w=t m h³.w=t m<t> sbi.w nf n sn=t</i>
Die Fremdländer sind gefallen, die Neunbogenvölker zertreten [...] Du triumphierst über Deine Widersacher in Deiner Umgebung, siehe die Feinde Deines Bruders
JUNKER, Philae, 8, Abb. 4

Ganz offensichtlich wird eine Verbindung zwischen den Komplizen und dem Motiv der gefesselten Fremden in der hieroglyphischen Schreibung von *sm³.yt* durch eine Kombination der Zeichen *sm³* und dem eines oder zweier Gefangener hergestellt, die daran angebunden sind.⁵⁹

⁵⁶ LEITZ, *Tagewählerei*, 51 ff., Anm. 99.

⁵⁷ DAUMAS, *Valeurs I*, 37, 593.

⁵⁸ TEVELDE, *Seth* 148 f.

⁵⁹ DAUMAS, *Valeurs I*, 36, 591, 593.

II. Zu den Texten

Darüber hinaus scheint die Vorstellung von typhonischen Menschen bestanden zu haben – Menschen also, die in einem Loyalitätsverhältnis zu Typhon stehen, das ihren Charakter definiert. Zwar werden auch sie nirgends als Gefolgsleute des Seth bezeichnet, jedoch besteht wenigstens die Möglichkeit, in ihnen mit TEVELDE⁶⁰ Anbeter des Gottes erblicken zu wollen, die innerhalb Ägyptens eigene Anbetungsstätten für ihren göttlichen Patron errichtet haben, welche ihrerseits im Zuge des Triumphs über Seth wiederum zerstört werden.

pJumilhac XVII, 10
Sieg über Seth
<i>s:hr=f Stš htm=f smʒ.y=f s:hnn=f nʷ.wt=f spʒ.wt=f</i>
Er fällt Seth, vernichtete seine Komplizen und zerstörte seine Städte und Gaue
VANDIER, <i>Jumilhac</i> , XVII, 10

Die Definition der Loyalität solcher Gefolgsleute vollzieht sich zum einen über Einwohnung⁶¹ des Gottes im Menschen, was Auswirkungen auf den Charakter desselben hat, und zum anderen über ein hierarchisches Verhältnis der Anhängerschaft.

Denkstein des Paheri, el-Kab
Autobiographische Inschrift, Fähigkeiten des Grabherrn
<i>rh.kwī ntr im.y rmt sʒʒ=ī sw rh=ī pf m wʒi r pn</i>
Ich weiß um den Gott, der im Menschen ist, ich erkenne ihn und verstehe es, jenen von diesem zu unterscheiden!
Urk. IV, 119, 15 ff.

pChester-Beatty III, II, 19
Traumbuch, Deutung von Träumen typhonischer Menschen
<i>hʒ.ty-ʿ m rsy.w(t) im.yw-h.t Swty</i>
Beginn der Träume derer, die im Gefolge des Seth sind
GARDINER, <i>HPBM II</i> , pl. 8

Als auffälliges Merkmal solcher Menschen tritt ihre Beschreibung als „rot“, sowie ihre Disqualifizierung mit allerlei negativen Geschicken und Zügen hervor.⁶²

pChester-Beatty III, II, 5, 15
Traumbuch, Eigenschaften typhonischer Menschen
<i>ir sī dšr [...] in šc.t hʿi(.w) im=f iw=f di.tw=f r dwʒ.t</i>
Was den roten Mann angeht, es widerfährt ihm ein Gemetzel und er wird in die Unterwelt verwiesen.
GARDINER, <i>HPBM II</i> , pl. 8

Noch PLUTARCH hat derartige Vorstellungen in der ägyptischen Spätzeit beobachten können, da er desgleichen von Genossen (*οἱ φίλοι τοῦ Τυφῶνος*)⁶³ des Typhon und der Schmähung

⁶⁰ TEVELDE, *Seth*, 146 f.

⁶¹ BONNET, *GS Rosellini I*, 237 ff.; MEURER, *Feinde und Auführer*, 186.

⁶² Vgl. dazu auch QUACK, *Papyrus Ebers*, 64ff.; für rot Verfärbungen als Kennzeichen des Seth bei den Dienstvorschriften im Kultbetrieb vgl. FISCHER-ELFERT, *Abseits von Ma'at*, 54ff.

„Roter Menschen“ (τῶν μὲν ἀνθρώπων τοὺς πυρροὺς προπηλακίζοντες)⁶⁴ berichtet. Gleiches gilt von DIODOR, der sogar von der Opferung typhonischer Menschen zu erzählen weiß.

Diodorus Siculus I, 88, 4-5
Religiöse Eigenheiten Ägyptens
τοὺς δὲ πυρροὺς βούς συγχωρηθῆναι θύειν διὰ τὸ δοκεῖν τοιοῦτον τῷ χρώματι γεγενῆσθαι Τυφῶνα [...] καὶ τῶν ἀνθρώπων δὲ τοὺς ὁμοχρόματους τῷ Τυφῶνι
Rote Rinder können geopfert werden wegen der Meinung, dass dies die Farbe des Typhon war [...] auch diejenigen der Menschen, welche die gleiche Farbe wie Typhon hatten [...]
OLDFATHER, <i>Diodor</i> , 300

Auffällig hierbei ist die rote Farbgebung der Rinder, auf die im Zuge der Beschreibung der zur Durchführung des Ritus notwendigen Materialien noch näher eingegangen werden wird.⁶⁵

c) Zur Lokalisierung des Rituals

Ein weiterer diskussionswürdiger Punkt ist der Umstand, dass das Ritual, welches der Aussage des Titels zufolge dem Schutz des Osiris diene, nicht nur in dessen Haupttempel in Abydos, sondern *mit.t m gs.w-pr nb(.w)*, gleichermaßen in allen Tempeln des Landes, zur Ausführung kam. Es fragt sich demnach, wie wörtlich eine solche Aussage zu nehmen ist, ob in ihr nicht doch eher eine formelhafte Phrase steckt und schließlich welche Tempel gemeint sein könnten, ist doch im Wortsinne ernst zu nehmen. Parallelen, wie das Apophis-Buch, worin ein im Wortlaut der Version für Osiris in *Urk. VI* ähnliches Ritual thematisiert wird, verdeutlichen die Gewohnheit in jedem Tempel des Landes, Prozeduren zum Schutz der dort wohnhaften Gottheit vor den Nachstellungen der Götterfeinde zu vollziehen.

pBremner-Rhind, 22, 1
Titel des Buchs zum Sturz des Apophis
<i>ir.t {n} m pr 'Imn(.w)-R^c.w nb ns.wt-ḫ.wy hnty(w) 'Ip.t-sw.t m hr.t-hr.w n.t r^c nb</i>
Tagtäglich zu vollziehen im Hause des Amun-Re, des Herrn der Throne der Beiden Länder, der Karnak vorsteht
FAULKNER, <i>Bremner-Rhind</i> , 42, 2

Andererseits ist auch denkbar, dass die Bestimmung zum Sturz des Seth aufgrund des entsprechenden mythologischen Hintergrunds auf den Kult des Osiris allein beschränkt war, wodurch der Zusatz „alle Tempel“ ausschließlich seine Gotteshäuser bezeichnen könnte, worin genau jenes Ritual durchgeführt wurde, das in den folgenden Zeilen in schriftlicher Form vorliegt. Wie wir noch sehen werden, kam das Ritual in verschiedenen Kontexten, wie

⁶³ PLUTARCH, *De Iside et Osiride*, 14.

⁶⁴ PLUTARCH, *De Iside et Osiride*, 30.

⁶⁵ Zur Rotfärbung der Rinder vgl. insbesondere YOYOTTE, *AEPHE* 86, 9ff.

etwa dem Choiak-Fest, zur Anwendung, das sicherlich nicht auf die Heiligtümer des Osiris allein beschränkt war. Es wird darauf zurückzukommen sein.

II.1.2 Präskript und Ritualanweisung (5, 6-5, 19)

(4)	L	^(B,41) <u>ini.hr=tw twt n Stš m mnh dšr</u>	<u>In diesem Fall soll eine Figur des Seth aus rotem Wachs gebracht werden.</u>
(4)	BM	<u>sk ʾri.n=k twt n Stš m mnh</u>	<u>Nachdem Du nun eine Figur des Seth aus Wachs hergestellt hast,</u>
(5)	L	<u>mtn rn=f^(B,42) hr šnb(.t)=f</u>	<u>Seinen Namen auf deren Brust schreiben</u>
(5)	BM	<u>ʾr(.t) rn=f hr šnb.t=f</u>	<u>seinen Namen auf seiner Brust anbringen;</u>
(6)	L	<u>m-dd Stš hsi.w</u>	<u>und zwar: „der elende Seth“.</u>
(6)	BM	- fehlt -	- fehlt -
(7)	L	<u>hn^c sš=f hr šw n^(B,43) mšw</u>	<u>und ihn ferner auf ein neues Papyrusblatt zeichnen.</u>
(7) ³	BM	<u>sš hr šw</u>	<u>auf ein Papyrusblatt zeichnen</u>
(8)	L	<u>m ry(.t) wšd(.t)</u>	<u>mit roter Tinte;</u>
(8)	BM	<u>m ry(.t) wšd(.t)</u>	<u>mit roter Tinte;</u>
(9)	L	<u>r²-pw ht n šnd.t ht n^(B,44) hm</u>	<u>beziehungsweise aus Akazienholz oder hm-Holz.</u>
(9)	BM	- fehlt -	- fehlt -
(10)	L	<u>snh m rwd n ih dšr dd-mdw.w hr=f</u>	<u>Mit einer Sehne eines roten Rindes binden; Worte darüber sprechen.</u>
(10)	BM	- fehlt -	- fehlt -
(11)	L	<u>[psg hr=f] sp^(B,45) 4 dd-mdw.w hr=f</u>	<u>[Darauf] viermal [bespucken]; Worte darüber rezitieren.</u>
(11)	BM	<u>psg hr=f</u>	<u>Darauf spucken.</u>
(12)	L	<u>dgs hr=f m rd ʾbb dd^(B,46) mdw.w hr=f</u>	<u>Darauf mit dem linken Bein treten; Worte darüber rezitieren.</u>
(12)	BM	<u>rd(.t) hr rd ʾbb</u>	<u>Unter das linke Bein legen.</u>

II. Zu den Texten

(13)	L	<u>hw(.t)=f m m^cb³ dd-mdw.w hr=f</u>	<u>Sie mit dem Speer schlagen; Worte darüber rezitieren.</u>
(13)	BM	<u>hw(.t) m m^cb³ q³s</u>	Mit dem Speer schlagen und fesseln.
(14)	L	<u>š^cd=f m ds dd-mdw.w hr=f</u>	<u>Sie mit dem Messer schneiden; Worte darüber rezitieren.</u>
(14)	BM	<u>š^cd m ds</u>	Mit dem Messer schneiden.
(15)	L	^(B,47) <u>rd(.t) sw r ht dd-mdw.w hr=f</u>	<u>Sie auf das Feuer legen ins Feuer; Worte darüber rezitieren.</u>
(15)	BM	- fehlt -	- fehlt -
(16)	L	<u>psg hr=f m h.t m ^(B,48) sp.w cš³.w</u>	<u>Auf sie im Feuer viele Male spucken</u>
(16)	BM	<u>psg hr=f</u>	Auf sie spucken
(17)	L	<u>m whm(.w) dd-mdw.w hr=f</u>	<u>immer wieder; Worte darüber rezitieren.</u>
(17)	BM	<u>m whm(.w)</u>	immer wieder.

Anmerkungen zur Übersetzung:

- Zu (4): Die beiden Handschriften weichen bezüglich der Gebrauchs der Verbalformen *s_{dm}.hr=f* (L) und *sk s_{dm}.n=f* (BM) deutlich ab. SCHOTT (S) liest in BM *sk ḥrj n=k* und deutet die Form als Imperativ.⁶⁶ Als Derivat von *ḥst* ist *sk* nicht vor Imperativen anzutreffen; wohl aber im Spätmittelägyptischen vor *s_{dm}.n=f* im vorangestellten Temporalsatz.⁶⁷ Für die Bedeutung beider Formen vgl. die entsprechenden Abschnitte im Kapitel Datierung.
- Zu (8): Die Interpretation von *wšd* als Fachterminus für die in Rubren genutzte rote Tinte im Zusammenhang mit neuem Papyrus (*šw m³w*) wurde von QUACK geliefert.⁶⁸
- Zu (9): Die Schreibung mit verdoppelter Komplementierung ist aufgrund der hieratischen Konvention des Zeichens 𓂏 typisch für diesen Text.⁶⁹ Für die Holzart *ḥm* bieten die beiden Präskriptionen zwei unterschiedliche Schreibungen: 𓂏𓂏𓂏 sowie 𓂏𓂏𓂏𓂏 .⁷⁰ Für eine nahe Parallele dieser Ritualanweisung vgl. pJumilhac XVIII, 9-10, der die gleichen Zutaten (*mnḥ*, *šw*, *šnd.t*, *ḥm*) für eine Feindfigur (*ts.t*) erwähnt.⁷¹

⁶⁶ *Urk. VI*, 4, Anm. d).

⁶⁷ Zum Gebrauch von *ḥst* vgl. HAMRAWI, *Erweiterungen*, 77ff.; zu den Gebrauchsarten im Spätmittelägyptischen vgl. JANSEN-WINKELN, *Grammatik*, 209, Nr. 2.2.

⁶⁸ QUACK, *GM* 165, 7f.; vgl. insbesondere auch LIEVEN, *Nutbuch*, 67, Anm. 304.

⁶⁹ Vgl. *Urk. VI*, 21, 16; s. auch die Schreibung für *W-Šn* (21, 13); dagegen hat L in *Urk. VI*, 37, 9 nach *WB IV*, 520, 9 *šnd* ohne Verdoppelung.

⁷⁰ Zu dieser Baumart vgl. *WB III*, 81, 20; für eine mögliche Verwendung im Ritus des Schlagens des Balls (ausgedeutet als Ball des Apophis) vgl. WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 645 s.v. *ḥm³*; zu den Schreibungen und dem möglichen Ursprung auf eine *ḥm/ḥmm*-Pflanze vgl. auch BORGHOOTS, *JEA* 59, 139f.; für eine mögliche Lesung als *ḥm³.t* vgl. *AEO I*, 21.

⁷¹ VANDIER, *Jumilhac*, 130; für *ts.t* vgl. auch pSalt 825 V, 4 und *infra* Anm. 82.

- Zu (10): Die Anweisung *snḥ m rwd* fehlt in BM. Dafür hat diese Handschrift im Gegensatz zu L in der Ritualanweisung *ḥw(t) m m^cbʿ* (13) den Zusatz *qʿs*, was aber in der Ritualausführung nicht eingehalten wird. Dort steht in beiden Versionen das Fesseln zu Beginn der Handlung; während es in BM im Zuge des Erstechens nicht erneut gefordert wird.
- Zu (11/12): Das Lexem *psg* liegt hier in der metathetischen Schreibung *pgs* mit *ʿ* vor.⁷² Es scheint somit lautlich an das zuvor ebenfalls so notierte *dgs* angeglichen worden zu sein.⁷³
- Zu (13): Die Lesung der Wendung $\times \downarrow$ als *m^cbʿ* ist unsicher und aus den Parallelen des Apophis-Buchs erschlossen.⁷⁴ Innerhalb des Rituals finden sich keinerlei phonetische Schreibungen, die eine genauere Bestimmung ermöglichen könnten.

Anmerkungen zum Inhalt:

a) Formale Aspekte

Die den Text einleitende Verbalform *ḥr=tw* fällt unter die Kategorie *kontingenter Tempora*. Da der Generalis/ Aorist die Fortsetzung schon genannter Verbalformen bedingt, kann sie nur die Aussagen des Titels fortsetzen.⁷⁵ Es ist demnach sehr wahrscheinlich, dass die einleitende Formel eine allgemeingültige Feststellung trifft, wie sie in der Phraseologie der viel früher belegten medizinischen Texte üblich ist, welche hier offensichtlich übernommen wird.⁷⁶ Dort sind es gerade die Anweisungen für die Zubereitung von Heilmitteln im Diagnoseformular der Nachschriften, die in der *sdm.ḥr=f*-Form abgefasst wurden. Genauer gesagt stehen die Anweisungen in kontingentem Tempus, die selbstverständlich die weiteren Schritte des Rezepts beschreiben, nachdem die ersten Maßnahmen bereits behandelt wurden.

pEbers 57, 20
Ein Spruch gegen das Erblinden
<i>dd.ḥr=k m ḥkʿ</i>
<u>dann sollst Du als Zauber sagen</u>
GRAPOW, <i>Medizin V</i> , 87

⁷² Zu *psg* vgl. *WB I*, 555; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 373 s.c. *psg*; für weitere Belege der Schreibung *pgs* im Neuen Reich vgl. pChester-Beatty VII vs. 5, 8-9; pGenf MAH 15274 rto. VI, 9; pTurin Mag. II, 3.

⁷³ Zu *dgs* vgl. *WB V*, 501; die Schreibung mit eingeschobenem *ʿ* ist bereits im MR zu belegen (vgl. pLeiden I 344 rto. 2, 12); ist jedoch zumeist in der Bedeutung „betreten“ zu belegen; erst das Neuägyptische kennt die Kombination *dgs ḥr* im Sinne von „auf etwas treten; zertreten“ (vgl. pBM 9997, 6,17-8,15)

⁷⁴ Für die Schreibungen von *m^cbʿ* vgl. *WB II*, 47; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 414 s.v. *m^cbʿ*; so auch aus dem Archiv des *Pʿ-wrm* (pBM 10288) vgl. CAMINOS, *JEA* 58, 219, L.7.; dagegen bedient sich pBremner-Rhind, 31, 16 der phonetischen Schreibung (vgl. FAULKNER, *JEA* 23, 175, Anm. 22,9); zur Orthographie vgl. SAUNERON, *RdE* 15, 60, Anm. 1; schon NR etwa mag. pHarris II, 7, 9 beim Fällen der Rebellen (*s:ḥr sbʿ.w*)/ Apophis; ähnl. pLeiden I 350 rto. 2, 25; wird in *Urk. VI*, 45, 4ff. im Zusammenhang mit *bʿʿ* gebraucht, was möglicherweise auf eine lautlichen Angleichung zurückzuführen ist.

⁷⁵ DEPUYDT, *OR* 58, 5.

⁷⁶ JUNGE, *JEA* 58, 134 f.

Wenn sich aber im Seth-Buch ein Schreiber *präskriptiv* einer kontingenten Verbalform bedient, wie sie in den *Nachschriften* magischer Texte häufig zu finden ist, so formuliert er in einer genrespezifischen Fachsprache aus dem Umfeld der Magie, ohne sich jedoch an die konventionellen Richtlinien einer äußeren Form zu halten.

Entspricht es schon nicht dem gängigen Schema, Anweisungen vor der begleitenden Rezitation anzubringen, so wundert man sich obendrein, wenn jene gleich zweimal im selben Text mit fast identischem Wortlaut begegnet.⁷⁷ Selbst das thematisch ähnliche Apophis-Buch⁷⁸ oder die kontemporären Sprüche gegen Feinde im pBM 10081 führen ihre Ritualanweisung nur *einmal* als Nachschriften an.

pBM 10081, 36, 10 ff.
Ritual zum versiegeln des Mundes von Feinden
<i>dd-mdw.w hr twt n sbi.w [iri(.w) m] mnḥ sn r'-pw šw [sš.y] rn=f hr=f</i>
<u>Zu rezitieren über</u> eine Figur des Rebellen, die aus Wachs oder Ton [gefertigt ist] oder (über) ein Papyrusblatt, worauf sein Name [geschrieben steht]
SCHOTT, ZÄS 65, 41 f.

Diese Praxis findet sich ebenso in den medizinischen Texten, die ihre Heilkraft auf magische Sprüche setzten.

pLeiden I 348 vs. 12, 6
Ein Spruch vom Zwerg
<i>dd-mdw.w sp 4 hr nm.w n sn wḥ(w) hr wp.t n.t s.t-hm.t nt.t hr msi šni(.ti?)</i>
<u>Viermal zu rezitieren über einen Zwerg aus Ton, der auf die Stirn einer Frau gelegt ist, die unter Schmerzen gebiert</u>
BORGHOUTS, pLeiden I 348, pl. 14, 6

Jeder magische Ritus ging sicherlich entsprechend der Vorgabe der Ritualanweisungen vonstatten, was den Vollzug der Ritualhandlung während oder nach der Rezitation bedeutete.⁷⁹ Insofern unterscheidet sich der *formelle Ablauf* des vorliegenden Rituals möglicherweise nicht von dem anderer, wo das Binden und Erstechen, Bespucken und Verbrennen, währenddessen gleichzeitig rezitiert wird, doch dem Schlussteil des Textes appliziert worden ist. Denkbar ist auch, dass Nachschriften tatsächlich eine strikte Abfolge von initialer Rezitation mit nachfolgender Handlung vorsehen, während sich im vorliegenden Text beide Bestandteile verschränken. Es sollte jedoch nicht unbeachtet bleiben, dass die

⁷⁷ Zweite Stelle *Urk. VI*, 37, 3-11.

⁷⁸ pBremner-Rhind 23, 6 ff.; FAULKNER, *JEA* 23, 168, passim.

⁷⁹ LEXA, *Magie I*, 99; somit vereinen sich nach der Definition bei ROEDER, *Texthandlungsklassen*, 22f. im Seth-Buch sog. deliberative (=vorbereitende) und operative (=im/als Ritual verwendete, rezitierte usw.) Texte.

weitaus größere Rezitation, die Erste Liturgie tatsächlich durch Ritualhandlungen unkommentiert zuvorderst aufgeführt wird und die eigentlichen Handlungsakte nur von vergleichsweise kurzen Rezitationsstrophen begleitet werden. Offensichtlich aber folgt das Vorziehen der Ritualhandlung innerhalb der *Textstruktur* nicht der üblichen Vorgehensweise. Belegstellen für eine solche Ausnahme sind selten. Der New Yorker Papyrus, der das große Dekret des Osiris enthält, verfährt auf ähnliche Weise wie das Seth-Buch, indem zunächst der Titel genannt wird, anschließend die genauen Umstände und Anweisungen für dessen Anwendung aufführt, um dann erst mit der Rezitation einzusetzen.

pMMA 35.9.21, 3-7
Titel und Handlungsanweisungen des Dekrets
<i>ir.t m grḥ ntr.y m grḥ mhr [...]ꜥꜥ ꜥꜥ m pr Šntꜣy.t ir ḥpr wn.wt 3 m grḥ pf nn wrd m šd(.t) mdꜣ.t tn sdr.t wꜥ.t pw wnn ntr nb ntr.t nb.t wꜣi.w r ḥqr.w ib.w</i>
Zu vollziehen in der Göttlichen Nacht, in der Nacht der Krankheit [...] Lautes Rufen im Hause der Šntꜣy.t wenn die dritte Stunde dieser Nacht anbricht, gibt es kein Ermüden beim Rezitieren aus diesem Buch, welches „die alleine Verbringen“ heißt, wenn jeder Gott und jede Göttin zu hungern und dürsten begonnen haben!
GOYON, <i>Imouthès</i> , pl. I, 27 ⁸⁰

Zu vergleichen mit der Ausführlichkeit des vorliegenden Rituals ist diese Anweisung jedoch nicht. Die formale Struktur (*ir.t m*) gleicht eher Inhalt und Struktur des Titels, als dem vorliegenden Präskript.

Beispiele für einen ähnlichen, wenngleich weniger umfangreichen, Aufbau finden sich fernerhin im Brooklyner Traktat gegen Schlangen, welches nach der Angabe der Inhaltsstoffe eines Heilmittels gegen Schlangenbisse die magische Rezitation mit den Worten *dd ḥr=f m ḥkꜣ.w* anführt.⁸¹

Eine in Form und Formulierung gleich gelagerte Anweisung liegt in einem gesondert aufgeführten Rezept des chirurgischen pEd. Smith vor. Während die lange Liste der Krankheitsfälle im bekannten Aufbau aus Beobachtung – Diagnose – Nachschrift (*sdm.ḥr=f*) gehalten ist, folgt die durch Titel und Form klar eigenständige Handlung dem Schema Titelsequenz – Ritualanweisung (*sdm.ḥr=f*).

pEd. Smith, XXI, 9-10
Titel und Handlungsanweisungen eines Rezepts
<i>ḥꜣ.t m mdꜣ.t n.t ir.t iꜣw(.w) m rnpi(.w) inj.ḥr=tw ḥmꜣy.t r ꜥꜣ.t wr.t mꜣt.t ḥꜣr 2</i>
<u>Beginn des Buches einen Greis zu einem Jugendlichen zu machen.</u> Dann soll man so viel <i>ḥmꜣy.t</i> wie zwei Sack (voll) bringen
BREASTED, <i>Edwin Smith</i> , 492f.

⁸⁰ Zur Übersetzung vgl. KUCHARÉK, *Klagelieder*, 275.

⁸¹ SAUNERON, *Traité*; QUACK, *SAK* 23, 306.

Dem Seth-Buch und seiner Ritualanweisung zeitlich viel näher steht der Titel des pBremner-Rhind, genauer gesagt der des „dramatischen“ Textes, welcher eine Variante der Klagelieder des Osiris betauernden Geschwisterpaares Isis und Nephthys enthält.

pBremner-Rhind 1,2-1,6
Ritualanweisung der Gesänge von Isis und Nephthys
<i>ini.hr=tw s.t [sn.wt] w^cb.(t)-h^c nn wp=sn hrs šni n h^c=sn w³h(w) tp=sn m sr [sr m ^cw.y=sn mtn rn=sn hr rmn=sn r šs.t Nb.t-ħw.t hsi=sn m ħw.t n.t md³.t tn m-b³h ntr pn dd.hr=sn</i>
So soll man [zwei] Frauen reinen Leibes bringen, die noch nicht geboren haben und deren Körper enthaart sind, ihr Kopf soll mit einer Perücke geschmückt sein [sr] Eine Trommel sollen sie in der Hand halten, ihr Name soll verzeichnet sein auf ihrer Schulter, nämlich Isis und Nephthys und sie sollen die Kapitel dieses Buch singen angesichts diesen Gottes. So sollen sie sagen: [...]
FAULKNER, <i>Bremner-Rhind</i> , 1,1-2,1

Die zitierte Anweisung folgt dem Aufbau in *Urk. VI* entsprechend, dem Titel, der zunächst den Text benennt (*h³.t-^c m ħw.t n.t ħb dr.ty* 1,1) und hernach die Umstände der rituellen Aufführung präzisiert (*ir.t m* 1,1). Weiterhin ist auffällig, dass sich der pBremner-Rhind derselben Phraseologie, nämlich der Abfassung der Handlungen (*ini*, *dd*) in der schon bekannten *sdm.hr=f*-Form, als Verlaufsform der Anmerkungen bedient, welche möglicherweise der gängige grammatische Ausdruck für diese Art Dramaturgie gewesen sein könnte.⁸² Eine gewisse Übereinstimmung lässt sich auch in der internen Struktur des Textaufbaus erkennen. Zunächst erfolgt das Bringen des Objektes, gefolgt von dessen ausführlicher Beschreibung. Es schließt sich etwas abgesetzt der Vermerk an, ihr Name solle auf einer bestimmten Stelle des Körpers der Frau verzeichnet werden. In einem Nebensatz wird der exakte Wortlaut des Namens angegeben. Zum Schluss steht die Anweisung, auf welche Weise dieses Objekt handeln soll bzw. was damit zu geschehen hat. Man gewinnt den Eindruck, dass die Worte der Handlungsanweisung als Versatzstücke in ein strukturelles Gerüst gebettet wurden, welches, zwar seltener belegt, als alternatives Schema für magische Handbücher neben dem gängigen Aufbau aus Rezitation mit Nachschrift existierte.

Eine Erklärung für die Verwendung der *sdm.hr=f*-Form⁸³ in diesem Gefüge, wie sie DEPUYDT⁸³ versucht, scheint zumindest vor dem Hintergrund einer direkten Folge von Situation (Titel) und Behandlung (Ritualanweisung) recht nachvollziehbar zu sein. Ihm zufolge bildet *sdm.hr=f* einen konditionalen Umstandssatz (*implied condition*⁸⁴) aus, der, den Titel des Rituals als Protasis bedingend, im Falle des Wunsches, Seth zu vernichten, das Herbeibringen eines jenen Gott abbildenden Figürchens empfiehlt.

⁸² Für eine ähnliche Formulierung vgl. etwa SAUNERON, *Esna III*, 16, Nr. 199, 27: *ini.hr=tw ^cr 4*.

⁸³ DEPUYDT, *SAK* 27, 42 f.

⁸⁴ DEPUYDT, *Conjunction*, 214ff.

b) Die Wachsfigur des Seth und seine Herstellung

Bei dem Objekt der rituellen Aggression handelt es sich um einen Stellvertreter des Seth in Gestalt eines wächsernen Ächtungsfigürchens. Die Verwendung von Wachsfiguren⁸⁵ zur Initiierung von Schadenszauber war ein gängiges Mittel und ist in den Quellen häufig anzutreffen.⁸⁶

pSalt 825, V, 4
Reetablierung der Ordnung der Welt gegen Seth
<i>ir mnḥ iri=tw ts.t im=f</i>
Was den Wachs angeht, so soll man daraus eine Ächtungsfigur ⁸⁷ herstellen.
DERCHAIN pSalt, pl. 6, 138

Nicht nur die Ikonographie der Figuren als Kriegsgefangene sind bemerkenswert, sondern auch die für das zu ihrer Herstellung verwendete Material Wachs geforderte Rotfärbung.

Edfu, Sanktuar des Osiris
Sed-Fest für den Horus von Edfu am Rande der Wüste in <i>sh n 'nh-b.wy</i>
<i>dd-mdw.w hr ḥḥb iri(.w) n mnḥ dšr s:hd(.w) hr=f m dqr-ntr n wh<3.t> mtn(.w) rn n hft.yw m ib=k</i>
Zu rezitieren über ein Nilferd, das aus rotem Wachs gefertigt, dessen Gesicht mit dem Weihrauch der Oase erhellt wird und mit dem Namen Deiner Herzensfeinde beschrieben ist
ALLIOT, BE 20.2, 521, 524

Ein interessantes Merkmal, das Räuchern vor dem Wachsbild, fehlt in der Beschreibung des Sethfigürchens. Es steht zu vermuten, dass der Einsatz von Weihrauch im Rahmen eines Mundöffnungsrituals der Belebung des Modells dienen sollte, damit eine anschließende Tötung überhaupt vonstatten gehen konnte.⁸⁸ Es wird nicht klar, ob eine solche Belebung im Seth-Buch als selbstverständlich vorausgesetzt und somit nicht erwähnt wird, oder eine Animation der toten Materie nicht unbedingt nötig war, fehlt sie doch beispielsweise bei der Herstellung des Krokodils im pWestcar, welches durch bloßen Kontakt mit seinem Element, dem Wasser, aktiviert wird.⁸⁹

Auf die eindeutigste Parallele stößt man in einer Nachschrift des Rituals zur „Enthüllung des Geheimnisses der vier Kugeln“, welches eine Passage gegen Seth enthält.

⁸⁵ RAVEN, *OMRO* 64, 24 ff.; HORNUNG, *Hölle*, 27, mit Anm. 2-3 insbesondere in Verbindung mit Feuerstrafen.

⁸⁶ SAUNERON, *SourcesOr* VII, 46; vgl. pWestcar 3, 13; CT I 63 b-d.

⁸⁷ Übersetzung nach RITNER, *GM* 111, 86 f.

⁸⁸ Unpublizierte Horusstelen JdE Nr. 47.280 (DARESSY, *ASAE* 22, 266, Nr. 5; STERNBERG-EL HOTABI, *Horusstelen II*, 43, I, 80ff.; pWien KM o. Nr. (BERGAMANN, *Hieratisch-Demotisches Texte*, V, 13; QUACK, *Rez. STERNBERG-EL HOTABI, Horusstelen*, 718, Anm. 21); vgl. auch BORGHOUTS, *Magical texts*, Nr. 104, 76, 84f.

⁸⁹ pWestcar 3, 13.

pMMA 35.9.21, 39, 1-2
Ritualanweisung
<i>dd-mdw.w hr twt n Stš jr.y m mnh dšr rdi.t r h.t m-bšh ntr pn</i>
<u>Zu rezitieren über einer Figur des Seth, die aus rotem Wachs gefertigt und ins Feuer gelegt wurde</u> vor diesem Gott
GOYON, <i>Imouthès</i> , pl. XXXIV, 69

Wachs wurde wahrscheinlich wegen seiner im Hinblick auf die rituelle Verbrennung günstigen Eigenschaften zur Herstellung von Ächtungsfiguren verwandt. Zwar ist es nicht entflammbar, schmilzt aber rückstandslos schon bei einer Temperatur von 62-65° C, was auf einem Feuer leicht zu erreichen ist.⁹⁰ Gerade das spurlose Vergehen dürfte sich ganz besonders gut für die „Simulation“ einer Feindvernichtung geeignet haben.⁹¹ Die natürliche Farbe des ägyptischen Bienenwachses war ein Gelbton, sodass die rote Farbe, die vom Ritual verlangt wird durch künstliche Färbung entstanden sein könnte.⁹² Andererseits läge es nahe, dass die Wendung *dšr* aufgrund des Fehlens eines ägyptischen Primärterminus für den Farbton Gelb beide Bedeutungen umfasst und der Farbton allen ihm verbundenen Anforderungen genüge.

Des Weiteren schreiben die Anweisungen der Rezeptur bei der zur Fesselung der Figur benötigten Rindersehne ausdrücklich ihre Entnahme von einem Tier von roter Farbe vor.⁹³ Nicht nur allein die Tatsache, dass Opferrinder im Kult als gefallene Götterfeinde ausgedeutet wurden,⁹⁴ dürfte einen entscheidenden Einfluss auf die Wirkkraft des Rituals ausgeübt haben. Vor allem die Verwendung von roter Farbgebung⁹⁵ ist mit Sicherheit auf ihre weit verbreitete, mit negativen Assoziationen behaftete Qualität⁹⁶ zurückzuführen. So galt Rot nicht nur, wie schon gesehen, als Kolorit der Anhängerschaft des Seth, sondern vor allem als Farbe des Gottes selbst, die ihm als solche in seinen Epitheta zugeordnet wurde.⁹⁷

pMMA 35.9.21, 29, 9-10
Die Enthüllung des Geheimnisses der vier Kugeln
<i>h³=k Stš q³(.w)-hr dšr(.w) f^c mšr(.w) inm</i>
Fort, Seth, Hochmütiger, Rotschopf, Rothaut!
GOYON, <i>Imouthès</i> , pl. XXVIII, 69

⁹⁰ SERIPO, *Materials*, 411.

⁹¹ LÄ VI (1986), s.v. Wachs 1090 Anm. 52 (R. FUCHS); RAVEN, *OMRO* 64, 29.

⁹² SERIPO, *Materials*, 411.

⁹³ *Urk. VI*, 5, 12

⁹⁴ Besonders eindrucksvoll in den Kapellen des Osiris auf dem Dach des Tempels von Dendera, vgl. *Dend. 10.2*, pl. X15, 2. Reg.

⁹⁵ PINCH, *Red things*, 182 ff.

⁹⁶ KEES, *Farbensymbolik*, 456 ff.

⁹⁷ Vgl. dazu auch QUACK, *Papyrus Ebers*, 64-66.

Tatsächlich scheint eine direkte Verbindung zwischen der Qualität der Farbe und der Wesensart des Zielobjekts bestanden zu haben. Als regelrechte Markierung seines Charakters hebt sich der Rebell durch sein rotes Erscheinungsbild klar von dem mit durchweg positiven Charakteristika versehenen weißen Horus und dem chthonisch-schwarzen Osiris ab.⁹⁸

Ähnliche Assoziationen müssen bei der Verwendung roter Tinte⁹⁹ zur Schreibung gefährlicher Passagen gezogen worden sein, wie sie noch in römischer Zeit, wo man von „typhonischer Tinte“¹⁰⁰ sprach, zu beobachten sind – galt sie doch zuweilen als Blut des Gottes.¹⁰¹ Nichts anderes dürfte den Ägypter im Falle des früh belegten Rituals des Zerschlagens der Roten Töpfe¹⁰² bewogen haben, sodass von einer gewissen Scheu gegenüber dieser prominenten Farbe auszugehen ist.¹⁰³

Klar wird dabei jedoch nicht, wodurch das Assoziieren des Roten mit dem Fremden hervorgerufen werden könnte, das Ziel der Vernichtungspotenz solcher Rituale war. Angesichts dieses ältesten belegten Feindvernichtungsrituals, welches sich gegen das Ausland richtete, ist eine solche politische Verbindung eindeutig zu belegen. In der Ikonographie der Staatskunst treten rote Merkmale im Habitus der Fremdvölker jedoch so selten in Erscheinung, dass es schwer fällt, von einem Farbkanon zu sprechen. Zumeist sind dabei Nubier¹⁰⁴ und nicht die vielleicht erwarteten Asiaten mit rot gefärbten Haaren abgebildet. Eine reziproke Koppelung von fremdländischen *Körpermerkmalen*, wie der oft unterstellten rötlichen Hautfarbe von Syern,¹⁰⁵ und der Wesensart des Seth lässt sich jedenfalls nicht erschließen. Bestenfalls ist eine Analogie mit der Teilung der Einflussgebiete von Horus und Seth nach deren Gerichtsprozess denkbar, wobei Seth die Wüste (*dšr.t*),¹⁰⁶ das Rote Land, zugesprochen wurde. Möglich wird eine solche Kausalitätskette aber nur insofern, als nicht der Mythos von der Verbannung des Seth deren Ausgangspunkt einnehmen kann, da das Phänomen der Ausweisung in die Wüste zumindest anhand der Quellen erst mit der 25. Dynastie, genauer dem Schabaka-Stein, nachzuweisen ist.¹⁰⁷ Die Kausalität muss also von der Assoziation des Roten mit der Wüste, i.e. dem Ausland, über das Ritual des Zerschlagens der

⁹⁸ RITNER, *Mechanics*, 147 f.

⁹⁹ POSENER, *JEA* 35, 77 ff.; AUFRÈRE, *L'univers minéral*, 655f.

¹⁰⁰ PINCH, *Red things*, 183.

¹⁰¹ pBoulaq III, 9, 10.

¹⁰² RITNER, *Mechanics*, 144 ff.

¹⁰³ Zur Tabuisierung der Farbe Rot vgl. RITNER, *Mechanics*, 147 Anm. 663

¹⁰⁴ Vgl. etwa NELSON, *MH II*, 46e.

¹⁰⁵ KEES, *Farbensymbolik*, 457.

¹⁰⁶ WB V, 494, 5-13.

¹⁰⁷ Hierbei wird von der Tatsache ausgegangen, dass eine Frühdatierung des DMT noch nicht stichhaltig vorgenommen werden konnte und daher ausschließlich als Dokument für die Zeit seiner Niederschrift behandelt werden sollte; GRIFFITHS, *Conflict*, 68 ff.; zu Vertreibung des Seth in die Wüste in pJumilhac XVI, 23-XVII, 6 vgl. QUACK, *SAK* 23, 327.

Roten Töpfe als dessen sinnfälligste Äußerung zur Charakterisierung des Seth, des Herrn der Fremdländer, als rot führen. Dies ist allerdings sicher erst ab dem Neuen Reich möglich, wo diese Patronage deutlich erscheint. Eine frühere Funktion als Herrscher der Fremdländer ist nur schwer nachzuweisen und basiert zumeist auf Indizien und Spekulationen.¹⁰⁸

Somit könnte die Erklärung bei der Qualität der Farbe selbst zu finden sein. Die vorherrschenden pathetischen Eigenschaften,¹⁰⁹ die man mit Rotem verband, waren Zorn und Wut, wie aus den beiden Begriffen *dšr-ḥr*¹¹⁰ und *dšr-ib*¹¹¹ herzuleiten ist, die jede Art von Aggressivität wiedergeben.

So ist es doch interessant zu bemerken, dass die Anmutung der Farbe Rot kultur- und zeitübergreifend eine einheitlich Vorsicht gebietende und letztendlich negativ befrachtete Signalreaktion hervorzurufen scheint. Zeitgemäße und einsichtige, weil alltägliche Beispiele dieses Phänomens sind im Straßenverkehr anzutreffen: Die rote Ampel und das grelle Stoppschild, beide in dem durch die Bürokratie standardisierten Signalrot gehalten, gebieten uns Einhalt. Nicht umsonst wurde die offizielle funktionsgebundene Verwendung von Farben in Deutschland im Spektrum des RAL reguliert, sodass ein unfehlbarer Wiedererkennungswert jeder Farbe und somit auch eine farbimmanente Metaebene des Informationstransports gewährleistet werden. Angesichts der kulturübergreifenden Assoziationen mit einzelnen Farben, kann nur schwerlich von einer willkürlichen Festlegung gesprochen werden. Demnach soll die Farbe Rot warnen und Gefahren anzeigen.

Noch in der modernen Farbpsychologie ist Rot die Farbe, mit der extreme Gefühlsäußerungen, positive und negative, assoziiert werden¹¹² und erscheint sowohl provokant als auch Achtung gebietend bis revolutionär,¹¹³ sodass das religiöse Phänomen nicht etwa aufgrund spezifischer kultureigener Elemente, sondern vielmehr mit den unterbewussten Empfindungen des (ägyptischen) Menschen und Kultpraktikanten zu erklären sein könnte. Die Zuweisung von Eigenschaften zu Farben ging bisweilen soweit, dass sie in Farbwahlmethoden zur Charakterbestimmung verwandt wurden. In diesem Zusammenhang lesen wir zur Beurteilung der Farbe, dass *„die dem Rot eigene, glühende Intensität aufs stärkste gesteigert ist“* und daher *„in jedem Falle [...] Eroberungsfreude und kämpferisches Überwinden-wollen“*¹¹⁴ bedeutet, denn Rot sei *„aktiv, die Erregung steigernd, durch ihre Grellheit hervortretend und daher zum impulsiven Verhalten anregend“* und man meine damit

¹⁰⁸ TEVELDE, *Seth*, 110 f.

¹⁰⁹ GRIESHAMMER, *Farbe*, 22 f.

¹¹⁰ WB V, 490, 4-5.

¹¹¹ WB V, 490, 6.

¹¹² HELLER, *Farben* 53 f.

¹¹³ BRÜCKNER, *Farbe*, 49.

¹¹⁴ LÜSCHER, *Farbe*, 104.

„die aktive Erregung, die zur erhöhten Bewegung und Auseinandersetzung [...] oder gar Hitzigkeit [...] führt“.¹¹⁵ Folglich sind umgangssprachliche Äußerungen, wie das „Rotsehen“ als Umschreibung eines Gefühlszustandes höchster Aggressivität, Emotionalität und Rage leicht verständlich. Eine ähnliche klischeebehaftete, jetzt deutlich negative Konnotation ist häufig bei der modernen Einschätzung der für Seth charakteristischen Körpermerkmale, rothaarig, rothäutig, zu beobachten: „*Rothaarige zum Beispiel galten bis in unsere Tage als Charakterschwächlinge. Der Verräter Judas soll rothaarig gewesen sein, zumindest aber sagt man den Rothaarigen Jähzorn und Geilheit nach*“.¹¹⁶ Zum Einen scheint die rote Farbe zur Identifizierung des Zielobjekts notwendig gewesen zu sein. Andererseits richtet sich das typhonische Kolorit auch gegen seinen Träger selbst, wenn es zu dessen Neutralisierung herangezogen wird. Zahlreiche Schutzzauber vereinnahmten die Wirksamkeit dieser Farbgebung zu positiven und Heil bringenden Zwecken.¹¹⁷ Es wirken demnach zwei Potenzen gleicher Güte gegeneinander. Dahingehend ist die Qualität des Roten hier von der Farbe des Seth hin zu der allgemeingültigen Farbe für alle gefährlichen Kräfte zu präzisieren.

c) Alternative Materialien des Ritualvollzugs

Als alternative Werkstoffe zur Herstellung des Apotropaikons werden zwei Holzarten genannt. Es handelt sich zunächst um das unter dem ägyptischen Begriff *šnd.t* bekannte Akazienholz,¹¹⁸ während eine zweite, als *hm* bezeichnete Holzart noch der Zuweisung bedarf. SCHOTT denkt in seiner Deutung der ägyptischen Schreibung wohl an *hm³.w*, was in den medizinischen Texten einen „pflanzlichen Stoff“ bezeichnet,¹¹⁹ der gleichermaßen nicht sicher identifiziert werden kann. Schreibung und Determinierung weichen jedoch recht deutlich voneinander ab. Vielleicht haben wir es mit einer Variante des, allerdings völlig anders geschriebenen, Baums *hm-c³* zu tun, der in den Listen der heiligen Haine einmal für den 14. oberägyptischen Gau erscheint.¹²⁰ Neure Betrachtungen tendieren jedoch dahin, in *hm* Mandelholz zu erkennen.¹²¹ Sollte diese Annahme richtig sein, wäre die Verwendung dieser Holzart hier aufgrund seiner rötlichen Färbung zwar nachvollziehbar, aber hinsichtlich, der Tatsache, dass es wohl aus Griechenland kostspielig eingeführt werden musste und folglich nur selten

¹¹⁵ LÜSCHER, *Farbe*, 63.

¹¹⁶ BRÜCKNER, *Farbe*, 50

¹¹⁷ Für weitere Belegstellen vgl. PINCH, *Colour* 182.

¹¹⁸ Vgl. WB IV, 521, 1 ff.

¹¹⁹ *Urk.* VI, 4, 11; zu dieser Holzart vgl. WB III, 94, 4; KOUSOULIS, 6. *Tempeltagung*, 155f.: *hm(m)/ hm³*-Pflanze als typhonisches Gewächs zur Herstellung des Balls im Ritual des „Schlagen des Balls“; belegt auch in diesem Kontext in pJumilhac XVIII, 9-10.

¹²⁰ MOLENKE, *Bäume*, 14.

¹²¹ Zur Verwendung von Mandelholz (?) für Feindfiguren vgl. QUACK, *SAK* 23, 319, Anm. 66.

verarbeitet wurde (etwa für edle Möbelstücke, Stäbe und Pfeile), ein Luxusgut, das wohl nicht umsonst unter den alternativen Ritualhandlungen erscheint (s.u.).¹²²

Die Akazie hingegen ist aus zahlreichen Quellen gut bezeugt.¹²³ Sie ist, wenn auch, wie für ein baumarmes Land wie Ägypten nicht anders zu erwarten, verhältnismäßig selten anzutreffen, eine einheimische Pflanze und musste daher nicht zwangsläufig importiert werden,¹²⁴ was insbesondere im Hinblick auf die tägliche Routine des Rituals, bei dem sie zum Einsatz kam, zu kostspielig gewesen sein dürfte. Auch ihre natürliche Farbgebung ist rot¹²⁵ – ein Umstand der den Anforderungen der materiellen Symbolik sehr zu Pass käme. Ihrer Verwendung nach zu urteilen, beherbergt dieses Gehölz allerlei wirkmächtiges Potenzial,¹²⁶ was ihren häufigen Gebrauch in der Zauberei erklärt. Im vorliegenden Text selbst wird sie als Schicksal entscheidendes Gefäß für Leben und Tod angesehen, worauf zu gegebener Zeit näher eingegangen werden soll.

d) Zur Ritualpraxis: die beiden Anweisungen im Vergleich

Analysiert man darüber hinaus die beiden Vorschriften auf ihren handlungsspezifischen Gehalt, ergibt sich zunächst eine Gliederung der manuellen Handlungsakte, welche zusammen mit der Rezitation die Performanz ausmachen, in zwei *alternativen* Mustern. Durch die Konjunktion *r²-pw* getrennt, schlägt die Präskription entweder das Bringen einer Ritualfigur aus Wachs oder aus den zuvor beschriebenen Holzsorten vor. Dieses aus unterschiedlichen Materialien herstellbare Utensil soll anfänglich mit dem Namen des Delinquenten beschrieben werden, um anschließend mit diversen Vernichtungsakten traktiert zu werden. Dazwischen setzt jedoch die Anweisung an, auf ein Blatt Papyrus zu schreiben (*hn^c sš=f hr šw n m³wj m ry.t w³d.t*). Es stellt sich hierbei die Frage nach dem hier beschriebenen Handlungsablauf, im Rahmen dessen schon der exakte Bezug des Suffix *=f* auf ein zu behandelndes Objekt, das aufzuschreiben angewiesen wird, nicht offensichtlich ist. Hierbei ergeben sich zunächst die Möglichkeiten, dass entweder meint Seth selbst gemeint ist, dessen Gestalt gezeichnet werden soll,¹²⁷ oder aber seinen im Satz zuvor angesprochenen Namen. Zwar ist die Lösung dem Text an sich nicht zu entnehmen, doch lassen Parallelen

¹²² KEIMER, *Gartenpflanzen II*, 25, Nr. 64; so erscheint es umso erstaunlicher, dass es bisweilen zur Entfaltung von Feuern zur rituellen Vernichtung verwandt werden konnte (vgl. SAUNERON, *Esna III*, 16, 8; Nr. 199, 28; so gedeutet bei QUACK, *WdO* 31, 10).

¹²³ Einige Belegstellen bei KEIMER, *Gartenpflanzen II*, 20.

¹²⁴ Zu ihrem Vorkommen in alter Zeit vgl. MOFTAH, *Bäume*, 34M; KEIMER, *Gartenpflanzen II*, 21f.

¹²⁵ GALE, *Materials*, 335.

¹²⁶ MOLENKE, *Bäume*, 80 f.

¹²⁷ So bei SCHOTT selbst (*Urk. VI*, 4, 9-10; 36, 7); in der Folge auch QUACK, *GM* 165, 8.

beide Möglichkeiten zu.¹²⁸ In beiden Fällen fragt es sich, warum eine Vignette des Delinquenten angefertigt werden muss, wenn bereits eine rundplastische Figur existiert. Trifft die zweite Variante zu, verwundert es, warum zusätzlich sein Name aufgezeichnet werden soll, wenn er schon auf der Brust der Figur geschrieben stand.

Darüber hinaus steht diese Anweisung weder in Zusammenhang mit der Ritualfigur noch zum folgenden Ritual selbst: So könnte die Verwendung eines Papyrusblattes als kostengünstige Alternative zur Herstellung einer Wachsfigur interpretiert werden. Es ist innerhalb der Ritualanweisung jedoch keinerlei Vermerk auszumachen, der, ähnlich dem zuvor genannten „oder“, diese Handlung als Alternative zu den anderen Vorschriften ausweisen könnte. Vielmehr sind beide Bestandteile mittels der Präposition *hn^c*, „und“, voneinander separiert worden.¹²⁹ Demnach ist davon auszugehen, dass sie neben dem Vernichten der bereits beschrifteten Ritualfigur zu vollziehen war. Daraus ergibt sich jedoch die Schwierigkeit, dass sich die spätere Ritualhandlung explizit auf die *Figur* bezieht, das beschriftete Papyrusblatt jedoch gänzlich unerwähnt lässt.¹³⁰

Aufgrund der Tatsache, dass das Apophis-Buch strukturell und inhaltlich dem Seth-Buch recht nahe kommt, ist man geneigt, sich an diesem Traktat zu orientieren. Dort finden wir ebenfalls die bekannte Aufreihung von Ritualhandlungen des Bespucken oder Verbrennens, denen dann die Ritualanweisung in einer Nachschrift folgt. Bezieht man sich diese Nachschrift, begegnet man folgendem Wortlaut:

Bremner-Rhind, 23, 6-7
Nachschrift
<i>dd=tw r^p pn hr ʕpp sš hr šw n mšw m ry.t wšd.t hn^c ʕr(t) ʕpp m mnh mtw=tw rn=f hr=f m ry.t wšd.t rd(t) r h.t</i>
<u>Man rezitiere diesen Spruch über Apophis, der mit roter Tinte auf ein neues Papyrusblatt gezeichnet wurde und fertige Apophis aus Wachs an, dessen Name darauf mit roter Tinte geschrieben wurde; ins Feuer legen.</u>
FAULKNER, <i>BR</i> , 46, 5-7.

¹²⁸ Vgl. pBremner-Rhind, 23, 6; 28, 16: Rezitation erfolgt *hr ʕpp sš=w hr šw n mšw m ry.t wšd.t*; dagegen pBremner-Rhind 26, 3: *rn [...] sš(w) m ry.t wšd.t hr šw n mšw*; pBM 10081, 11-22: *r^p-pw šw [sš.w] rn=f hr=f* (in beiden Fällen auch die Namen von Ahnen und Nachkommen).

¹²⁹ Anders verhält es sich etwa bei der bereits angesprochenen Präskription in pBM 10081, 11-12 (vgl. SCHOTT, *ZÄS* 65, 41), wo das Schreiben auf Papyrus klar als Alternative (*r^p-pw*) zum Herstellen der Figur genannt wird, jedoch notieren beide Handschriften in beiden Fällen übereinstimmend *hn^c*, sodass eine fehlerhafte Übertragung hier fast auszuschließen ist.

¹³⁰ Vgl. etwa die Ritualanweisung in einem Feindvernichtungsritual anlässlich des 1. Payni in Esna (SAUNERON, *Esna III*, 16, Nr. 199, 27ff.; übersetzt bei DERS., *Esna V*, 25): *sš n rī.t wšd(t) hr šw n mšw.t hn^c rn.w n.w ʕpp qw-qd B<3>b<3> m sš n rī(t) wšd(t) hr=sn*; wo vier Ziegen wächserne Feindfigürchen zu fressen gegeben werden. Über das Papyrusblatt werden keine eindeutigen Aussagen getroffen; vielleicht erfolgt eine Verbrennung (*rd(t) hr h.t*, *Esna III*, 199, 28); vgl. dazu die Anmerkungen bei QUACK, *WdO* 31, 9f.; weiterer Beleg bei pBM 10081, 36,10ff. (SCHOTT, *ZÄS* 65, 41).

Ganz ähnlich heißt es auch im Ritual der Vier Kugeln von der Figur des Seth, dass sie ins Feuer gelegt werden soll.¹³¹ Folglich ergibt sich vielleicht aus Gründen der Praktikabilität eine Verwendung des Delinquenten in Gestalt einer Vignette und einer Figur. Es dürfte klar sein, dass die erste Anweisung – das Binden – nur sinnvoll anhand einer Figur vollzogen werden kann. Die folgenden Handlungen des Bespuckens, Erstechens und Zerschneidens könnten gleichermaßen mit Hilfe des Papyrus bzw. der Figur durchgeführt werden. Recht nahe liegt hingegen die Vorstellung, dass sich ein am Boden liegendes Blatt besser eignet, um mit dem Fuß rituell zertreten zu werden, als ein Stück Wachs. Wachsfiguren würden, abhängig von der Intensität der Ausführung, vermutlich recht erheblichen Schaden nehmen würde, so dass sie für eine weitere Verwendung möglicherweise unbrauchbar würde. Dagegen hätte man im Falle des Verbrennens die Figur der Pflanzenfaser bestimmt vorgezogen hat – würde das Schreibmaterial doch binnen Sekunden vergangen sein, obwohl gleich zwei lange Rezitationen während dieser Aktionen gesprochen werden mussten. Somit erscheint das langsam schmelzende Wachs als brauchbareres Material für eine rituelle Verbrennung.

Zum Schluss der Behandlung der Präskription lohnt noch ein vergleichender Blick auf die Unterschiede zwischen beiden Anweisungen. Es ergibt sich dabei folgender Aufbau:

Handlung	1. Anweisung	2. Anweisung	Bemerkungen
Bringen der Figur (<i>in̄i.hr=tw</i>)	x	-	2. Anweisung hat stattdessen <i>dd-mdw.w hr twt</i> .
Materialangabe	x	x	2. Anweisung: <i>dšr</i> fehlt in BM.
Ikonographie als Kriegsgefangener	-	x	-
Name	x	x	1. Anweisung: <i>Stš ḥs̄i</i> (fehlt in BM) 2. Anweisung: <i>Stš⁽²⁾ pf ḥs̄i</i> (in BM fehlt <i>m ry.t wʒd.t</i>)
Papyrus	x	x	-
Alternative Materialangabe	x	x	1. Anweisung: fehlt in BM.
Alternative Namensangabe	-	x	2. Anweisung hat <i>ʿTʿ</i> . (fehlt in BM)
Einzelne Ritualhandlungen mit Rezitation	x	-	1. Anweisung: <i>snḥ m rwd</i> usw. und <i>rd̄i sw r ḥ.t</i> fehlt in BM; BM at stattdessen zusätzlich <i>ḥwi m m^cbʿ qʿs</i> . Folgen nach 2. Anweisung direkt.

¹³¹ pMMA 35.9.21, 39, 1-2; GOYON, *Imouthès*, pl. XXXIV, 69.

Die Beschreibungen der Figur weichen insofern voneinander ab, als die erste Rezeptur am Anfang der Ausführungen *twt n Stš m mnḥ dšr* vorgibt, während Nummer 2 zum Auftakt der eigentlichen rituellen Handlung mit *twt n Stš m s:qr.w-ḥnh ʾr.t m mnḥ dšr*¹³² präzisere Anweisungen diktiert. Somit legte man bei der Abfassung des Buches in den ersten Zeilen eher Wert auf das Material, derweil die spätere Rezeptur zusätzlich auf den Habitus des rituell zu vernichtenden wachsfigürchens, also die konkrete Vorgehensweise und Zielrichtung der folgenden Aktionen, eingeht. Ferner fällt auf, dass die Figur zu Beginn des Textes gebracht werden soll – wahrscheinlich als vorgefertigtes Exemplar aus den Beständen des Tempels – während sie die zweite Anweisung als bereits existent voraussetzt und sogleich die Rezitation ansetzt. Dennoch nennen beide Listen gleichermaßen die zur Herstellung notwendigen Materialien.

Interessant erscheint wiederum die Abweichung bei der ausschließlich in der zweiten Vorschrift genannten alternativen Namennennung. Nachdem dort die ersatzweise Herstellung der Figur aus Holz genannt wurde, wird zusätzlich vorgeschrieben, die Holzfigur mit dem Namen „Esel“ zu versehen, wohingegen das wächserne Gegenstück übereinstimmend „der elende Seth“ genannt wird. Über den Grund dieser Abweichungen ließe sich bestenfalls spekulieren. Warum dieses Detail keinen Eingang in die erste Anweisung fand, kann jedenfalls nicht mehr rekonstruiert werden. Da davon auszugehen ist, dass die Figuren schon vor Beginn vorrätig waren – sonst könnten sie schwerlich „gebracht“ werden – und nicht anlässlich seiner Aufführung hergestellt wurden, liegt hier unter Umständen schlicht eine Ungenauigkeit vor, die vielleicht bei einer Kompilation des Gesamtwerks aus Versatzstücken entstanden sein könnte.

Zuletzt beschreibt die erste Präskription die einzelnen Ritualhandlungen in kurzen Infinitivphrasen. Dies ist bei der zweiten nicht mehr nötig – folgt doch direkt im Anschluss die eigentliche, bis ins Detail ausformulierte Performanz.

Da die Herstellung der Figur ohne Frage in erster Linie Materialangaben als solche erfordert, für die Ritualhandlung selbst aber vornehmlich eine eindeutige Identifizierung des Feindes im rituell wirkmächtigen Status des Kriegsgefangenen von Belang gewesen sein dürfte, könnte aus der Position der ersten Rezeptur zu Beginn des Handlungsaktes eine Funktion als „Checkliste“ abzulesen sein, mittels derer sich der Ritualist des Vorhandenseins der für den Vollzug der Feindvernichtung benötigten Utensilien bzw. deren Beschaffenheit versicherte. Demzufolge ist es für die Vorbereitung mehr von Bedeutung, aus dem Tempelmagazin

¹³² *Urk. VI, 37, 3.*

Wachs zu holen, als zu wissen, wie die genaue Ikonographie des daraus zu formenden Gegenstandes auszusehen hat.

Alternativ könnte die Wiederholung des Präskripts schlichtweg auf eine zweifache Durchführung der Rittualhandlung hindeuten. Somit hätte der Offiziant auch die Erste Liturgie mit den den beschriebenen Vernichtungsakten begleitet – immerhin endet der Delinquent in der langen Rezitation entsprechend der Abfolge der Handlungsakte ebenfalls im Feuer. Weitere Analogien innerhalb dieses ersten Großabschnitts zu den einzelnen Vernichtungsarten sind jedoch nicht auszumachen, sodass weiterhin offen bleiben muss, warum die Verfasser des Textes, gesetzt den Fall, dieses Szenario träfe zu, die zweite Liturgie derart präzise auf die Handlungsfolge abgestimmt haben, die erste jedoch eher lose nebenher zu laufen scheint. Man darf nur spekulieren, ob dies mit einer – noch zu besprechenden - der Textentstehung vorangehenden Kompilation verschiedener Versatzstücke unterschiedlicher Herkunft zu einem neuen Gesamttext zu erklären sein könnte.

II.2 Erste Liturgie (7, 3- 37, 3)

II.2.1 Erstes Kapitel: Rechtsstreit in Heliopolis (7,3-13,8)

II.2.1.1 Abwehrspruch und Anklage

(18)	L	$h\dot{3}=k \ sb\dot{i}^{(B,49)} \ pf \ hsi-qd$	<u>Fort, du niederträchtiger Rebell.</u>
(18)	BM	$\underline{dd-mdw.w} \ h\dot{3}=k \ sb\dot{i} \ pf \ hsi-qd$	<u>Zu rezitieren:</u> Fort, du niederträchtiger Rebell
(19)	L	$\underline{nhm.n} \ R^c.w \ nmt.t=f \ ^c h\dot{3}.w \ m \ \underline{h.t}$	dessen Schritt Re <u>gehemmt</u> und der (schon) im Leib gekämpft hat;
(19)	BM	$\underline{nhm(.w)} \ nmt.t=f \ ^c h\dot{3}.w \ m \ \underline{h.t}$	der mit gehemmtem Schritt und der (schon) im Leib gekämpft hat;
(20)	L	$\dot{i}r\dot{i}(.w) \ bw-^{(B,50)} \ d_w \ th\dot{i}(.w) \ m\dot{n}$	der Böses tat und vom Wege abgewichen ist;
(20)	BM	$\dot{i}r\dot{i}(.w) \ bw-d_w \ th\dot{i}(.w) \ m\dot{n}$	der Böses tat und vom Wege abgewichen ist;
(21)	L	$hr(.w) \ n \ \dot{s}^c.t=f$	der gefallen ist wegen seines Gemetzels;
(21)	BM	$hr(.w) \ n \ \dot{s}^c.t$	der gefallen ist wegen des Gemetzels;
(22)	L	$^{(B,51)} \ mr.w \ ^c h\dot{3} \ htp(.w) \ hr \ \underline{hnn.w}$	der das Kämpfen liebt und der mit Aufruhr zufrieden ist;
(22)	BM	$mr.w \ ^c h\dot{3} \ htp(.w) \ hr \ \underline{hnn.w}^7$	der das Kämpfen liebt und der mit 'Aufruhr' zufrieden ist;
(23)	L	$hbs(.w) \ hr=f \ r \ wr.w \ r=f$	der vor dem, der älter ist als er, sein Gesicht verhüllt;
(23)	BM	$hbs(.w) \ hr \ r \ wr.w \ r=f$	der vor dem, der älter ist als er, das Gesicht verhüllt;
(24)	L	$qm\dot{3}(.w) \ d_w \ wd(.w) \ \dot{s}nn$	der Böses heraufbeschwört und Kummer verursacht hat
(24)	BM	$qm\dot{3}(.w) \ d_w \ wd(.w) \ \dot{s}nn$	der Böses heraufbeschwört und Kummer verursacht hat,
(25)	L	$m \ hr.w \ n \ \dot{u}t \ n \ \dot{u}t.w=f$	als Feind des Vaters seiner Väter;
(25)	BM	$hr.w \ n \ \dot{u}t \ n \ \dot{u}t.w=f$	der Feind des Vaters seiner Väter;

II. Zu den Texten

(26)	L	^(C,1) <i>mkh³(.w) hp.w iri(.w) m ph.ty</i>	der die Gesetze missachtet und gewalttätig ge- handelt hat;
(26)	BM	<i>mkh³(.w) hp.w iri(.w) m ph.ty</i>	der die Gesetze missachtet und gewalttätig ge- handelt hat;
(27)	L	<i>h^c(.w) m šsr</i>	der mit dem Pfeil dasteht;
(27)	BM	<i>h^c(.w) m ʿšsrʿ</i>	der mit dem 'Pfeil' dasteht;
(28)	L	<i>h^cd³.w nb-šsf.t hq<š>^(?) n grg</i>	Räuber, Herr der Isfet; Herr<scher> ^(?) der Lüge;
(28)	BM	<i>h^cd³.w nb-šsf(.t) hq^š^(?) n grg</i>	Räuber, Herr der Isfet; Herrscher ^(?) der Lüge;
(29)	L	<i>ts(.w) pw n hbn.tyw</i>	ein Anführer von Verbrechern ist er;
(29)	BM	<i>ts(.w) pw n hbn.tyw</i>	ein Anführer von Verbrechern ist er;
(30)	L	<i>h^tp.y hr tš(.w) msd<d> ^(C,2) sns</i>	der mit Trennung zufrieden ist und die Gesellig- keit has<st>;
(30)	BN	<i>h^tp.y hr tš(.w) msd<d> sns</i>	der mit Trennung zufrieden ist und die Gesellig- keit has<st>;
(31)	L	<i>tw³.n ib=f m-m ntr.w</i>	dessen Wesen niedrig war unter den Göttern;
(31)	BM	<i>tw³.n ib=f m-m ntr.w</i>	dessen Wesen niedrig war unter den Göttern;
(32)	L	<i>šdd(.w)-hr.w s:hpr(.w) hbhb [𐎧]</i>	Der Störenfried, der Zerstörung entstehen ließ [𐎧];
(32)	BM	<i>šdd(.w)-hr.w s:hpr(.w) hbhb</i>	Der Störenfried, der Zerstörung entstehen ließ;
(33)	L	<i>Tbh³ qm³(.w) h³y(.t)</i>	<i>Tbh³</i> , der Zwist schuf;
(33)	BM	<i>Tbh³ ʿqm³.wʿ h³y(.t)</i>	<i>Tbh³</i> , der Zwist ʿschufʿ;
(34)	L	<i>nb h^cd³ h^tp.y hr ʿwn.w</i>	Der Herr des Raubens, der mit Gier zufrieden ist;
(34)	BM	<i>nb h^cd³ h^tp(.y) hr ʿwn.w</i>	Der Herr des Raubens, der mit Gier zufrieden ist;
(35)	L	^(C,3) <i>nb iw³ s:hpr(.w) ʿw³</i>	Der Herr des Stehlens, der Diebstahl entstehen ließ;
(35)	BM	<i>nb iw³ s:hpr(.w) ʿw³</i>	Der Herr des Stehlens, der Diebstahl entstehen ließ;

II. Zu den Texten

(36)	L	$\dot{l}r(.w) qnw s:hpr(.w) nkn$	Der Schaden anrichtete, der Leid verursachte;
(36)	BM	$\dot{l}r(.w) qnw s:hpr(.w) nkn$	Der Schaden anrichtete, der Leid verursachte;
(37)	L	$hmt(.w) sb\dot{l}.w m nfy$	der boshaft Aufruhr ausheckte;
(37)	BM	$hmt(.w) sb\dot{l}.w m nfy$	der boshaft Aufruhr ausheckte;
(38)	L	$rd.t hbn.t=k m-b\dot{3}h R^c.w$	dein Verbrechen wurde Re vorgelegt;
(38)	BM	$rd.t hbn.t=k m-b\dot{3}h R^c.w$	ein Verbrechen wurde Re vorgelegt;
(39)	L	$w\dot{h}m(.w) sdb=k n ntr-{}^{c3}$	deine Schandtät wurde dem 'Großen' Gott be- richtet.
(39)	BM	$w\dot{h}m(.w) sdb=k n ntr-{}^{c3}$	deine Schandtät wurde dem Großen Gott berich- tet.
(40)	L	$psd.t-{}^{c3}.t hr rd.t r^3 hr=s$	Die Große Neunheit sprach darüber
(40)	BM	$psd.t-{}^{c3}.t <hr> rd(.t) r^3 hr=s$	Die Große Neunheit sprach darüber
(41)	L	$Dhw.ty hr^{(C,4)} wd^c-mdw.w$	und Thot richtete.
(41)	BM	$Dhw.ty hr wd^c-mdw.w$	und Thot richtete.
(42)	L	$d\dot{i}=sn sdb=k$	Sie legten dein Schädigen vor
(42)	BM	$d\dot{i}=sn sdb=k$	Sie legten dein Schädigen vor
(43)	L	$w\dot{h}m=sn nkn=k$	und berichteten von deinem Verletzen.
(43)	BM	$w\dot{h}m=sn nkn=k$	und berichteten von deinem Verletzen.
(44)	L	$rd\dot{i}=sn tw n Wnm.yt$	Sie übergaben dich der Verzehrenden.
(44)	BM	$rd\dot{i}=sn tw n Wnm.yt$	Sie übergaben dich der Verzehrenden.

Anmerkungen zur Übersetzung:

- Zu (18): Es scheint eine graphische Konvention solcher Texte zu sein, den Wortstamm *sbī* in der Schreibung fast durchgängig mit Pluralstrichen zu versehen, wengleich auch, wie im vorliegenden Fall durch das nachgestellte *pf*, eindeutig nur eine Person gemeint sein kann (oft ist der Kontext nicht so klar).¹³³ Ob eine absichtliche Doppeldeutigkeit auf graphischer Ebene vorliegt, die eine Anwendbarkeit des Rituals gegen alle potentiellen Feinde und nicht nur gegen einen mythischen Stellvertreter mittels Veränderungen impliziert, kann nicht festgestellt werden.
- Zu (19): Bei der Phrase *nḥm.n R^c.w nmt.t=f* (Var.: BM: *nḥm nmt.t=f* möglicherweise als Exozentrisches Kompositum) handelt es sich ein in magischen Texten recht geläufiges Mittel der Rezitation, die Aktivitäten einer Bedrohung zu minimieren.¹³⁴
- Zu (20): Das Verbum *thī*, im Sinne von übertreten, hier in der seit der 18. Dynastie üblichen Orthographie (Komplementierung mit ; Determinierung mit).¹³⁵
- Zu (21): Die Phrase *ḥr n š^c.t* kann abhängig davon, ob sich das Suffix bzw. der Kontext auf den Übeltäter oder einen potenziellen Rächer bezieht; offensichtlich unterschiedlichen Gehalt annehmen.¹³⁶ Hier sind sicherlich die Untaten des Seth gemeint, die zu seinem eigenen Fall beigetragen haben.
- Zu (22): Das Verbum *ḥnn* erscheint hier in der für die Spätzeit typischen Orthographie mit (passim).¹³⁷
- Zu (23): *ḥbs ḥr r* wörtl.: „das Gesicht verhüllen“ ist hier sicherlich im Sinne von „unbarmherzig sein“ zu verstehen.¹³⁸
- Zu (24): Beim Lexem *šnn* handelt es sich um die späte Version der Wurzel *šn.w*, „Übel“.¹³⁹

¹³³ Zu den Schreibungen von *sbī* in singularischem Kontext vgl. *WB IV*, 87; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 819 s.v. *sbī*; vgl. dagegen pBremner-Rhind 5, 14; 10, 16; 23, 17; 24, 19; 25, 19; 31, 13 aber: 16, 18; 24, 23, wo beide Schreibungen geläufig sind; pLouvre 3237, 19 hat eindeutig *p³ sbī* in pluralischer Schreibung.

¹³⁴ Oft in Zusammenhang mit Apophis; vgl. dazu pBremner-Rhind, 30, 1: *nḥm ntr-^c3 nmt.t=k*; Grabstein Berlin 7317, 9: *s:ḥr.n 3ḥ.t=k ḥft.y=k nḥm nmt.t n.t ^c3pp* (Berlin I, 140, 9); TB 15: *nḥm.n=k nmt.t ^c3pp* (NAVILLE, *TB*, 15, B II, 13.); oft auch mit Re in hymnischer Rede: pAni I, 9-11: *ḥft.y=k* (Det.:) *rdī(.w) n ḥ.t sbī.w ḥr(.w) ^c.wy=f(y) q3s(.w) nḥm.n R^c.w nmt.t=f*; Grab des Paser: *<s:>qd.t w3 ib=sn ndm(.w) m33.n=sn [ḥft.y⁽²⁾] ḥr(.w) ^c.wy=f(y) q3s(.w) nḥm.n R^c.w nmt.t=f* (DÜMICHEN, *Historische Inschriften II*, 43b, 3; Var.: vgl. ASSMANN, *ÄHG*, 133, 12-13); pKairo 58038, 10, 1-3 (Kairener Amunshymnus): *nīk pf nḥm nmt.t=f ntr.w m ḥ^{cc}.wt <s:>qd.t R^c.w m ḥtp 2twnw m ḥ^{cc}.wt s:ḥr(.w) ḥft.y n.w 2tm.w*; als Bezeichnung einer Schlange (*nḥm(.w)-nmt.t=f*) vgl. *Edfou VI*, 159, 13-14; in Königsinschriften von Feinden in Israelstele, Z. 10 (*KRI IV*, 15, 9): *nḥm.w p3y=sn^(sic) nmt.t m w^c hrw*; in magisch-medizinischem Kontext pLeiden I 345 vso., XXIV, 2: *iw nḥm.=k nmt.t Hr.w* (vgl. MASSART, *pLeiden I 343+345*, 113: „*Thou hast impeded the steps of Horus*“).

¹³⁵ Zur Schreibung vgl. *WB V*, 319; zur Verbindung mit *mtn* vgl. WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 1148 s.v. *thī*; im Sinne von Nichtbeachtung von Normen vgl. LOHMANN, *SAK* 25, 214, Anm. 30; LORTON, *DE* 26, 19, mit Anm. 20;

¹³⁶ Vgl. dazu *LEM*, 43 (3,4) mit Bezug auf pAnastasi II, 3, 4; zu dieser Bedeutung im Sinne von „fallen durch“ vgl. *WB III*, 320, 4-7.; s. auch *s:3ḥ.w IV* pLouvre I 3079, 110, 11 (nach GOYON, *BIFA O* 65, 111, Anm. 25 als *m* zu lesen).

¹³⁷ Zur Schreibung vgl. *WB III*, 383; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 773 s.v. *ḥnn*; zur Bedeutung vgl. GOEDICKE, *MDAIK* 18, 20.

¹³⁸ *WB III*, 64, 13-14; auch im Sinne von Ignoranz vgl. pBerlin 3023, 199: *ir ḥb<s>=k ḥr=k r nḥt(.w)-ḥr nm ḥrī=f ḥsf=f bw-ḥwr*.

¹³⁹ *WB IV*, 515, 3ff.; hier in der Schreibung von dreifachem (vgl. dagegen *Urk. VI*, 17, 4, wo stattdessen steht) und den Schreibungen von *šnd.t* (*Urk. VI*, 21, 16) und *šnī* (*Urk. VI*, 27, 14); entspringt wohl der hieratischen Konvention der Komplementierung.

- Zu (26): *hp.w* erscheint hier in einer für das NR typischen Schreibung mit der phonetischen Komplementierung durch *ʒ*.¹⁴⁰
- Zu (27): (S) schlägt für *šsr* die Übersetzung „Schütze (?)“ wohl aufgrund des späteren *ḥ^c m ḥwtf* (*Urk. VI*, 23, 21).¹⁴¹ Die Orthographie lässt hier jedoch eher an das Wort „Pfeil“ denken, obgleich einige Gottheiten dieses Namens belegt sind.¹⁴² Ob hier auf die eigentlich positiv konnotierte Tätigkeit des Seth als Harpunierer im Bug der Sonnenbarke angespielt wird, darf bezweifelt werden. Möglicherweise stellt der Pfeil auch eine Metapher für die als Pfeile gedachten Krankheiten der Sachmet dar.¹⁴³ Ob Seth hier als von einem Pfeil getroffen und somit bereits als abgewehrt verstanden werden soll, erscheint hingegen fraglich.¹⁴⁴ Zu denken wäre schließlich noch an eine allgemeine Umschreibung von Aggressivität im Gegensatz zu gepriesenen Friedfertigkeit, die sich durch das Ablegen von Pfeilen (*s:ʃḥ šsr*) ausdrücken kann.¹⁴⁵
- Zu (28): Die Schreibung von *ḥqʒ* weicht hier von den sonst belegten Stellen ab (Schreibung $\{\Delta\}$; *Urk. VI*, 11, 8; 13, 3) und entspricht mit diesen Varianten den späten Schreibungen seit dem NR, wobei eine Determinierung mit 𐩧 ungewöhnlich ist.¹⁴⁶ Denkbar wäre eine Verwechslung mit *ḥʒq*, „plündern, Beute“, (WB III, 32, 14-33) wobei sich ein Anschluss an *grg* nur schwer gestalten ließe.
- Zu (31): (S) setzt für die Phrase *twʒ.n ḥb=f m-m ntr.w* eine Übersetzung im Sinne von „hochherzig, hochmütig“ an.¹⁴⁷ Dabei denkt er sicherlich an die Verbalwurzel *twʒ* „stützen, hochheben, tragen“.¹⁴⁸ Als transitives Verbum verlangt ein so verstandenes *twʒ* jedoch ein direktes Objekt, was hier nicht gegeben ist. Es ist vielmehr ein intransitives Verbum anzusetzen. Es liegt demnach *twʒ* in der ursprünglichen Bedeutung „arm, gering“ und später „böse, feindlich“ näher.¹⁴⁹
- Zu (33): Für die Übersetzung von *Tbhʒ* als „Der Böse“ (*Urk. VI*, 6, 18) können keine etymologischen Wurzeln erkannt werden; zur weiteren Besprechung des Lexems s.u.
- Zu (37): Die Lesung *sdb* wurde aus der Parallele in BM erschlossen (*Urk. VI*, 7, 22, Anm. 28). Das Lexem *nfy* entstand schon recht früh (MR) aus dem gleichlautenden Demonstrativum.¹⁵⁰

¹⁴⁰ WB II, 488; LESKO, *Dictionary*, 287 s.v. *hp*, statutes A 1, 9, 2; wohl vokalisierend zum Koptischen 𐩤𐩠𐩢 (WESTENDORF, *Handwörterbuch*, 381 s.v. 𐩤𐩠𐩢); vgl. auch QUACK, *Ani*, 54f.; nach ZEIDLER, *VI Congresso*, 579 keine syllabische Schreibung.

¹⁴¹ So nach WB I, 219, 5.

¹⁴² WB IV, 546, 7ff.; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 1031 s.v. *šsr*; in dieser Übersetzung vgl. LEITZ, *LGG II*, 194 s.v. *ḥ^c-m-šsr*; zu den Götterbezeichnungen als Pfeil bzw. Der/ die mit dem Pfeil vgl. LEITZ, *LGG VII*, 126f.; für die Bewaffnung des Seth mit Pfeil und Bogen vgl. NIBBI, *GM* 59, 54ff. vor allem aber DIES., *GM* 63, 62, Anm. 28, vgl. insbesondere die Bemerkungen zu Abb. c); ob hier auf die Theorie angespielt werden soll, der Schweif des Seth gebe in Wirklichkeit ein in sein Hinterteil steckenden Pfeil wieder, überlasse ich der Phantasie des Lesers (vgl. dazu TEVELDE, *Seth*, 16 mit Anm. 3-5).

¹⁴³ Vgl. dazu VITTMANN, *ZÄS* 111, 167, Anm. (b).

¹⁴⁴ Für pfeilbewehrte Gottheiten vgl. LIEVEN, *Himmel über Esna*, 106.

¹⁴⁵ Für diese Formulierung mit Zitat bei Pianchi vgl. FISCHER-ELFERT, *Lese funde*, 63.


¹⁴⁶ WB III, 170; LESKO, *Dictionary*, 141 s.v. *ḥkʒ*.

¹⁴⁷ *Urk. VI*, 6, 16.

¹⁴⁸ WB V, 248, 12ff.; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 1127 s.v. *twʒ* (1); zumeist in der Verbindung *twʒ p.t* als transitives Verbum vgl. KURTH, *Kurth*, 1ff.; in anderen Verbindung und nominalem Gebrauch vgl. MRSICH, *SAK* 3, 214, Anm. 150 (insbesondere die etymologische Wechselbeziehung von *twʒ* „stützen“ zu *twʒ* „arm, gering“); im Sinne von „wölben“ vgl. SCHEEL, *SAK* 12, 170.

¹⁴⁹ WB V, 248, 1-3; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 1128 s.v. *twʒw*; im Sinne von Böses vgl. etwa pLeiden I 347, 6-11: *nn ḥpr twʒ.w m tʒ pn*; mit bereits negativer Konnotation vgl. Statue Kairo CG 583, 5: *ḥr-nt.t-ḥs ḥw^c.w grg(.w) n².t=f dr(.w) twʒ(.w)=s m s.t nb.t*; als Wortspiel zwischen den Bedeutungen „stützen“ und „böse“ vgl. *Edfou VI*, 339, 3.

¹⁵⁰ BORGHOUTS, *pLeiden I 348*, 61, Anm. 72; zur Verbindung *m nfy* vgl. FISCHER-ELFERT, *SAK* 10, 152 Anm. c).

- Zu (38): Die Form *rd.t* ist hier wohl als Infinitivkonstruktion zu verstehen.¹⁵¹
- Zu (44):  ist als *Wnm.yt* zu lesen.¹⁵²

Anmerkungen zum Inhalt:

a) Zur Phraseologie der Austreibungsformeln

Dreimal erscheint im Papyrus die Formel *h3=k sbi pf hsi-qd* (7, 3; 13, 12; 27, 19) und kennzeichnet mit ihrem Erscheinen den Auftakt der großen Rezitationen. Sie gliedern die lange Erste Liturgie drei Abschnitte in zwei Kapiteln und markieren den Beginn der Zweiten Liturgie (siehe Gliederung). Nur die zweite Formel weicht in ihrem Vokabular leicht ab, indem sie statt des zu erwartenden Demonstrativums *pf* die Inkonsequenz der Verwendung von *pw* begeht. Vernichtungsrituale ähnlichen Charakters bedienen sich derselben Ausdrucksweise wenn sie Seth vertreibende Formeln anbringen.¹⁵³

pMMA 35.9.21, 29, 7-8
Das Ritual zur Enthüllung des Geheimnisses der vier Kugeln
<i>h3=k Stš nn hn=k r bw nb nt.y iw Wsir Hnt.y-ïmn.tyw (Wnn-nfr) m3c(.w)-hr.w ïm=w</i>
Fort, Seth! Nicht sollst du an irgendeinen Ort vordringen, an dem Osiris-Chontamenti, (Onnophris), gerechtfertigt, weilt!
GOYON, <i>Imouthès</i> , pl. XXVIII, 69

Auch im Ritualkorpus von Edfu erscheint die Formel recht häufig in den Sprüchen gegen Feinde, die in der Tempelbibliothek verzeichnet sind.

Edfu, Bibliothèque, Fassade
Sprüche gegen Feinde
<i>dd-mdw.w h3=k n=k hr.w sbi hft.y n Dh.w.ty</i>
Zu rezitieren: Fort, Feind, Rebell, Widersacher des Thot!
<i>Edfou III</i> , 341, 13

Gleichermaßen findet sich im mytho-magischen Schutzzauber der Horusstelen das Idiom als Auftakt zu der sich anschließenden Spruchfolge. Aus der Unzahl der Belege sei hier nur ein Beispiel genannt.

¹⁵¹ Vgl. auch (S); *Urk. VI*, 8, 2.

¹⁵² Vgl. GOYON, *BIFAO* 65, 121 (115) zu pLouvre I 3079, 111, 61: *iri.n=i hpr.w Wnm.yt r s:hr(.t) hft.yw=f nb(.w)*; LEITZ, *LGG II*, 412 s.v. *Wnmyt*.

¹⁵³ Vgl. auch die bruchstückhafte Horusstele *CG 9413*, 3.

II. Zu den Texten

Metternichstele I, 1
Schutz vor Götterfeinden
$h^3=k$ $^c jpp$ $np<3>$ pf n R^c w qb pf n $im.y-h.t$ $iw.t.y$ c $wy=f$ $iw.t.y$ rd $wy=f$
Fort, Apophis, du Gekröse ¹⁵⁴ des Re, Gedärm der Eingeweide, ohne Arme, ohne Beine!
SANDER-HANSEN, <i>Metternich</i> , 16

Sehr häufig und seit alters im Gebrauch ist die Wendung in medizinischen Texten anzutreffen. Solche Schriften beinhalten Sprüche, die sich gegen Krankheiten wenden und nicht im modernen, rational geprägten Verständnis als rein materiell oder irdisch interpretiert wurden, sich aber vielmehr den götterweltlichen Bedrohungen anglichen.

pBM 10059, IX, 1
Spruch zur Abwehr des Blutes
$h^3=k$ $im.y-^c$ $Hr.w$ $h^3=k$ $im.y-^c$ $Stš$
Fort, Gehilfe des Horus! Fort, Gehilfe des Seth
LEITZ, <i>Magical Papyri</i> , 67 ¹⁵⁵

pChester-Beatty VI vs., 2,3
Buch zum Entfernen des <i>nsy</i> -Dämons und der <i>nsy.t</i> -Dämonin
$h^3=k$ hr tw $hr=k$ nn $wnn=k$
Fort, falle du auf dein Gesicht! Nicht sollst du sein!
GRAPOW, <i>Medizin V</i> , Bt Rs 2,3, 273

Gemeinsam ist allen angeführten Beispielen nicht nur ihre Zugehörigkeit zur selben Textgattung, sondern darüber hinaus das phraseologische Phänomen, dass die Interjektion $h^3=k$ stets zu Beginn einer längeren Rede ausgestoßen wird. Somit scheint ihr eine Text gliedernde Funktion beigemessen worden zu sein.

Ursprünglich entstammt die Aufforderung „Zurück!“ oder „Fort!“ der Quellenlage zufolge einem nicht-magischen allerweltlichen Kontext, ist sie doch gleichfalls bei der Handhabung von Tieren anzutreffen und impliziert grundsätzlich den Wunsch nach einer Richtungsänderung in der Bewegung des Angerufenen.¹⁵⁶ Auf das Umfeld des Rituals übertragen steht dahinter die Empfindung einer externen Bedrohung; sei es eine Krankheit oder ein politischer Feind, die sich auf ein Ziel zu bewegen, „das Eindringen von etwas Fremdem, Schädlichem in den gesunden Körper“,¹⁵⁷ was abgewendet werden muss. Demzufolge versteht sich auch der

¹⁵⁴ Zur Übersetzung vgl. FAULKNER, *JEA* 24, 42; WILSON *Ptolemaic Lexikon*, 510 s.v. *np3* (2); eigentl. „Darm“ vgl. MEEKS, *RdE* 28, 90 mit Anm. 26.; auch Nabelschnur (in Anlehnung an die Schlangengestalt des Apophis) vgl. LEITZ, *LGG IV*, 201 s.v. *Np*; QUACK, *SAK* 34, 377-379.

¹⁵⁵ GRAPOW, *Medizin V*, L 37, 279.

¹⁵⁶ GUGLIELMI, *Reden*, 13, 113; OGDEN, *DE* 13, 62: „stopping its activity“.

¹⁵⁷ KOLTA, *Heilkunde*, 57.

II. Zu den Texten

anschließende Satz im Seth-Buch, welcher die gehemmte Möglichkeit der Fortbewegung des Gottes thematisiert, von selbst.

Durchgehend findet im vorliegenden Text das Epitheton „Rebell“, *sbī*, zur Bezeichnung des Seth Verwendung. Von einem Verbum *sbī*, „sich auflehnen“ hergeleitet, kann sich Empörung sowohl gegen den Gott als auch gegen den lebenden König richten.¹⁵⁸

pSalt 825, IX, 2-3
Fin de l'ouvrage
<i>sbī.w ḫpn nt.y(w) sbī=sn r n.y-sw.t m ḥ=f</i>
Diese Rebellen, die sich gegen den König in seinem Palast auflehnen.
DERCHAIN, <i>Salt</i> , IX, 2-3, 141

Metternichstele, 248
Rede des Thot an die Götter, den Horusknaben zu schützen
<i>s:tnm w3.wt n sbī.w r=f r ḫi.n=f ns.t b.wy</i>
Lenkt die Wege derer ab, die sich gegen ihn empören, bis er den Thron der Beiden Länder ergriffen hat!
SANDER-HANSEN, <i>Metternich</i> , 69

sbī.w beinhaltet somit sowohl die Implikation „Aufrührer“, als auch „Frevler“. Auf jeden Fall bezeichnet es den illegitimen Widerstand gegen die bestehende Ordnung – ein Aspekt, der die altägyptische Definition eines Feindes vornehmlich kennzeichnete und das Vorgehen gegen einen solchen Störenfried motivierte.¹⁵⁹

Weiterhin zählt die Charakterisierung des Seth als „elend; erbärmlich“ (*ḥsī*) zu den elementaren Bestandteilen der Wesenszüge des Gottes. Schon im Präskript (5, 8) erscheint sein Name, über dessen unbedingte Kenntnis zur Wirksamkeit des Zaubers später noch gesprochen werden soll, nicht nur in der einfachen Form, sondern vielmehr um jenes Epitheton erweitert, das seine Identität zu einer symbiotischen Einheit modifiziert. Auch in anderen Texten sind derartige Beschreibungen auszumachen. Dabei sticht stets der Antagonismus des Zustands der Rechtfertigung (*m3^c-ḥrw*) und der Verelendung hervor.

pMMA 35.9.21, 38, 11
Das Ritual zur Enthüllung des Geheimnisses der vier Kugeln
<i>m3^c-ḥrw Wsir Ḥnt.y-ḫmn.tyw r Stš pf ḥsī s3 Nw.t ḥn^c sm3.yw=f</i>
Rechtfertigt ist Osiris-Chontamenti gegen jenen elenden Seth, den Sohn der Nut, und seine Komplizen.
GOYON, <i>Imouthès</i> , pl. XXXIV, 69

¹⁵⁸ *WB IV*, 87, 14 ff.; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 818ff. s.v. *sbī*; für Herkunft und die Bedeutung „Verbrechen“ vgl. LORTON, *SAK* 20, 132, Anm. 24; als Bezeichnung von Götterfeinden, vgl. LEITZ, *LGG VI*, 246 s.v. *sbī*.

¹⁵⁹ ZANDEE, *Death*, 296.

II. Zu den Texten

Edfu, Mur d'enceinte, face interne
Horusmythos I, Beischrift: Erstechen des Seth vor Osiris und Re
<i>wnn Hr.w-Bhd.ty hn^c Hr.w-s3-3s.t hr sm3 hft.y pf hsi hn^c sm3.yw=f</i>
Horus von Edfu und Harsiese töteten nun jenen elenden Feind und seine Komplizen.
<i>Edfou VI, 121, 3; Edfou X, 2, pl. CXLVII</i>

Göttern wie Horus, denen man per se eine gewisse Widerstandsfähigkeit zusprechen wollte, zeigte man jene klägliche Verfassung, die mit *hsi* belegt wurde, als nicht erstrebenswert auf.

Metternichstele, VII, 81
Anrufung des Horus gegen seine Feinde standhaft zu sein
<i>nn hnhn=k hr t3 nn hsi=k hr mw</i>
Nicht sollst du zurückweichen zu Lande! Nicht sollst du feige sein auf dem Wasser!
<i>SANDER-HANSEN, Metternich, 44</i>

Vorzugsweise sah man die eigenen Feinde in eine solche Lage versetzt,¹⁶⁰ verhöhnnte sie in den offiziellen Staatsdenkmälern als schwach, der Macht des ägyptischen Königs unterlegen und, wenn auch nicht gänzlich besiegt, letztendlich verachtenswert.¹⁶¹

pLeningrad 1116a vs., 91-94
Lehre für Merikare
<i>is 3m.w hsi¹⁶² qsn(.w) pw n bw nt.y=f im [...] iw=f hr h3 dr rk Hr.w n qn.n=f n gr qn.tw=f</i>
Wahrhaft beschwerlich ist es für den elenden Asiaten wegen des Ortes, an dem er sich aufhält. [...] Er müht sich ab seit dem Zeitalter des Horus und siegt doch nicht, wurde aber auch niemals besiegt.
<i>QUACK, Merikare, 54</i>

Einmal mehr ähneln sich auch hier die Situationen der realweltlichen Feinde Ägyptens und ihres Patrons aufs Trefflichste. Es kommt daher nicht von ungefähr, dass auch Seth in der ikonographischen Haltung des Unterworfenen erscheint, des Machtlosen, denn in diesen idealen Zustand will man ihn versetzen: Er hat elend zu sein.

b) Die Sünden des Seth¹⁶³

Im Anschluss an den vorherigen Gedanken, folgt im Text die Beschreibung des uranfänglichen Zustands: Das Fehlverhalten des Seth sogar schon vor seiner Geburt verursachte die Existenz der Disharmonie in der Welt und begründet seine Definition als Gegengott insofern, als nicht nur seine Übeltaten per se angerechnet, sondern auch die Umstände seiner Entstehung ins Widernatürliche verkehrt werden. Der Grund seines

¹⁶⁰ ASSMANN, *Herrschaft und Heil*, 95.

¹⁶¹ Vgl. LOPRIENO, *Topos und Mimesis*, 73, der den unterlegenen Seth geradezu als Konstante im Osiris-Mythos auffasst, wohingegen seine Ausprägung als Trickster vor dem Kontext des Streites mit Horus gesehen wird.

¹⁶² Bei QUACK, *Merikare*, 55, Anm. b) gestrichen, da für eine „Textwucherung“ erachtet.

¹⁶³ Für eine alternative Auflistung der Kultfrevel vgl. ALTMANN, *Kultfrevel*, 13ff.

II. Zu den Texten

Fehlverhaltens ist somit nicht Ergebnis eines kausalen Zusammenhangs aus Ursache und Wirkung. Vielmehr scheint seine Bösartigkeit „angeboren“ zu sein. Wieder aufgegriffen wird diese Idee im Text selbst, wenn das Ritual der Fesselung vollzogen wird.

pLouvre 3129, D 10-12
Die den Ritus des Fesseln begleitende Rezitation
<i>nn nhp n=f wr.w n h.t s:hq3(.w) nn pri.n=f hr b btn.n=f wd.t Nb-r-dr dd.n iri(.w)-wn.t k3i.n=f dw nn pri.n=f m h.t s:hpr(.w) hnn nn hpr=f¹⁶⁴</i>
Ihm ist der Älteste des Leibes nicht entkommen, er, der zur Herrschaft bestimmt war, noch bevor er auf die Erde kam. Er hat den Befehl des Allherrn missachtet, den der, der das geschaffen hat, was ist, gegeben hat. Er hat Böses eronnen, noch bevor er aus dem Leib herauskam; er, der Schaden anrichtete, er möge nicht entstehen.
<i>Urk. VI, 39, 4-9</i>

Es ist fraglich, wie genau diese Ursünde zu verstehen ist. Dem reinen Wortlaut entnommen, könnte man auf den Gedanken kommen, der Mord, das Verbrechen, sei bereits im Mutterleib geschehen, was sich schwer mit dem schon in den Pyramidentexten belegten Tatort Nedit überein bringen ließe.¹⁶⁵ Möglicherweise soll aber auch nur der Gegensatz zwischen dem rechtmäßigen Herrschaftsanspruch des Osiris und seines Erben Horus und der Rebellion des Seth herausgestellt werden. Die Quelle liefert zweimal den vorzeitigen Zustand mittels der Phraseologie *nn sdm.n=f*: einmal für Osiris, das andere Mal für Seth. Der Dualismus ist offensichtlich. Den Hintergrund bildet wahrscheinlich die altägyptische Vorstellung von legitimem Königtum, das eine „Bestimmung“ zur Herrschaft voraussetzt.¹⁶⁶

pBerlin 3022, 68-69
Hymne an den König
<i>iw=f m n.y-sw.t itj.n=f m swh.t iw hr=f <r=s>dr msw.t=f</i>
Er ist der König! Er hat schon im Ei erobert, indem sein Blick seit seiner Geburt <darauf gerichtet> war!
Koch, <i>Sinuhe</i> , 38

Siegesstele des Piye, CG 48862, 1-2
Königstitulatur
<i>pri(.w) m h.t mtn.w m hq3 [...] iw=f r hq3 m swh.t</i>
Der den Leib verließ, gekennzeichnet als Herrscher [...] er war (schon) im Ei zum Herrscher (bestimmt).
<i>Urk. III, 4, 10-11</i>

Eng damit verbunden ist die anormale Geburt des Gottes Seth, welche ihn zwar in die Genealogie der Neunheit einreichte, ihm aber keinerlei Anrecht auf den Thron verlieh.¹⁶⁷ Sie stellt in der ägyptischen Mythologie entsprechend der Definition des Feindstatus, der sich durch sein seit mythischer Zeit andauerndes Widersetzen auszeichnet, das Schlüsselerlebnis

¹⁶⁴ BM hat an dieser Stelle *nn hpr rn=f*.

¹⁶⁵ Vgl. etwa PT 1256b.

¹⁶⁶ Im Ansatz schon BLUMENTHAL, *Königtum*, 35 ff., die allerdings vornehmlich von einer Prädestination seit der Kindheit ausgeht.

¹⁶⁷ TEVELDE, *Seth*, 27 ff.

II. Zu den Texten

zur Schaffung der Gegensätzlichkeit dar. Er steht damit in klarer Opposition zu Horus, dessen Legitimität unumstößlich ist. Schöpfung, Weltwerdung, Ordnung und Hierarchien sind demnach als genealogischer Prozess zu betrachten, um stabil zu funktionieren.¹⁶⁸ Schon in den Pyramidentexten fällt das Bemühen auf, von der Entstehung des Seth nicht als „Geburt“ (*msj*) sondern als „Empfängnis“ (*ḫwr*) zu sprechen, als verbände sich mit seiner Abkunft eine gewisse Scheu.

Pyramidentexte, Spruch 215
Anrede des Atum
<i>msj(.w) n=k pf ḫwr n=k pn [...] msj=k Hr.w n Wsir [...] ḫwr=k Stš n Gbb</i>
Geboren ist Dir jener, empfangen ist Dir dieser [...] Geboren bist Du, Horus, dem Osiris [...] empfangen bist Du, Seth, dem Geb.
PT, 142c-144b

PLUTARCH, dessen Darstellung mit der ägyptischen Tradition weitgehend übereinstimmen dürfte, verdanken wir die eindrucklichste Beschreibung der göttlichen Geburt.¹⁶⁹

PLUTARCH <i>De Iside et Osiride</i> , 12
Zur ägyptischen Tagewählerei
<i>τῆ δε δευτέρα τὸν Αρούρηριν, τῆ τρίτη δε Τυφῶνα μὴ καιρῶ μηδε κατὰ χώραν, ἀλλ' ἀναρρήξαντα πληγῆ δια τῆς πλευράς ἐξαλέσθαι.</i>
Am zweiten <Tag soll> Haroëris, am dritten <Tag> Typhon <geboren worden sein>, nicht auf rechte Weise und nicht am rechten Ort, sondern durch einen Stoß aus der Seite <der Mutter> hervorgesprungen sein.
GÖRGEMANNS, <i>Plutarch</i> , 154

Selbst angesichts der Unzuverlässigkeit solch später Informationen ist es auch schon zu pharaonischer Zeit üblich gewesen, dass die letzten fünf Tage des Jahres, die Geburtstage der Götter, als der Tat eine Zeit angesehen, die, mythisch aufgeladen, dem Ägypter gewisse Verhaltensnormen abforderten.

pLeiden I 346, II 11f.
Die Epagomenen
<i>sw 3 ḫ³ ms.t Stš pw š³c ḥnn š³c ḫr.t hp.w psd.t-ḫ.t</i>
Tag 3: widrig. Die Geburt des Seth ist er: Beginn des Aufruhrs, Beginn des Rechtens der Großen Neunheit.
BOMMAS, <i>Zeit</i> , 16, Anm. 145-147

Mit der widrigen Geburt des Gottes nimmt der Mythos seinen Anfang und erfährt mit der anschließenden Ermordung des rechtmäßigen Herrschers Osiris sowie dem Kampf zwischen den beiden Kontrahenten, dem legitimen Horus und dem Usurpator Seth, seine Fortsetzung.

¹⁶⁸ ASSMANN, *Maat*, 127.

¹⁶⁹ HOPFNER, *Plutarch I*, 21 f.; für eine ausführliche Darstellung der göttlichen Geburten, insb. des Typhon vgl. HANI, *Religion*, 35f.

In chronologischer Fortschreibung des Mythos erscheinen im Text die postnatalen Sünden des Seth, wie sie in den Mythen seiner „Geburt“ folgen.¹⁷⁰ Es sind dies im Wesentlichen der Mord am Bruder, die damit verbundene Usurpation der Herrschaft und die Opposition gegen die göttliche Ordnung und der Kampf gegen den rechtmäßigen Nachfolger Horus. Freilich sind diese Delikte nicht explizit genannt, sondern in einer euphemistischen Tabuisierung verschleiert.¹⁷¹ Erst die griechische Überlieferung des PLUTARCH, die sich vielleicht an inoffiziellen oder oralen Traditionen orientierte, enthüllt genauere Details. Noch DIODOR wusste von der besonderen Aversion der Ägypter gegenüber der ruchlosen Ungeheuerlichkeit der von ihm als *ἀπόρρητον* stigmatisierten Verbrechen zu berichten, sodass sie es vermieden, näher darauf einzugehen.¹⁷²

Aufgrund derart zahlreicher mythologischer Anspielungen vermutete SCHOTT wohl eine Art Liste von Epitheta, die, dem Gott als eine Art Prädikation beigegeben, die Bosheit des Brudermörders und Rebellen zum Ausdruck bringen sollte. Demzufolge überschrieb er die fragliche Passage mit dem Titel „*Sein übler Charakter*“.¹⁷³ ASSMANN erkennt in der Stilistik der Aufzählung eine hymnische Rede, deren Zweck nicht etwa auf eine eulogische Überhöhung sondern auf eine Schmähung bzw. Verleumdung des Angesprochenen hinausläuft.¹⁷⁴ Es scheint jedoch wichtig zu bemerken, dass die Prädikation in den Kontext des mythischen Rechtsstreits um die Königsherrschaft eingebettet ist. Im Hinblick auf den vorwurfsvollen Ton der Liste könnte sie somit auch als juristische Anklageschrift gegen den Delinquenten Seth gelesen werden. Träfe dies zu, müssten in Textquellen, die solche rechtlichen Fragen thematisieren, strukturelle Übereinstimmungen zu finden sein. Vornehmlich eignet sich dazu das weite Feld der Rechtfertigung gegen jegliche Beschuldigung, eine Störung der Ordnung begangen zu haben. Vergleiche zu den im Text angeführten Lexemen der Sündhaftigkeit fanden sich zum einen schon in den Weisheitslehren, Königsinschriften und „biographischen“ Inschriften,¹⁷⁵ zum anderen aber auch, und dies war von besonderer Relevanz, im 125. Kapitel des Totenbuchs, dessen Kenntnis sich länger gehalten haben dürfte. Diese Gattungen liefern einen Kodex einander entsprechender ethischer Grundsätze und Dogmen, aus denen das Ritual gegen Seth geschöpft haben könnte.

Folgende Punkte werden dem Übeltäter zur Last gelegt:

¹⁷⁰ Zur widernatürlichen Geburt des Gottes vgl. auch pRamesseum IX, 2, 4-6.

¹⁷¹ TEVELDE, *Seth*, 83 f.; MEURER, *Feinde und Aufführer*, 181; für seltene Ausnahmen vgl. etwa pRamesseum IX, 2, 6f.

¹⁷² PLUTARCH, *De Iside et Osiride*, 13g.; HANI, *Religion*, 48ff.; für die Bezeichnung der Verbrechen des als *ἀπόρρητον* vgl. DIODOR I, 21, 1.

¹⁷³ *Urk. VI*, 6, 2.

¹⁷⁴ ASSMANN, *ÄHG*, 19f.; zu Verleumdungen in magischen Texten vgl. MANISALI, *GM* 214, 85ff.

¹⁷⁵ ASSMANN, *Maat*, 60 ff., 222 ff.; DERS., *Stein und Zeit*, 180 ff.

1. „Böses“, Unbarmherzigkeit, Leid, Minderung und Zerstörung

Biographische Inschriften, die sicherlich keine Anspielung auf eine Mordtat an Osiris beabsichtigten, wiederholen häufig die Motivik *iri bw-dw* 7, 5; *qm3 dw* (7, 9), indem der Autor regelwidrige Lebensführung, das Tun von „Bösem“, stets bestreitet.

Statue des <i>Dd-hnsw-ir=f-chnh</i> , CG 559, 4
Biographische Inschrift
<i>n sfn=i hr bw-dw</i>
Ich war nicht milde mit dem Bösen.
JANSSEN, <i>GS Rosellini II</i> , 127

Auch das negative Sündenbekenntnis des Totenbuchs kennt solche Formulierungen und nimmt sie in den Katalog zu vermeidender Handlungen auf, wenngleich das Abstraktum *bw* gelegentlich fehlen kann.

Totenbuch 125 A, phrase 5
Negatives Sündenbekenntnis
<i>n iri=i bw-dw</i>
Ich habe nichts Böses getan!
LAPP, <i>Totenbuch Spruch 125</i> , 22c ¹⁷⁶

Totenbuch 125; Nu, 24, 7
Rede des <i>m3c(w)-ib iwt.y-Isf.t</i>
<i>nn dw.t=i</i>
Ich bin nicht böse!
LAPP, <i>Totenbuch Spruch 125</i> , 169, pL2, -69 ¹⁷⁷

hbs(w) hr=f r wr.w r=f (7, 8) ist in den Autobiographien und lehrhaften Texten des Mittleren Reiches als bildlicher Ausdruck für Ignoranz, insbesondere gegen das Leid anderer nachzuweisen.

Grabstein des <i>Inj-it=f-iri(w)-n-sn.t</i> , BM 140, 15-16
Autobiographische Inschrift
<i>ink [...] šw m hbs-hr ink hnms n nds</i>
Ich bin [...] frei von Ignoranz! Ich bin ein Freund des Geringen!
<i>Stelae BM II</i> , pl. 23

¹⁷⁶ MAYSTRE, *Innocence*, 27.

¹⁷⁷ Vgl. auch BUDGE, *Book of the Dead*, 260.

II. Zu den Texten

pBerlin 3023, 198
Mahnung des Bauern zur rechten Amtsführung
<i>ir ḥbs=k ḥr=k r nḥt ḥr nm ir=f ḥsf=f bw-ḥwr</i>
Wenn du dein Gesicht verhüllst vor dem Gewalttätigen, wer ist es denn dann, der dem Schlimmsten entgegentritt?
PARKINSON, <i>Eloquent Peasant</i> , 29, 10

Es ist davon auszugehen, dass mit der Verhüllung des Gesichts, die sicherlich im Sinne von Unbarmherzigkeit verstanden werden muss, ebenfalls der Mord am älteren Bruder (*sms.w*) angedeutet wurde. Darüber hinaus fällt Desinteresse sicherlich auch unter die Kategorie der Solidarität unterbindenden, sozialen Verstocktheit, welche ASSMANN anhand des Beispiels der Taubheit in die Liste der Verstöße gegen die Maat aufnimmt.¹⁷⁸

Im Falle von *wḏi(.w) šnn* (7, 9), dem Verursachen von Kummer oder Krankheit, ist freilich nur schwer zu urteilen, welchen genauen mythologischen Bezug der Schreiber im Sinn gehabt haben könnte. Anbetracht des Umstands, dass die übrigen Anklagepunkte entweder um den Mord an Osiris thematisieren oder aus den Totentexten entnommene allgemeine Sündenbegriffe rezipieren, mutet es eher unwahrscheinlich an, Seth hier mit einem Krankheitsdämon identifizieren zu wollen. Demnach halte ich eine Übersetzung mit „Kummer“ für vertretbarer, zumal die Klagen des Geschwisterpaares Isis und Nephthys um den toten Gatten und Bruder gelegentlich mit dem Begriff *šnn* betitelt werden konnten.

pMMA 35.9.21, 14, 5
Das große Dekret
<i>šnn n ʒs.t</i>
Klage der Isis
GOYON, <i>Imouthès</i> , XIII, 5

Für eine Anspielung auf die durch den Mord ausgelöste Trauer besteht folglich durchaus die Möglichkeit.

s:ḥpr ḥbḥb (7, 17) erscheint als weiterer Punkt der Anklageliste. Das Bedeutungsspektrum von *ḥbḥb* (WB III, 255, 2 ff.) ist zwar umfangreich, in den relevanten Textgattungen ist das Wort jedoch soweit zu überblicken ungebräuchlich. Interessant ist jedoch die Bedeutung „zerstückeln“,¹⁷⁹ wengleich sich die Belegstellen auf das Töten von Gegnern und nicht als Schandtät des Seth beschränken. Andererseits wäre eine Andeutung der Zerstückelung des Osiris denkbar. Eine andere mögliche Erklärung wäre eine Herleitung von der Wurzel *ḥbi*,

¹⁷⁸ ASSMANN, *Maat*, 69ff.

¹⁷⁹ WB III, 255, 5-6; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 716f. s.v. *ḥbḥb*.

II. Zu den Texten

„schmälern, vermindern“.¹⁸⁰ In TB 125 ist diese Vokabel in unterschiedlichen Zusammenhängen anzutreffen.¹⁸¹ Prominent zeigt sich die Schmälerung der Opfer.

TB 125 A, phrase 17
Negatives Sündenbekenntnis
<i>n ḥb̄i=ī šb.w m r'.w-pr</i>
Ich habe die Mahlzeiten im Tempel nicht geschmäler!
LAPP, <i>Totenbuch Spruch 125, 34a</i> ¹⁸²

Die Verfasser biographischer Texte, so beispielsweise Petosiris, wenn er, den Leser seiner korrekten Amtsführung versichernd, jene Formel in seiner langen biographischen Inschrift zitiert,¹⁸³ verwahren sich in ihren Beteuerungen, die Tempel ihrer Zufuhr an Opferspeisung beraubt zu haben. Der Vorwurf des Eingreifens in die Versorgung der Götter wird gegen Seth im vorliegenden Text mehrfach erhoben und scheint somit dem gängigen Repertoire entsprochen zu haben (vgl. 23, 9, 23, 19).

Eine recht häufige Sünde scheint darüber hinaus die Manipulation des Kornmaßes gewesen zu sein, deren Minderung im Totenbuch Eingang fand¹⁸⁴.

TB 125 A, phrase 22
Negatives Sündenbekenntnis
<i>n ḥb̄i=ī m dbḥ</i>
Ich habe das Kornmaß nicht vermindert!
LAPP, <i>Totenbuch Spruch 125, 37d-39a</i> ¹⁸⁵

Ein möglicher Zusammenhang mag sich in der Identifizierung des Sonnenauges¹⁸⁶ bzw. des verletzten Horausages, welches nach seiner Verminderung durch Seth eine anschließende Füllung durch Thot erfährt, mit den Teilen des Scheffels ergeben. Angeglichen wird jedoch nicht nur das ḥq³.t-Maß,¹⁸⁷ sondern auch die im TB erwähnte Einheit *dbḥ*.

pHearst XIII, 17-XIV, 2
Medizinisch-magische Sprüche
<i>ir dbḥ pn ḥ³i=ī phr.t tn im=f dbḥ pw ḥ³i(.w) Hr.w ir.t=f im=f</i>
Was das <i>dbḥ</i> -Maß betrifft, mit dem ich dieses Heilmittel messe; das <i>dbḥ</i> -Maß ist es, mit dem Horus sein Auge vermessen hat.
REISNER, <i>Hearst</i> , 6

¹⁸⁰ *WB III*, 251, 3 ff.; für eine etymologische Verwandtschaft mit *nḥb* vgl. auch BONHÊME, *BIFAO* 78, 351.

¹⁸¹ MAYSTRE, *Innocence*, 117.

¹⁸² MAYSTRE, *Innocence*, 38.

¹⁸³ Text Nr. 81, 39 vgl. bei LEFEBVRE, *Petosiris II*, 54.

¹⁸⁴ Vgl. PARKINSON, *Eloquent Peasant*, BI 135-137, 23, 13 f.

¹⁸⁵ MAYSTRE, *Innocence*, 41.

¹⁸⁶ Vgl. hierzu Quack, *AfP* 51, 172f.

¹⁸⁷ PRISKIN, *DE* 53, 76; zur Paläographie der Scheffelteile vgl. NEUGEBAUER, *ZÄS* 65, 46f.; RITTER, *Under one sky*, 297-323.

II. Zu den Texten

Sargtexte, Spruch 335
Thot heilt das beschädigte Auge
<i>iw mh.n=i ir.t m-ht qs=s hrw pf h^c rh.wy</i>
Ich habe das Auge gefüllt, nachdem es beschädigt war an jenem Tage des Kampfes der Beiden Rivalen.
CTIV, 232a

Gesetzt den Fall, den Ägyptern der Spätzeit waren diese Umstände noch geläufig, wäre eine Ausdeutung in dem Sinne möglich, als die Minderung (*hbi*) des Kornmaßes im TB als Anspielung auf die Schädigung des Horusauges zu verstehen ist, worauf das Seth-Buch wiederum mit seiner speziellen Wendung *hbhb* abzielen könnte.

Desgleichen scheint eine Bedeutung „(Feinde) zertrampeln, niedertreten“ denkbar, wie sie seit dem Neuen Reich aus dem Totenbuch als Name einer Unterweltpforte und aus königlichen Inschriften bekannt ist. In späten Tempeltexten bezeichnet sie dann als gängige Vokabel die Zerstörung von Feinden mit Waffengewalt im Allgemeinen.¹⁸⁸

Auch der Zustand, der mit *qm³ h³y(.t)* (7, 18) bezeichnet wird, erscheint, wenn auch nicht in der exakten Formulierung des Textes, in den Denkmälern des Königtums, wenn es die Wohltaten des Monarchen gegenüber dem Gott anzumerken gilt. Er beschreibt Umstände, die dem Begriff *htp* diametral entgegengesetzt scheinen.

Stele Ramses' IV. in Abydos, JdE. 48831, rechte Seite, Z. 3
Die guten Taten des Königs für den Gott
<i>iw b.w m htp.w nn h³y.t</i>
Die Länder sind friedlich. Es gibt keinen Aufruhr.
KRI VI, 21, 10

Dekret von Kanopos, 6-7
Der König als Wohltäter für das Volk
<i>s:wd³.n=f Km.t r h³y(.t)</i> ¹⁸⁹
Er bewahrte Ägypten vor Aufruhr
Urk. II, 129, 7

Fast synonym folgen die parallel konstruierten Phrasen *iri qnw* sowie *s:hpr nkn* (7, 21) einander. Dies mag Absicht sein, da in der Gegenüberstellung der Worte *qnw* und *nkn* möglicherweise ein Wortspiel durch Alliteration zu erkennen ist. Die Bedeutungsebene von *qnw* schwankt zwischen „Schaden“ und „Mangel“ (WB V, 48, 2 f.) und scheint damit einen ähnlichen Zustand ausdrücken zu können wie das Verb *hbi* (s.o.). Die Metternichstele, die,

¹⁸⁸ WB III, 255, 2ff.; für spätzeitliche Quellen vgl. WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 716f. s.v. *hbhb*.

¹⁸⁹ *h³y.t* und *h³y(.t)* sind sicher als Schreibung ein und desselben Wortes aufzufassen; vgl. WB III, 15, 17; 30, 1 ff.; vgl. auch BARBOTIN-CLÈRE, *BIFAO* 91, 20f. Nr. (96).

II. Zu den Texten

demselben Textgenre entspringend, ähnliche Vorwürfe an die Götterfeinde enthält, bietet eine direkte Parallele.

Metternichstele, 47
Schutz des Osiris vor denen, die sich an seinem Leichnam vergreifen wollen
<i>nn sdm.n=k hr.w sgb(.w) ʕj dr wh<ʕ> hr wdb n Ndy.t hr.w sgb(.w) n ntr.w nb.w ntr.t nb.t m nh hr qn iri.n=k sbi dw</i>
Hörst du nicht die Stimme, die laut schreit seit dem Abend, auf dem Ufer von Nedit, die schreiende Stimme aller Götter und Göttinnen in Trauer über den Schaden, den du angerichtet hast, böser Rebell?
SANDER-HANSEN, <i>Metternich</i> , 33

Es dürfte klar sein, dass der fragliche Begriff tabuisierend auf den Mord an Osiris anspielt.¹⁹⁰ Entsprechend dazu lässt sich für *nkn* eine ähnliche Konnotation feststellen.¹⁹¹

Totenbuch 78, Pb, 4
Hilferuf des Osiris an Horus, ihm in der Unterwelt gegen Seth beizustehen
<i>imi tkn im=i iri.n nkn</i>
damit sich mir der nicht nähere, der Leid zugefügt hat!
NAVILLE, <i>TB</i> , 164 f.

2. Aufstand gegen die legitime Ordnung.

Das Abirren vom Wege (*thi(.w) mtn* 7, 5) kennt TB 125 nur in seiner verbalen Bedeutung, „abirren, übertreten“, nicht aber mit dem zugehörigen Objekt „von Wege“.¹⁹²

Totenbuch 125, B, 12, 22
Negatives Sündenbekenntnis
<i>n thi NN</i>
NN ist nicht abgeirrt!
LAPP, <i>Totenbuch Spruch 125</i> , 86b ¹⁹³

Zahlreich sind die Beispiele in Griechisch-Römischer Zeit, die das Abgehen von einem vorgeschriebenen Pfad als *locus classicus* für die Rebellion gegen die gottgewollte Autorität anführen.

Stein von Rosette, N 20
Niederschlagen einer Rebellion im IX. unterägyptischen Gau
<i>thi=sn mtn mrr(.w) hm=f hn^c shr ntr.w</i>
Sie sind vom Pfad abgewichen, den seine Majestät und der Ratschluss der Götter vorsehen!
Urk. II, 181, 2

¹⁹⁰ Vgl. auch Metternichstele, 169; SANDER-HANSEN, *Metternich*, 60.; für Parallelen vgl. demotisches Harfnergedicht pWien KM 3877, 5,1.

¹⁹¹ Möglicherweise lässt sich auch ein Bezug zum verletzten Auge des Atum herstellen, das als *nkn.t* bezeichnet werden konnte (vgl. BORGHOUTS, *JEA* 59, 116, Anm. 6); zu allgemeinen Bedeutung verletzen vgl. WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 551f. s.v. *nkn*.

¹⁹² *WB* V, 319, 3 ff.; andere Totentexte wie pHohenzollern-Sigmaringen II, B x+2 13-20 führen diese Versicherung in ihrem negativen Sündenbekenntnis auf (vgl. QUACK, *ZÄS* 127, 83.).

¹⁹³ MAYSTRE, *Innocence*, 74, 84.

Allmählich scheint die fragliche Wendung zu einem festen Ausdruck zur Benennung der Abweichler von den königlichen Statuten geworden zu sein.

Tempel von Edfu, 2 ^c salle hypostyle
Titulatur des Horus
<i>h³h(.w) nmt.t m s³ thh(.w) mⁿ≠f</i>
Der schnellen Schritts hinter denen her eilt, die sich ihm widersetzten!
<i>Edfou II, 55, 1</i>

Gemeint sind demnach Aufrührer, die sich der Insubordination schuldig gemacht haben – eine Anschuldigung, die für Seth noch mehrfach im Text wiederholt werden wird.¹⁹⁴ Die im Deutschen gebräuchliche Metapher „vom rechten Weg abweichen“ schient auch im ägyptischen Sprachgebrauch des späten 1. Jahrtausends gängig gewesen zu sein. Das Planen der Götter (*shr*), welches die Geschicke bestimmt, legitimierte hierbei den Gang der Welt. Im Falle des Osiris-Mythos ist daher sicherlich an die Gerichtsentscheidungen zu denken, die, vom Brudermörder freilich nicht geachtet, Osiris zum einen und Horus zum anderen die Herrschaft auf dem Thron Ägyptens zuerkannten, Seth hingegen bestenfalls die Gewalt über Oberägypten, wenn nicht sogar nur über die unfruchtbare Wüste zugestanden.¹⁹⁵

Des Weiteren fand auch *h³p hr hnn* (7, 7) Eingang in die Liste der verabscheuungswürdigen Taten, wie sie TB 125 aufführt.¹⁹⁶

Totenbuch 125, B, phrase 25
Negatives Sündenbekenntnis
<i>n hnn N</i>
N hat nicht gestritten!
<i>LAPP, Totenbuch Spruch 125, 112b¹⁹⁷</i>

Bisweilen mit dem Sethtier determiniert, scheint der Begriff zu den charakteristischen Eigenschaften des Gottes gerechnet worden sein. So führt der zugrunde liegende Text viermal den Vorwurf des Streits auf.¹⁹⁸ Übereinstimmend mit einer Stelle des Seth-Buchs (9, 13), die *hnn* als Ausdruck für den Zwist um die Herrschaft anbringt, bezeichnet er bereits seit den Pyramidentexten den Konflikt zwischen den beiden Kontrahenten Horus und Seth.

¹⁹⁴ Vgl. *Urk. VI, 25, 15*.

¹⁹⁵ Vgl. SETHE, *Dramatische Texte I, 7-9, 23*.

¹⁹⁶ *WB III, 383, 15 ff.*

¹⁹⁷ MAYSTRE, *Innocence, 87*.

¹⁹⁸ *Urk. VI, 7,7; 9, 13; 27, 21; 39, 9*.

Pyramidentexte, Spruch 254
Triumph über Feinde
<i>wḏ^c NN mdw.w m Mh.t-wr.t im.y hnn.wy</i>
Es richtet NN auf der <i>Mh.t-wr.t</i> zwischen den beiden Streitenden.
PT, 289c

Formal ist er dem Anklagepunkt *mrr.w ḥ³.w*, welcher nur die gewaltsame Auseinandersetzung um die Herrschaft über Ägypten thematisieren kann, beigeordnet und drückt, in der Bedeutung mit Unfrieden wiederzugeben, als Objekt zu *hṭp* (*hṭp hr hnn*) den pervertierten Geisteszustand des Seth aus. Ein ähnliches Phänomen lässt sich weiter unten (*hṭp.y hr tš(.w) msd<d> sns n 7, 15*) erkennen, wenn auch die Wendung *tš.w*, „Trennung“, analog zur Verwendung von *hnn* in Abhängigkeit von *hṭp* anzutreffen ist. Entsprechend dazu tritt an diese Phrase auch das Epitheton *msdd sns n* heran. Es bilden sich also die gegensätzlichen Wortgruppen *hṭp-msd_i tš.w-sns n*. Es ist denkbar, dass mit der Gegenüberstellung von Zwietracht und Eintracht ein schon einmal angesprochenes Motiv des Denkmals Memphitischer Theologie vorliegt: die gemeinsame Herrschaft von Horus und Seth über Ägypten.¹⁹⁹ Einen Hinweis darauf könnte deren Benennung mit dem umschreibenden *sn.wy*,²⁰⁰ „die Beiden“, liefern.

Pyramidentexte, Spruch 407
Der König als Schlichter
<i>wḏ^c NN md.w wpi=f sn.wy</i>
damit NN richte und die Beiden scheidet.
PT 712c

Somit könnte *sn.ty* als Abstraktum den Zustand der einträchtigen Herrschaft „Beider“ bezeichnen, während *tš.w*, „Trennung“ die entsprechende ins Negative verkehrte Situation definiert.²⁰¹ Es erscheint dagegen wenig plausibel, unter einer Separation den später noch näher zu besprechenden Aufenthalt Seths außerhalb Ägyptens zu verstehen. Als ebenso abwegig muss die Interpretation SCHOTTS²⁰² erachtet werden, der in der Paarung *sn.ty* und *tš.w* ganz allgemeine Werte wie Treulosigkeit und Freundschaft erkennen möchte. Es ist allerdings kaum zu erklären, wie ein solches Fragment aus dem Denkmal in das Seth-Buch einfließen konnte, wo doch eine gemeinsame Herrschaft im Zuge der fortschreitenden Handlung des Vernichtungsrituals nicht einmal ansatzweise erwogen wird. Denkbar wäre

¹⁹⁹ SETHE, *Dramatische Texte I*, 7-12b, 23, 27.

²⁰⁰ WB IV, 148, 8.

²⁰¹ Sicherlich von *tš_i* WB V, 328, 17 ff.

²⁰² Urk. VI, 6, 15.

jedoch, dass das Mythem des Denkmals Memphitischer Theologie doch in das allgemein bekannte Repertoire an mythischen Handlungssträngen integriert wurde, aus denen das Seth-Buch wiederum seine ureigene Variante kompilierte. Wahrscheinlich käme es der inneren Stringenz des Rituals, Seth von Ägypten fernzuhalten, nicht sehr zu Pass, wenn in der sein mythologischen Grundlage der Ersten Liturgie ein rechtmäßig herrschender Brudermörder zugelassen würde.

Festzustellen bleibt zumindest dies: Hassenswerte Zustände anzustreben und erstrebenswerte zu hassen liegt demnach in der Natur des Gottes und definieren seinen üblen Charakter. Man ginge vielleicht nicht zu weit, hinter einem solchen Konzept einen Nachhall der frühen Chaosvorstellung erblicken zu wollen, welche, die Ordnung der Welt in sich umwendend, schon in den Klagen und Lehren des Mittleren Reiches anzutreffen sind.²⁰³

Zur Begrifflichkeit von *sbi*, „sich auflehnen“, wurde bereits Stellung genommen. Die Wendung ist eher politisch als religiös motiviert und erscheint nicht im Kontext der Rechtfertigung, ist aber als Charaktereigenschaft des Seth üblich. Interessant ist hierbei jedoch zu bemerken, dass nicht von einer tatsächlich durchgeführten Feindschaft die Rede ist, sondern von einer, wie ASSMANN es nennt, „latenten“ (*hmt(.w) sbi.w m nf* [7, 22]), also unterstellten, vermuteten, befürchteten. Gegen solche „Imaginationen“ richtete sich, so ASSMANN weiter, nicht der gerechte Zorn, welcher sich in seinem Streben nach Kompensation ausschließlich gegen bereits angerichteten Schaden wenden konnte, sondern identitätstiftender Hass; in unserem Falle: das Ritual.²⁰⁴ Eben jenen Vorwurf schließlich als Quintessenz an letzter Stelle der Anklagepunkte aufzuführen, scheint nicht von ungefähr, richtet sich ein Ritual, wie wir noch sehen werden, stets prophylaktisch gegen eine subjektive Bedrohung.

Weniger subjektiv als eher vor dem Hintergrund des Mythos um Seth, sind die beiden Anschuldigungen *hr.w n it n it.w=f* (7, 10) sowie *mkh3(.w) hp.w* (7, 11) aufzufassen. Hiernach missachtete Seth die legitime Abfolge des Erbkönigtums von Re-Atum (*it n it.w*), Schu über Geb zu Osiris und schließlich Horus.²⁰⁵ Essentiell in einer idealen Genealogie war die von ASSMANN als „Horus-Konstellation“ bezeichnete legitimierende Sohnespietät.²⁰⁶ Im vorliegende Fall, wo die Genealogie um ein Intervall zu der Abfolge Geb-Osiris verschoben wurde, ruht das Augenmerk zwar mehr auf einer rechtmäßigen, durch juristische Fixierung (*hp*) legitimierte Nachfolgeregelung, als einer durch die Taten des Sohnes für seines Vater

²⁰³ JUNGE, *GS Otto*, 275; für das Motiv in der ägyptischen Literatur vgl. BLUMENTHAL, *Literature*, 105ff.

²⁰⁴ ASSMANN, *Herrschaft und Heil*, 78ff.

²⁰⁵ *Urk. VI*, 9, 20-11, 6.

²⁰⁶ ASSMANN, *Stein und Zeit*, 118 ff., 125 ff.

geprägten pietätvollen Gefolgschaft, dennoch bleibt der Grundgedanke einer geregelten Nachfolge des Sohnes gleich. Horus und Osiris entsprechen diesem Ideal, da sie in der rechtmäßigen Linie stehen; Seth hingegen, der hier singulär in eine Sohnesrolle (*ḥt.w=f*) schlüpft, steht außerhalb aller Pietät.

3. Gewalttätigkeit

Mit den Beinamen *mri.w ḥḥ.w* (7, 7), *iri(.w) m ph.ty* (7, 11) und *ḥḥ(.w) m šsr* (7, 12) wird der Katalog der Vorwürfe um den Punkt der Gewalttätigkeit ergänzt. Für seine immense physische Potenz war der Gott Seth seit jeher bekannt. Es stellte sich nur die Frage, wie man eine solche zu bewerten gedachte. Gewalttätigkeit als Mittel zur Durchsetzung des Willens an sich dürfte wohl kaum ein Grund der Ablehnung gewesen sein. Der ägyptische Staat legitimierte sich gerade durch seine Fähigkeit, gegen Feinde kriegerisch vorgehen zu können.²⁰⁷ Eingedenk dessen lassen sich die im Text genannten Epitheta wortwörtlich oder in Varianten auch bei Göttern antreffen, denen man nicht die geringste Antipathie entgegen brachte. So erscheint *mri.w ḥḥ.w* als Beinname des kriegerischen Month.²⁰⁸

Die Anschuldigung *iri(.w) m ph.ty* könnte sich möglicherweise an den für Seth sehr gängigen Titel *ḥ-ph.ty* anlehnen,²⁰⁹ dem ebenfalls keine besonders negative Konnotation aus sich heraus nachzuweisen ist, wird er doch gleichfalls von Horus aus Edfu getragen.²¹⁰ In der Tat ist das völlige Fehlen des in der Ramessidenzeit so gängigen Beinamens für Seth-Baal in der Spätzeit recht auffällig. Die einzigen bekannten Belege stammen aus den westlichen Oasen Dachla und Charga (Hibis) – den Oasen also, in denen der falkengestaltige Drachentöter Seth als Patron verehrt wurde.²¹¹ Es dürfte klar sein, dass dem Gott gerade zu dieser Zeit und besonders in dieser von der Wüste geprägten Region eine besondere Aufmerksamkeit gegolten haben muss. Somit ist die Verwendung einer durchweg positiv zu bewertenden Ikonographie wie die eines Falken oder der Beifügung des Zusatzes *ḥ-ph.ty* zumindest vor

²⁰⁷ ASSMANN, *Herrschaft und Heil*, 80.

²⁰⁸ *Urk. VIII*, 38 b.

²⁰⁹ pHarris I, 60, 5.

²¹⁰ *Edfou I*, 350, 6.

²¹¹ DAVIES, *Hibis III*, 42, 2; OSING, *MDAIK* 41, 229ff.; zu den Belegen des Seth als Herr der Oasen vgl. insb. S. 229, Anm. 2; zum Epitheton *ḥ-ph.ty* s. S. 230ff.; die vorherrschende Ikonographie des Gottes in den Oasen scheint die Falkengestalt gewesen zu sein. Gelegentlich ist er beim Erstechen von Götterfeinden wie der Apophisschlange zu beobachten. In Gebel el-Ṭeir (OSING, *MDAIK* 41, 233, Anm. 22; FAKHRY, *ASAE* 51, 414, Fig. 22) ist ein Falkengott vor Min dargestellt, wie er eine Gazelle ersticht. Osing deutet mit Fakhry, dass es sich nicht um den hier verehrt Seth handelt (vgl. auch FAKHRY, *ASAE* 51, 415, Fig. 26), da der Falke mit der Gazelle ein dem Seth zugeordnetes Tier bezwänge und damit Horus sein müsse. Möglich wäre auch die Tötung eines nicht zwangsläufig dem Seth zugeordneten Tiers als Götterfeind durch den hier durchaus positiv konnotierten Seth, den Herrn der Wüste. Aus der Perspektive des Fruchtlandes musste Seth gerade als Herr des unfruchtbaren Randgebietes als Feind gelten und Bewohner solcher Gebiete, wie Gazellen, gleichermaßen. Aus der Perspektive der Wüste könnte somit die Gazelle ihren typhonischen Charakter einbüßen. Folglich könnte auch in dieser Darstellung Seth zu erkennen sein.

dem geopolitischen Hintergrund betrachtet erklärbar. Ebenso verständlich ist es demnach aber auch, in einer Zeit der Ächtung desselben Gottes Qualifikationen wie ϵ_3 zu vermeiden. Die Kombination mit irj hingegen, wie sie uns in *Urk. VI* vorliegt, scheint folglich keine derart positive Wirkung besessen zu haben.

Ebenso problematisch steht die Phrase $^c h^c . w m \check{s}sr$ da. Schon die Übersetzungen variieren in den einzelnen Bearbeitungen. Während SCHOTT mit Vorbehalt eine Partizipialkonstruktion „der als Schütze dasteht“²¹² vorschlägt, favorisiert LEITZ die Deutung „der sich mit einem Pfeil (?) erhebt“.²¹³ Ob $^c h^c$ allerdings zwangsläufig mit „erheben“ wiederzugeben ist, kann wegen fehlenden Vergleichsstellen nicht mit letzter Sicherheit gesagt werden. SCHOTTS weniger freie Übersetzung als „stehen“ ist im Zweifelsfalle vielleicht vorzuziehen.²¹⁴ Da der Pfeil nicht zur üblichen Ikonographie des Gottes gehört,²¹⁵ wäre eine Erklärung spekulativ. Einen möglichen Hinweis vermag unter Umständen ein Zaubertext des Neuen Reiches zu geben, der Seth allerdings in durchweg positiver Funktion als Übel abwehrender Kämpfer am Bug der Sonnenbarke die Feinde des Re während des Sonnenlaufs bekämpft.

pBM 10042 rto, V, 8
Sonnenlauf
$dm Nbw.ty \check{s}sr=f im=f$
Der Ombit stößt seinen Pfeil in ihn.
LEITZ, <i>Magical Papyri</i> , pl. 16, 8

Somit scheint es, dass die Waffe, die Seth gegen den Götterfeind Apophis zum Einsatz bringt auch als Pfeil bezeichnet werden konnte, wenngleich wir wohl eher eine Harpune oder Lanze darin erblicken möchten. Somit muss auch weiterhin unsicher bleiben, inwiefern die gänzlich unbelastete Ikonographie der Ramessidenzeit auf die späten magischen Vorstellungen des Seth-Buchs abgefärbt haben konnten.

Mit $hr(.w) n \check{s}^c . t=f$ (7, 6) ist Gewalttätigkeit schließlich der Grund, der zum Sturz des Rebellen führte.²¹⁶ Aufgrund der Tatsache, dass $\check{s}^c . t$ bisweilen in der Umgebung von Ausdrücken wie $nr.w$ oder $\check{s}\check{s}f.t$ anzutreffen ist, führt das Wörterbuch die fragliche Wendung als „fallen aus *Furcht* vor jemandem“ auf.²¹⁷ Es erscheint mir jedoch aufgrund seiner Verwendung in *Urk. VI* recht deutlich zu sein, dass tatsächlich ein Gewaltakt intendiert ist.

²¹² *Urk. VI*, 6, 12.

²¹³ LEITZ, *LGG II*, 194.

²¹⁴ So auch die Grundbedeutung *WB I*, 218, 3.

²¹⁵ Daneben im Alten Reich auch das Wurfholz ($\epsilon mi\check{b}.t$) belegt; s. OSING, *MDAIK* 43, 208, Spruch II, 3.

²¹⁶ *WB III*, 320, 4 ff.

²¹⁷ *WB IV*, 417, 1 ff.

II. Zu den Texten

pLouvre 3129 C 20
Triumph über Seth
<i>iri.v š^c.t m h^c.w n sbi.w pf whi(.w) hts(.w) h³(t)≠f n Wnm.yt</i>
Eine Gemetzel wurde begangen an den Gliedern jenes erfolglosen Rebellen! Sein Kadaver wurde angerichtet für das Verzehrende Feuer!
Urk. VI, 17, 5-6

pLouvre 3129 D 39
Anruf an den Schlächter in der Ritualhandlung des Zerschneidens
<i>iri š^c.t m ds=k m c=k</i>
Richte ein Gemetzel an mit Deinem Messer in Deiner Hand!
Urk. VI, 47, 21

Darüber hinaus würde sich die Frage aufwerfen, vor wem Seth in Furcht geraten sein könnte. Bestenfalls käme dafür der weiter oben (7, 4) genannte Re in Frage, was aufgrund der Textstruktur, als zu gezwungen anmutet, zumal die Variante des Britischen Museums ohne das Suffix $\neq f$ auskommt, was nicht zwangsläufig ein Fehler sein muss.

Ferner handelt es sich bei der Phrase um kein Motiv, das den Totentexten entnommen und entsprechend adaptiert wurde, sondern vielmehr direkt dem Mythenkreis um Seth selbst entspringt. Die fast wortgetreue Rede des Toten in TB 125, Nu, 24, 2 oder pLeiden I 346, I, 10-13,²¹⁸ worin sich der Tote mit der Bitte an die Götterwelt wendet, ihn nicht durch $\check{s}^c.t$ zu fällen, ist schon eher als Beleg für die Bedeutung „Schrecken“ anzubringen. Der Vorwurf des Gemetzels könnte somit eventuell den für Seth in einer Niederlage gipfelnden Kampf gegen Horus andeuten, wenn das in Dendera belegte Epitheton $wpi(.w)-\check{s}^c.t-t^3.wy$,²¹⁹ „Schlichter des Gemetzels der Beiden Länder“, für Osiris oder Horus entsprechend ausgelegt werden darf. Hierbei ergibt sich jedoch die Schwierigkeit, die frühesten Belege, die bereits in die Zeit des Mittleren Reiches datieren,²²⁰ nur schwer mit dem Umstand vereinbaren zu können, dass der Gedanke einer Zuweisung der Beiden Länder an einen der streitenden Kontrahenten frühestens auf dem Denkmal Memphitischer Theologie thematisiert wird,²²¹ dessen Niederschrift und möglicherweise sogar dessen Entstehung in die Dritte Zwischenzeit fällt. Demzufolge sollte eine Deutung als Mordanschlag auf Osiris vorgezogen werden.

Als verächtliche Bezeichnung von Feinden zu $hr.w$ in eine Nominalform gebracht, tritt der Sturz als erwünschte Ikonographie und äußeres Zeichen einer Niederlage der Vertreter regelwidrigen Verhaltens auf. So stellt er auch das erklärte Ziel der Ritualanwendung dar (s.

²¹⁸ BUDGE, *Book of the Dead*, 260; STRICKER, *OMRO* 29, 62.

²¹⁹ DÜMICHEN, *Kalender*, CVII, 1. Reg. c.

²²⁰ LEITZ, *LGG II*, 355.

²²¹ SETHE, *Dramatische Texte I*, 23, 27.

Titel).²²² Dementsprechend wird in den Texten recht häufig der Wunsch geäußert, Seth möge angesichts des gerechtfertigten Osiris fallen.

Tempel von Edfu, II ^e chambre de Sokaris
Stundenwachen für Osiris, Erste Nachtstunde
<i>mn=k m s.t=k i.hr Swty</i>
Du (Osiris) bleibst auf deinem Thron! Stürze, Seth!
<i>Edfou I, 2, 210, 11</i>

Ähnlich dem einige Zeilen zuvor genannten *nḥm.n R^c.w nmt.t=f* (7, 6) ist es freilich unmöglich den Sturz als eine Sünde einzustufen, sondern vielmehr als eine wünschenswerte Folge der Taten der legitimen herrschenden Instanz. Aus diesem Blickwinkel gewinnt die lange Kette von Vorwürfen weniger den Charakter einer Anklageschrift im Kontext des Rechtsstreits gegen Seth, sondern mutet darüber hinaus wie eine Aneinanderreihung von Epitheta an, deren Funktion es etwa im Kontext des Königtums wäre, ihrem Träger wirkmächtige Züge zu verleihen. Wenn ein Gott also Beinamen erhält, die sich in ihrer Aussage nicht mit ihrer üblichen Bestimmung decken, so gewinnt der Charakter des Inhabers zusätzlich eine gewollte Absurdität. SCHOTT muss dieser Vorstellung in der Wahl seiner Überschrift des fraglichen Abschnitts „*Sein übler Charakter*“²²³ eher nachgegangen haben als einer Auslegung als juristischer Text.

4. Egoismus

Als weitere Kategorie der Verstöße gegen jede gute Sitte führt der Text unter *ḥ^cd³.w* (7, 13), *nb ḥ^cd³ ḥtp(.w) hr ^cwn.w* (7, 19), *nb iw³(.w) s:ḥpr(.w) ^cw³(.w)* (7, 20) den Vorwurf des Raubes aus Gier auf. Sicherlich ist unter Diebstahl und Habgier keine Entwendung aus materiellem Verlangen zu verstehen, sondern eher ein allgemeines Streben nach ich-bezogenem Ausbruch aus den sozialen Bindungen. Den frühen Weisheitstexten war dabei nicht der materielle Verlust erwähnenswert, der als Folge von Raffgier entstehen könnte, als vielmehr der Schaden, den die zwischenmenschliche Solidarität erleiden muss.²²⁴ Das eigentliche Verbrechen war folglich die widerrechtliche Aneignung von sozialer Autarkie, welche als ein klassisches Merkmal der ägyptischen Chaosbeschreibung zu gelten hat.²²⁵ Die Anklage lautet also auf Anmaßung. Angesichts der Tatsache, dass Gier und Raub als die

²²² *WB III*, 321, 7 ff.

²²³ *Urk. VI*, 6, 2

²²⁴ ASSMANN, *Maat*, 87ff.; andere Kontexte wie Autobiographien kennen dagegen durch alle Zeiten hinweg den Straftatbestand des Diebstahls und dessen Ahndung als zentrale Aufgaben des Beamten (vgl. MÜLLER-WOLLERMANN, *Vergehen*, 82ff., die zwischen Raub als Gewaltdelikt und Diebstahl als Entwendung unterscheidet, was im Seth-Buch nur sehr bedingt festzustellen ist)

²²⁵ Für Beispiele dieses Phänomens vgl. etwa pHarris I, 75, 3.

II. Zu den Texten

und Lüge treten in den Quellen des Neuen Reiches bisweilen als Paar auf, um den Zustand der Abwesenheit von Ordnung schlechthin zu beschreiben.

Tor des <i>Wsr-h3.t</i> , Leiden K 9, rechter Torpfosten, 2-3
Anruf an die Lebenden
<i>i</i> [...] <i>nh(.w) tp-b' msdd.y grg isf.t</i>
Oh, [...] ihr Lebenden auf Erden, die ihr die Lüge und das Unrecht hasst
BOESER, <i>Leiden IV</i> , pl. XXXIII

Neben Isfet galt auch die Lüge in der frühen Weisheitsliteratur als Gegenteil der Maat. ASSMANN'S Definition des ägyptischen Maatbegriffs zufolge, definiert das ägyptische Maat ein Konzept des *do ut des*, der gegenseitigen Solidarität. Lüge hingegen verursachte, so die Vorstellung, eine Unterbrechung im durch Sprache verbundenen solidarischen Netzwerk der menschlichen Sozialsphäre und musste daher zur Vernichtung der identitätstiftenden Integration führen.²²⁹ Somit fanden auch beide in die Liste von TB 125 Eingang.

Totenbuch 125, A, phrase 1
Negatives Sündenbekenntnis
<i>n iri=i isf.t r rmt</i>
Ich tat niemandem Unrecht an!
LAPP, <i>Totenbuch Spruch 125</i> , 18d ²³⁰

Zwar ist der Titel *nb-isf.t* als solcher sonst nicht mehr anzutreffen, doch besteht durchaus die Möglichkeit, dass er ähnlich der Idee einer Verkehrung der Perspektive des Negativen Sündenbekenntnisses für die Zwecke des Rituals von anderen Epitheta inspiriert wurde. Immerhin tragen die an der Richtung der Toten beteiligten Götter der Unterwelt das zahlreich belegte Epitheton *nb-m3c.t*,²³¹ das in seiner Qualität der Herrschaft über die oppositionelle Isfet ebenso widersetzlich ist, wie der Gott Seth den Vertretern der Maat.

Totenbuch 17, 83
Verklärung, Spruch zum Bestehen vor dem Göttergericht
<i>i.nd-hr=tn nb.w-m3c.t d3d3.t h3(t) Wsir dd.y s'c d m isf.tyw</i>
Gruß Euch, Herrn der Maat, Kollegium hinter Osiris, die ihr ein Gemetzel anrichtet unter den Übeltätern.
BUDGE, <i>Book of the Dead</i> , 57

In ihrer Eigenschaft als Richter tragen vor allem Osiris,²³² Re²³³ oder Ptah²³⁴ die Bezeichnung „Herr der Maat“ und geben somit ein treffliches Bild der Gegenposition ab, für die Seth

²²⁹ ASSMANN, *Maat*, 66; 80 f.

²³⁰ MAYSTRE, *Innocence*, 23.

²³¹ LEITZ, *LGG III*, 639 ff.

²³² *Esna III*, 208, 24, S. 38.

²³³ *Edfou VI*, 300, 13.

²³⁴ Sockel Statuette des Ptah, Kairo JE 91119, Frontseite; MARTIN, *Hetepka*, pl. 53, 217.

einstand. Ähnliches könnte auch für *hq³ n grg* gelten, wofür die Gegenposition, *hq³-m³c.t*, durchaus belegt ist.²³⁵

Das Epitheton *ts(.w) n hbn.tyw* (7, 14), „Anführer von Verbrechern“, ist die dritte in einer Reihe von inhaltlichen Wendungen von Titeln, die Seth als Patron einer bösen Macht diffamiert. Es scheint sich bei den *hbn.tyw* um eine Gefolgschaft des Gottes zu handeln, die ihm, ähnlich der *sm³.yt*, bei seinen üblen Machenschaften zur Hand gehen. Insbesondere in der Totenliteratur zählen die Verbrecher zu jenen Feinden, die dem Verstorbenen bei seinem Versuch ins Jenseits einzugehen in den Weg treten.

Sargtexte, Spruch 495
Feinde des Toten
<i>nḥm=f sw m hbn.tyw ḥnt.w-r'.w wsr.w-c.w</i>
Er rettet sich vor den Verbrechern mit reißenden Rachen und starken Armen.
CT VI, 77a

Weiterhin wird noch *tw³.n ḥb=f m-m ntr.w* (7, 16) als Epitheton aufgeführt. SCHOTTS Übersetzung als „dessen Herz hochmütig ist“ kann²³⁶ selbst dann grammatisch nicht gehalten werden, läge man auch eine Bedeutung „hochheben“ zugrunde²³⁷, da eine Verbalform *sdm.n=f* vorliegt, welche eine perfektive Wiedergabe, „dessen Herz hochmütig war“, erfordert. Darüber hinaus ist von der Schreibung sowohl in der Pariser Handschrift, insbesondere aber auch von der Variante des pBM 10252 ausgehend, eine Herleitung von einem Bedeutungsspektrum „der Arme, Feind, Böses“ wahrscheinlicher.²³⁸ Allerdings ist es die Präposition *m-m*, „unter einer Zahl von“,²³⁹ welche die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Sie erlaubt einen bezeichnenden Einblick in das Verständnis von götterweltlichen Feinden im altägyptischen Polytheismus. Trotz des Hasses, dem Seth ausgesetzt ist, wird ihm ein Platz unter den Göttlichen zugesichert. Im Gegensatz zum mosaischen Monotheismus kennt das ägyptische Konzept keinen falschen oder imaginierten Gott.²⁴⁰ Natürlich liegt dies vor allem daran, dass der Feind dem eigenen Pantheon, also der autochthonen kulturellen Entwicklung entsprungen ist und somit nicht als irriger Fremdglaube abgetan werden kann. Das Abdrängen des Gottes in die feindlichen Fremdländer lässt möglicherweise schon einen Ansatz zu einer theologischen Separation von wahrhaftig/gut und autochthon respektive falsch/ böse und fremdländisch erkennen. Dennoch wird seine Person nicht negiert, sondern ob seines

²³⁵ LEITZ, *LGG V*, 508 f.

²³⁶ *Urk. VI*, 6, 7.

²³⁷ *WB V*, 249, 3 ff.

²³⁸ *WB V*, 248, 1, 3, 9.

²³⁹ *WB II*, 2, 9 ff.

²⁴⁰ ASSMANN, *Mose*, 3.

schlechten Charakters (*ib*) zwar als machtvoll anerkannt, letztendlich jedoch als verabscheuungswürdig und gefährlich verfolgt. Mit der Beurteilung der Qualität des Herzens scheint hier ein Fragment aus dem Jenseitsgericht eingefügt worden zu sein, welches Seth nicht nur eine reine Anklage, sondern eine regelrechte Prüfung angeeignet lässt. Es geht dem Text hier nicht mehr um die schädlichen Taten des Gottes, sondern um den so genannten „inneren Gott“, die Gesinnung, welche ihn zu solchen antrieb.²⁴¹ So ist es nicht verwunderlich, dass die Rezitationen stets mit dem Vorwurf böser Gemütsverfassung (*sbi ḥsḯ-qd*)²⁴² als offenbar recht nahe liegendes Merkmal des Rebellen anheben.

Zu guter letzt (7, 17) ist die Übersetzung SCHOTTS für die Bezeichnung *šd-ḥrw* mit „*der Feindschaft sät*“²⁴³ ebenfalls nicht aufrecht zu erhalten. Zwar gleicht die Schreibungen im vorliegenden Text dem Wort „Feind“ (7, 10) exakt, sodass SCHOTT davon ausgegangen sein muss, es läge dieselbe Wortbedeutung vor, jedoch sprechen die Quellen eher für eine ungenaue Diktion der gut belegten Wendung *ḥr.w*, „Lärm, Stimme“.²⁴⁴ Lautes Gebrüll, gelegentlich als Unwetter ausgedeutet, ist für den Gott Seth seit jeher bezeugt.²⁴⁵

pLeiden I 343 + 345, rto. VII, 1-2
Spruch gegen die <i>smn</i> -Krankheit
<i>sdm sp 2 p3 smn sdm ḥr.w Stš sdm n3y=f s:whi(.w)</i>
Höre, höre, du <i>smn</i> ! Höre die Stimme des Seth! Höre sein Gebrüll!
MASSART, <i>pLeiden I 343+345</i> , pl. II, VII, 1-2; 19, 1-2

Gerade mit dieser Eigenschaft befrachtet, bekommt Seth „*nun einen leicht ungünstigen Sinn*“.²⁴⁶ So wird er unter dem fraglichen Namen auch in den Szenen der Feindvernichtung zu Fall gebracht.²⁴⁷

Tempel von Edfu, Cour
Titulatur des Königs
<i>wmn NN [...] ḥr štp šdd-ḥrw</i>
König NN tötet den Störenfried
<i>Edfou V</i> , 168, 14

Die negative Konnotation des Brüllens ergibt sich nicht nur aufgrund seiner vordergründigen akustischen Störung, sondern wiederum aus dem ägyptischen Konzept der Maat, das im zu behandelnden Kapitel wiederholt thematisiert wurde. Wie schon mehrfach angesprochen,

²⁴¹ ASSMANN, *Maat*, 121.

²⁴² Vgl. etwa 7, 3.

²⁴³ *Urk. VI*, 6, 17.

²⁴⁴ *WB IV*, 566, 3 ff., LEITZ, *LGG VII* 158 ff.

²⁴⁵ ZANDEE, *ZÄS* 90, 146 ff.; insbesondere für *šd ḥrw* vgl. FRANSEN, *GS Quaegebeur*, 986ff.

²⁴⁶ ZANDEE, *ZÄS* 90, 147.

²⁴⁷ *Edfou V*, 168, 14, *VI*, 239, 3.

sollte in der Maat mehr ein Begriff der alternierenden Solidarität, welche sich in die Integration in ein soziales Gefüge äußerte, als ein Prinzip der Weltordnung erkannt werden. So wie ein solches Gefüge von Sprache getragen wird, so zerbricht es durch Lüge, so nimmt es Schaden durch verbale Penetranz. In Ägypten tritt uns dieses Ideal als die Tugend des Schweigens entgegen.²⁴⁸ Es ist also wenig überraschend, wenn gerade die Zurückhaltung in den Beteuerungen des negativen Sündenbekenntnisses seinen festen Platz findet.

<p>Totenbuch 125, B, phrase 37</p> <p>Negatives Sündenbekenntnis</p> <p><i>n q³i-hrw=i</i></p> <p>Ich habe meine Stimme nicht erhoben!</p> <p>LAPP, <i>Totenbuch Spruch 125</i>, 136b²⁴⁹</p>
--

Vom höflich Verschwiegenen (*gr(.w) m³c*) wird nun deutlich ein Negativbeispiel kontrastiert, der „Schwätzer“ und „Heißmäulige“ (*šmm(.w)*).²⁵⁰ Die Verknüpfung zu unserem Titel „Störenfried“ ergibt sich zum einen aus dem Umstand allein, dass ein solcher offensichtlich in die Gruppe der Gesprächigen einzureihen ist, zum anderen aber auch aus einer Stelle im Totenbuch, in der ein Verstorbener eben jenem Störenfried versichert, nicht „hitzig“ gewesen zu sein. Sein Zeugnis legt er, die Missetat bestreitend, vor dem Patron der überzogenen Rede ab, um eine Neutralisierung zu erreichen.

<p>Totenbuch 125, B, Phrase 23</p> <p>Negatives Sündenbekenntnis</p> <p><i>i šdd-hr.w prr(.w) m wry.t n iri=i t³-r²</i></p> <p>Oh, Störenfried, der aus der <i>wry.t</i> hervorkommt! Ich war nicht hitzig!</p> <p>LAPP, <i>Totenbuch Spruch 125</i>, 108a-b²⁵¹</p>
--

Entgegen der Meinung FRANDSENS,²⁵² der eine Deutung von *hr.w* als Lärm zugunsten einer allgemeineren Formulierung wie „Störung“ und im Totenkult mit einem besonderen Nebensinn des Grabraubs aufgeben möchte,²⁵³ ist gerade aus der zuletzt zitierten Quelle ein direkter Zusammenhang zwischen dem Epitheton *šdd-hr.w* und dem Verursachen von Lärm zu ersehen. Immerhin steht zu bedenken, dass ein Angriff auf den Toten durch Lärm insofern schon im Bereich des Möglichen liegt, als man dem Herrn der Unterwelt, Osiris, nachsagte Lautstärke nicht ertragen zu können.²⁵⁴ Darüber hinaus existieren Schreibungen, die in ihrer

²⁴⁸ ASSMANN, *Maat*, 268

²⁴⁹ MAYSTRE, *Innocence*, 96.

²⁵⁰ BRUNNER-TRAUT, *Lebenslehren*, 203 f.; LÄ V (1984) s.v. Reden und Schweigen, 198 (J. ASSMANN); vgl. dagegen die Deutung als „Besessener“ bei FISCHER-ELFERT, *Abseits von Ma'at*, 131.

²⁵¹ MAYSTRE, *Innocence*, 85.

²⁵² FRANDSEN, *Gs Quaegebeur*, 988 ff.

²⁵³ MOSCHAUSER, *Threat*, 83 f.

²⁵⁴ Osiris als Herr des Schweigens PARKINSON, *Eloquent Peasant*, B 1, 57-58

Determinierung durch 𓆎 ²⁵⁵ oder der Verwendung des Zeichens 𓆏 ²⁵⁶ deutlich auf die Bedeutung „Stimme“ verweisen. Demnach wird dem Delinquenten erneut eine zusätzliche negative Qualität beigefügt, die ihn von den Vorstellungen der Maat entfernen und als Gegenposition zu allen wünschenswerten Inhalten entwickeln.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass sich die Anreihungen von Vorwürfen in diesem langen Katalog der Sünden im Wesentlichen in zwei Gruppen unterscheiden lassen, die jeweils in ihrer Qualität voneinander zu kontrastieren sind. Während sich die erste noch mit den expressiven tätlichen Sünden des Gottes befasst, die der Forderung nach rechtschaffenem Handeln zuwiderlaufen,²⁵⁷ beschäftigt sich die zweite Kategorie mit der Motivation zum Bösen. Der Antrieb zu einer solchen Handlungsweise sind die gegenläufigen Konzepte von Isfet und Gier als eine Ausrichtung des Willens, was sie zu einer „Herzensangelegenheit“²⁵⁸ ($\text{tw}^3\text{-}ib$ und $\text{cwn-}ib$) im eigentlichen Sinne des Wortes werden lässt.

Die Garantie von Stabilität verlangte, so die Vorstellung, nach bestimmten richtigen Verhaltensmustern, deren Einhaltung zu beweisen, stets einen bereiten Raum in der altägyptischen Textkultur einnahm. Es handelt sich hierbei um den großen Komplex der Rechtfertigung und des Vollzugs der Maat. Durch die Wirkmächtigkeit solcher Schriften wies der Ägypter sein rechtes Handeln nach und erwarb sich somit sein Recht auf Fortdauer²⁵⁹ – ein Privileg, das sich Seth nie verdienen konnte. Somit könnte sich mit dem vorliegenden Text die formelle Umkehr des negativen Sündenbekenntnisses im Totenbuch oder zumindest des darin kodifizierten rechten Gebarens zu einem „positiven Vorwurf“ im mythischen Rahmen der Götterwelt vollzogen haben, wo für gewöhnlich der sepulkrale Übergang in das Jenseits als Aspekt der menschlichen Lebenswelt vorherrscht – ein Transfer, den der Sünder gewiss niemals erleben kann. So konnten zumindest zwei der fundamentalen Abweichung von maatgerechtem Verhalten, Verstocktheit und Egoismus, im vorliegenden Katalog identifiziert werden. Die übrigen ergaben sich ergänzend aus den inhaltlichen Eigenheiten des Mythos um Seth.

Demzufolge schließt sich direkt an die Anklageschrift der Gerichtsprozess selbst an, den Seth natürlich nicht erfolgreich durchlaufen kann und darf. Im ursprünglichen Mythos hatte Seth im Gerichtsprozess einen leibhaftigen Gegner vor sich: seinen Konkurrenten im Anspruch auf den Thron, Horus.²⁶⁰ Wie wir noch sehen werden, entspricht der *plot* in Urk. VI insofern der

²⁵⁵ BLACKMAN, *JEA* 5, pl. V, 19, 1

²⁵⁶ *Edfou V*, 168, 14

²⁵⁷ ASSMANN, *Maat*, 64 ff.

²⁵⁸ ASSMANN, *Maat*, 89

²⁵⁹ ASSMANN, *Maat*, 109

²⁶⁰ GRIFFITHS, *Conflict*, 8 ff.

bekanntem Variante, als Horus am Ende des Streits zwar als König eingesetzt wird (vgl. 10, 8 ff.), seinem Gegner jedoch nicht direkt gegenübertritt. Vielmehr stellt sich das Verfahren als Anleihe aus dem Jenseitsglauben dar, wobei „man nicht mit einem Gegner konfrontiert“ wird „sondern mit der allgemeinen Norm der Ma'at“ einen Rechtsstreit auszufechten hat.²⁶¹

c) Re als Richter

Der Sonnengott erscheint unter den Rezipienten der Anklageschrift an erster Stelle²⁶² und begutachtet das ihm vorgelegte Verbrechen, *hbn.t*. Hergeleitet von der Wendung *hbn*, „verurteilt werden, ein Verbrechen begehen“,²⁶³ fasst *hbn.t* die zuvor aufgeführten Verbrechen zusammen. In Griechisch-Römischer Zeit fand es zuweilen im Ausdruck *hbn.w-hrw*, „falsch an Stimme“, anstelle des sonst üblichen *hbi* Verwendung.

Tempel von Edfu, arrière-chapelle de la jambe
Titulatur des Chons
<i>dj=i n=k m^{3c}-hrw wd^c-m^{3c}t hbn-hrw n hft.yw=k</i>
Ich gebe Dir Rechtfertigung, das Scheiden der Maat und den Schuldspruch Deiner Feinde
<i>Edfou I, 275, 15</i>

Dass es sich dabei tatsächlich um einen juristischen Begriff handelt, wird aus dem Verwendungskontext im Denkmal Memphitischer Theologie ersichtlich, wo es *hpt* gegenübergestellt wird.

Denkmal Memphitischer Theologie, 57
Die Schaffung des Rechts
<i>sw dj i nh n hr.y(w)-hpt sw dj mwt n hr.y(w)-hbn.t</i>
Und so wird dem Friedfertigen das Leben zuteil und dem Verbrecher der Tod.
<i>SETHE, Dramatische Texte I, 64</i>

Den ebenfalls zur Umschreibung des Straftatbestandes herangezogenen Begriff *sdb* kennen schon die Pyramidentexte als Euphemismus für den Mord an Osiris.²⁶⁴

Pyramidentexte, 666 A
Die Bestrafung des Seth
<i>hwj n=k Dhwt.y sdb m ir.t=f {n} <r>=k</i>
Thot hat für Dich das Unrecht geschlagen, dass er Dir <zu>gefügt hat
<i>FAULKNER, Pyramid Texts, 1927e</i>

Indem nur Re anlässlich der noch zu besprechenden Rückkehr des Seth konsultiert wird und als einziger Weisungsbefugnis innehat,²⁶⁵ kann er als der eigentliche Richter angesprochen

²⁶¹ ASSMANN, *Maat*, 130

²⁶² *Urk. VI, 9, 2*

²⁶³ *WB III, 254 1 ff.*

²⁶⁴ Insbesondere zu der Verbindung *hwj sdb* vgl. QUACK, *Merikare*, 33.

²⁶⁵ *Urk. VI, 17, 10; 27, 2 ff.*

werden, obwohl im vorliegenden Abschnitt eine Urteilsverkündung nicht ausdrücklich erwähnt wird. Vielmehr ist es Thot, dem, wie wir noch sehen werden, das Epitheton der Richterschaft, *wꜥ^c-mdw.w*, beigeschrieben wird (s.u.). Aufgrund des Umstands, dass dieser jedoch die Straftaten des Rebellen im Zuge seines Gerichthaltens korrespondierend mit den Aussagen des ersten Verses des Kapitels zur Gerichtsverhandlung, Re sei der Gutachter der Anklagepunkte, vermeldet, was im Text sicherlich durch die zuvor angeführte Liste von Vorwürfen realisiert wurde, ist doch von einer endgültigen Entscheidungsgewalt des Re auszugehen. Es stellt sich jedoch die Frage, ob der Große Gott der zweiten Phrase, *wꜥm(.w) sꜥdb=k n ntr-ꜥ3*, im Sinne eines Gedankenreims ebenfalls denselben Gott, nämlich Re,²⁶⁶ meint, oder darunter nicht vielleicht doch Osiris zu verstehen sein könnte. Mit den frühesten Zeugnissen in den Sargtexten, die den Herzensmüden sicher als Totenrichter zu erkennen geben, gilt Osiris seit dem Mittleren Reich gemeinhin als Vorsitzender der *postmortalen* Gerichtsbarkeit. Andererseits ist es Re, der diesem richterlichen Gremium vorsitzt. Da in der oben besprochenen Anklageschrift einige Anklänge an die Jenseitsliteratur erkennbar wurden, erscheint eine gewisse Durchmischung von Vorstellungen der mythischen Überlieferungsstränge und den Texten des Totenkults zumindest möglich zu sein. Schon GRIESHAMMER²⁶⁷ bemerkte das auffällige Nebeneinander von Re und Osiris als Richter in der Vorstellungswelt der Sargtexte, welches sich bis in das Totenbuch²⁶⁸ fortsetzte und somit auch noch für *Urk. VI* seine Gültigkeit bewahrt haben könnte. Im vorliegenden Text erscheint das Epitheton *ntr-ꜥ3* vornehmlich im Zusammenhang mit einer Bezeichnung des Osiris.²⁶⁹ Zwei weitere Stellen,²⁷⁰ die Re und den Großen Gott gemeinsam nennen, sprechen den Sonnengott jedoch eindeutig als *ntr-ꜥ3* an. Ausgehend von der Verortung der Handlung in eine mythischen Vorzeit, worauf der häufige Einsatz des perfektiven *sꜥdm.n=f* hinweisen könnte, liegt die Vermutung nahe, den Ursprung der Richterschaft des Re in den Texten des mythischen Göttergerichts zu suchen. Als beispielhaft können, obgleich ramessidisch,²⁷¹ die *Contendings* herangezogen werden, deren Wert für die Bildung von Mythen innerhalb des ägyptischen Textgutes zwar umstritten, doch sicherlich unverzichtbar bleiben muss.²⁷²

²⁶⁶ SPIEGEL, *Totengericht*, 41 f.

²⁶⁷ GRIESHAMMER, *Jenseitsgericht*, 7f f.;, 86

²⁶⁸ SEEBERS, *Totengericht*, 121

²⁶⁹ *Urk. VI*, 5, 3; 31, 2; 35, 10; 39, 14.

²⁷⁰ *Urk. VI*, 29, 16

²⁷¹ Trotz des Umstandes, dass der Hauptvertreter der Erzählung vom Streit zwischen Horus und Seth, pChester-Beatty I, aus ramessidischer Zeit stammt, kann der Text als Vergleichsstück herangezogen werden, ist er doch in einer Demotischen Fassung (ZAUZICH, *FS Lüddeckens*, 275ff.) überliefert worden, woraus auf eine Kenntnis seines Inhalts und das Fortleben seiner Mytheme noch in späterer Zeit geschlossen werden kann.

²⁷² Zuletzt vgl. VERHOEVEN, *FS Gundlach*, 347 ff. die ausführt, dass der große mythische Bericht des pChester-Beatty I nicht als prosaisches Unterhaltungswerk angesehen werden sollte, sondern vielmehr seinen festen Platz im Kontext der Festkultur anlässlich der Krönungsfeierlichkeiten Ramses' V. inne hatte; Rückgriffe auf

II. Zu den Texten

pChester-Beatty I rto., XVI, 3-4
<i>Contendings, Urteilsspruch des Re</i>
<i>wn.ḥn pꜣ Rꜥ.w-Hr.w-ḥ.ty hr dd ḥmḥ.tw n=ī Stš sꜣ Nw.t ḥmsj=f r-ḥnꜥ=ī ḥw=f m-dī=ī m šri mtw=f hr.w m tꜣ p.t</i>
Also sprach Pre-Harachte: Man übergebe mir Seth, den Sohn der Nut, auf dass er bei mir sitze, bei mir als Sohn, und im Himmel tose!
GARDINER, <i>Chester-Beatty</i> , XVI, 3-4

Da ein direkter Einfluss der Motive des Totenbuchs oder gar der Sargtexte an dieser Stelle nicht nachgewiesen werden kann, empfiehlt es sich, die viel näher liegende Vorstellung der Richterschaft des Re im Mythos als Ursprung des diskutierten Phänomens voranzusetzen. Osiris, das Opfer des Seth, selbst als Richter anzunehmen, läge folglich eher fern.

d) Die Neunheit

Die Rolle der Neunheit im Rechtsstreit kann, obschon sie zum festen Inventar der göttlichen Gerichtsbarkeit zählte, nicht ganz so deutlich umrissen werden wie die des Re.²⁷³

Denkmal Memphitischer Theologie, 7
Teilung des Landes
<i>ḥp.n=f psd.t wpi.n=f Hr.w ḥnꜥ Stš</i>
Er versammelte die Neunheit und schied Horus von Seth
SETHE, <i>Dramatische Texte I</i> , 23

Auch in der Totenliteratur kann die Neunheit das *dꜣdꜣ.t* genannte Gremium bilden, welches den Verstorbenen rechtfertigt.

Totenbuch 128, 7
Hymne an Osiris
<i>hy Wsir ḥwḥ.n=ī n=k dī=ī n=k ḥft.yw=k hr=k m bw nb mꜣc-hrw=k m-bꜣḥ psd.t dꜣdꜣ.t</i>
Ha, Osiris, ich bin zu Dir gekommen, da ich Dir überall Deine Feinde unterworfen. Du bist gerechtfertigt vor der Neunheit, dem Kollegium.
BUDGE, <i>Book of the Dead</i> , 277, 7

BARTA möchte diesem Gerichtshof sowohl ein interrogatives als auch Recht sprechendes Aufgabenfeld zuweisen.²⁷⁴ Die von ihm angeführten Belegstellen lassen zwar ein Verhören durchaus erkennen, erlauben es aber nicht, die Neunheit als Richtende anzusprechen. Vielmehr stellt sie stets das Gefolge einer einzigen Person, die ausschließlich das Richteramt wahrnimmt.

den Gehalt der Handschrift noch in der Spätzeit konnten ebenfalls dargelegt werden; vgl. vor allem S. 360; dagegen vgl. aber QUACK, *Erzählen I*, 303, der keine binäre Unterscheidung zwischen Erzählungen mit göttlichen und mit menschlichen Protagonisten zulassen will.

²⁷³ BARTA, *Neunheit*, 31 ff.

²⁷⁴ BARTA, *Neunheit*, 31, Anm. 1, 32.

II. Zu den Texten

Pyramidentexte, Spruch 424
Das Totenopfer an den Horischen und Sethischen Stätten
<i>wḏ^c=k mdw.w=sn hnt.y psd.t-ḳ.t im.yt 'Iwnw</i>
Du richtetest sie vor der Neunheit, die in Heliopolis ist.
PT, 770 d

Bestätigt wird dieses Bild in der Erzählung vom Zwist zwischen Horus und Seth. Schon in diesem, zwar bereits in die Ramessidenzeit zu setzenden Text, der das mythische Konglomerat um Osiris vielleicht am ausführlichsten behandelt, hat die Neunheit nie entscheidungstragende Funktion inne, sondern macht sich lediglich durch Einwürfe, Kommentare und Vorschläge bemerkbar, welche der Urteilsfindung zuträglich sein sollen. Es wird sogar betont, dass ihr nicht die absolute Gewalt zusteht.

pChester-Beatty I rto., I, 6-9
<i>Contendings</i> , Schu und Onuris sprechen für die Neunheit
<i>dd.in Šw s3 [R^c.w] hrp wḏ3.t m3^c.w n psd.t dd.t.n Nb-r-dr y3-ih^{tr(sic)}=tn p3y=tn shr.w w^c(.w)=tn [...] ḥ^c.n Nb-r-dr gr(.w) m [ḳ3.t] [ḳ3.t iw]=f qnd(.w) [r] t3 psd.t</i>
<u>Sodann</u> sprach Schu, der Sohn des [Re], welcher das Udjat-Auge der Neunheit darbringt. Was der Allherr sagte: Was soll das, dass Ihr Eure Pläne selbständig schmiedet? [...] Sodann schwieg der Allherr eine [ganze] [Weile, da] er wütend war [auf] die Neunheit.
GARDINER, <i>Chester-Beatty</i> , I, 6-9

Wichtig scheint dagegen insbesondere die Anwesenheit dieser erlauchten Gruppe an sich zu sein; als ob sämtliche beweiskräftigen Taten durch ihre Zeugenschaft eine gewisse Legitimität erhielten. So wollte sie auch Seth von seiner Überlegenheit gegenüber Horus überzeugen, was wohl nicht von Bedeutung wäre, hätte ihre Meinung nicht ein gewisses Gewicht bei Re, dem eigentlichen Entscheidungsträger.

pChester-Beatty I rto., I, 9-10
<i>Contendings</i>
<i>wn.in Stš s3-Nw.t hr dd imi h3^c.tw=f r-bnr irm=i di=i [pt]r=k dr.t(=i) iw t3i.t=f dr.t=f [m]-b3h t3 psd.t</i>
<u>Also</u> sprach Seth, der Sohn der Nut: Lass ihn (Horus) mit mir hinaus gesandt werden, sodass ich Dich [seh]en lasse, wie (meine) Hand die seine ergreift vor der Neunheit!
GARDINER, <i>Chester-Beatty</i> , I, 9-10

Andererseits ist in den Sargtexten für das Richterkollegium *d3d3.t*, das, wie wir gesehen haben, gelegentlich mit der Neunheit identisch sein kann, durchaus das Richten (*wḏ^c*) belegt,²⁷⁵ was eine solche Aufgabe für den Götterkreis nicht ausschließt. Immerhin ist sein Tätigkeitsfeld im vorliegenden Text lediglich mit der Diskussion über den Fall umrissen. Im Folgenden vollstreckt die Neunheit zusammen mit Thot das Urteil; von einer richtenden Funktion kann jedoch keine Rede sein. Auch nach der Urteilsverkündung tritt sie uns nur als Staffage entgegen, die im Hintergrund wirkt und die Rechtmäßigkeit des Gerichtsbeschlusses

²⁷⁵ Zu den Belegen vgl. GRIESHAMMER *Jenseitsgericht*, 149 ff.

durch Jubel bekräftigt.²⁷⁶ Am ehesten lässt sich ihre Funktion im Gericht als Beisitzer verstehen, die dem richtenden Sonnengott als beratendes Gremium zur Seite stehen, wobei sie aufgrund ihrer Voreingenommenheit gegenüber Seth als Claqueure beifällig tätig werden.²⁷⁷

e) Das verzehrende Feuer

Nach einer Erwähnung des Thots als Richter, auf die im folgenden Abschnitt eingegangen wird, erscheint mit der Übergabe an das Feuer eine Strafe, welche die Maßnahme des Verbrennens am Ende der Ritualhandlung schon im Mythos vorwegnimmt. Die Zerstörung des Delinquenten mit Feuer ist bereits aus dem Umfeld der Totenliteratur hinreichend bekannt,²⁷⁸ sodass von einem üblichen Motiv der Feindvernichtung ausgegangen werden kann. Der hier belegte Ausdruck für Feuer ist die Wendung *wnm.yt*, „das/ die Verschlingende“²⁷⁹ und könnte hier durchaus als vergöttlichte Personifikation dieses Elements verstanden werden, zumal das Feuer als solches im Text überwiegend mit der Wendung *h.t* bezeichnet wird.²⁸⁰

Als Gottheit erscheint „die Verzehrende“ meist im Kontext der Vernichtung von Götterfeinden; so auch des Seth.

Tempel von Edfu, 2 ^e salle hypostyle
Das Ritual zur Vernichtung der Schildkröte
<i>rdi(.w) n=k hft.yw=k [...] smḏ.yw=sn m s:ḫp.y n Wnm.yt</i>
Deine Feinde wurden Dir übergeben [...] und ihre Verbündeten sind der Verzehrenden zugewiesen
<i>Edfou II, 74, 8-9</i>

pMMA 35.9.21, 29, 6-7
Das Ritual zur Enthüllung des Geheimnisses der vier Kugeln
<i>hḏ=k Stš [...] ntr.w m p.t ḫrḏ=sn n.t-ḥ.w=sn ḫm=k dḏ=w ḫwf=k qs.w=k bḏ=k ḫr h.t [...] Wnm.yt wnm=s ḫḥ.w=k ḫwf=k rkh=s qs.w=k m ssf</i>
Fort, Seth! [...] Die Götter im Himmel vollziehen ihre Handlungen an dir, indem sie dein Fleisch, deine Knochen und deinen Ba ins Feuer werfen [...] Die Verzehrende verzehrt deine Glieder und dein Fleisch, indem sie deine Knochen zu Asche verbrennt!
GOYON, <i>Imouthès</i> , pl. XXVIII, 69

Eine in diesem Zusammenhang beachtenswerte Szene findet sich in einem römerzeitlichen Grab in Achmim,²⁸¹ die eine nicht ungewöhnliche Darstellung des Jenseitsgerichts zeigen würde, wenn nicht vor der Fresserin (*ḥm.t-mwt.w*) ein Kelch zu sehen wäre, der in den

²⁷⁶ *Urk. VI*, 11, 8; 13, 19; 35, 7.

²⁷⁷ BARTA, *Neunheit*, 33.

²⁷⁸ ZANDEE, *Death*, 133 ff.

²⁷⁹ LEITZ, *LGG II*, 412 f.

²⁸⁰ *Urk. VI* 49, 19 ff.

²⁸¹ BISSING, *ASAE* 50, pl. I

ägyptischen Jenseitsvorstellungen der Verbrennung der Verdammten diene.²⁸² Über der Fresserin bäumt sich eine Uräusschlange auf – das Sinnbild der flammenden Strafgewalt des Sonnengottes.²⁸³ Folglich scheint die Fresserin ihre Opfer nicht nur durch Verschlingen eliminiert, sondern auch Feuer als Waffe eingesetzt zu haben. Möglicherweise lässt sich die Abstrafung des Seth im Zuge einer Gerichtsverhandlung durch eine „verzehrende“ Gottheit mit einer Anleihe aus der weit verbreiteten Vorstellung der „Fresserin“ im Jenseitsgericht erklären, zumal die in den Pyramidentexten belegte, wenig tödliche Strafe des Tragens des toten Osiris,²⁸⁴ keine Verwendung mehr fand. Gleichwohl sich vergleichbare Archaismen wie die Schreibung des Gottesnamens des Seth durchaus gehalten haben, wurde im Ritual offensichtlich auf die zeitgleich belegte Verfahrensweise des Zerstückelns zurückgegriffen.²⁸⁵ Einen Hinweis auf die Orientierung der feurigen Gottheit des Seth-Buchs an der Totenfresserin des Totenbuchs vermag die Ikonographie der dargestellten Verdammten zu liefern, die deutlich als Tote, genauer Leichen in skelletiertem Zustand, charakterisiert sind.²⁸⁶ Auch im Text ist es der Leichnam, *ḥ3.t*, welcher den Flammen vorgeworfen wird.²⁸⁷ Andererseits ist es gerade die Fresserin an der Waage, mit der man in der spätzeitlichen Version des Totenbuchs die Vernichtung von Feinden (*ḥft.yw*) verband.²⁸⁸ Mehrmals findet sich das Verbrennen im vorliegenden Text als endgültige Vernichtung des Seth zum Abschluss der Passagen, mittels derer, mit der Fluchformel *ḥ3=k* eingeleitet, der Delinquent ausgetrieben wird. Dies scheint nicht mit der Tatsache zu kollidieren, dass der Verbrennung eine Verbannung vorausgehen kann, woraus der Vernichtete wiederzukehren schließlich in der Lage sein wird.²⁸⁹ Vielleicht lässt sich dieser scheinbare Widerspruch dahingehend auflösen, als das Verbrennen lediglich als Metapher für eine endgültige Todesart ohne Aussicht auf ein Nachleben verwandt wurde wie sie als Schicksal im Fremdland erwartet wurde. Gleichsam wird an späterer Stelle im Text Seth ein Tod in im Ausland herbeigewünscht (29, 12) und ihm darüber hinaus ein ordentliches Begräbnis in Form der Mumifizierung aberkannt (33, 21).

²⁸² HORNUNG, *Hölle*, 26

²⁸³ ASSMANN, *Herrschaft und Heil*, 80 ff.

²⁸⁴ GRIFFITHS, *Conflict*, 10 f; RUSCH, *ZÄS* 60, 22ff.; MEURER, *Feinde*, 139ff.; es solle jedoch beachtet werden, dass auch die Totenliteratur des ARs durchaus tödliche Strafen für das als Seth ausgedeutete Opfertier wie das Zergliedern kannte (insb. im sog. „Opferritual“; s. MEURER, *Feinde*, 144 ff.); auch die Strafe des Tragens ist in der Spätzeit nicht vergessen: So kennt sie pJumilhac X+15-16 noch, indem er Seth als „Sitz“ für Osiris anführt.

²⁸⁵ BARTA, *Neunheit*, 127, Anm. 2.

²⁸⁶ SEEBER, *Totengericht*, 171.

²⁸⁷ *Urk. VI*, 17, 6.

²⁸⁸ SEEBER, *Totengericht*, Abb. 25, 169.

²⁸⁹ *Urk. VI*, 13, 5-8.

II.2.1.2 Bericht der Gerichtssitzung (9,10-13,8)

(45)	L	<i>Gbb mdwi=f n ntr.w</i>	Geb sprach zu den Göttern.
(45)	BM	<i>Gbb mdwi=f n ntr.w</i>	Geb sprach zu den Göttern.
(46)	L	<i>nd.n=f r' hr pri(.w) m-hn.ty=f</i>	Er hat nach dem gefragt, der aus ihm hervorging:
(46)	BM	<i>nd.n=f r' hr pri(.w) m-hn.ty=f</i>	Er hat nach dem gefragt, der aus ihm hervorging:
(47)	L	<i>ptr-sw c'ḥ3.n msḯ.w-Gbb</i>	„Was sollte es, dass die Kinder des Geb kämpften
(47)	BM	<i>ptr-sw c'ḥ3.n msḯ.w-Gbb</i>	„Was sollte es, dass die Kinder des Geb kämpften
(48)	L	^(C,5) <i>t3 m hnn.w im.tw=sn</i>	und das Land zwischen ihnen umstritten war?“
(48)	BM	<i>t3 m hnn.w im.tw=sn</i>	und das Land zwischen ihnen umstritten war?“
(49)	L	<i>nb-Hmn.w s:i'cr.n=f mdw.w n s3-Wsḯr</i>	Der Herr von Hermopolis übermittelte die Worte des Sohns des Osiris.
(49)	BM	<i>nb-Hmn.w s:i'cr.n=f mdw.w n s3-3s.t</i>	Der Herr von Hermopolis übermittelte die Worte des Sohns der Isis,
(50)	L	<i>s3 nd.ty-it=f c'ḥc(.w) m htr</i>	dem Sohn, dem Rächer seines Vaters, der vor Gericht auftrat.
(50)	BM	<i>nd.ty-it=f c'ḥc(.w) m htr</i>	dem Rächer seines Vaters, der vor Gericht auftrat.
(51)	L	<i>s:wḏ3=f ib n Wsḯr</i>	Er benachrichtigte Osiris
(51)	BM	<i>s:wḏ3=f ib n ntr pn[]</i>	Er benachrichtigte diesen Gott
(52)	L	<i>iw sp nb n Stš r=f</i>	über jedes Unrecht des Seth gegen ihn.
(52)	BM	<i>r sp nb n Swty</i>	bezüglich jeden Unrechts des Seth.
(53)	L	<i>sw Gbb dd=f</i>	Und da sprach Geb:
(53)	BM	<i>sw Gbb dd=f</i>	Und da sprach Geb:
(54)	L	<i>mt<n> ^(C,6)rdḯ.n=i iw^c(.t) <n> s3-iw^c(.w)</i>	Seht, ich habe das Erbe <dem> Erbsohn gegeben,
(54)	BM	<i>rdḯ.n=i iw^c(.t) n s3-iw^c(.w)</i>	Ich habe das Erbe dem Sohn des Erbsohns gegeben,

II. Zu den Texten

(55)	L	$s^3 s^3=i w p i(.w)-h.t n W p(.w)-w^3.w t$	dem Sohn meines Sohnes, des Erstgeborenen, dem Upuaut,
(55)	BM	$s^3 n s^3=i w p i(.w)-h.t W p(.w)-w^3.w t$	dem Sohn meines Sohnes, des Erstgeborenen, Upuaut,
(56)	L	$m i i r i.t.n R^c.w-^2 I t m.w n \check{S} w$	entsprechend dem, was Re-Atum für Schu tat,
(56)	BM	$m i i r i.t.n R^c.w-^2 I t m.w n \check{S} w$	entsprechend dem, was Re-Atum für Schu tat,
(57)	L	$w r.w s m s.w n N b-r-d r$	dem Größten des Ältesten des Allherrn,
(57)	BM	$w r.w s m s.w n N b-r-d r$	dem Größten des Ältesten des Allherrn,
(58)	L	$m i r d.t.<.n> n=i \check{S} w m i.t g<r> i n k$	entsprechend dem, was Schu mir gab, so auch ich.
(58)	BM	$m i r d.t.<.n> n=i \check{S} w m i.t g r n k$	entsprechend dem, was Schu mir gab, so auch ich.
(59)	L	$m t<n>^{(C,7)} r d i.n=i i h.t=i n b.t n s^3-W s i r H r.w-s^3-s.t$	Seht, ich habe alles, was mein ist, dem Sohn des Osiris, Harsiëse, gegeben,
(59)	BM	$m t<n> r d i.n=i i h.t=i n b.t n s^3-W s i r H r.w-s^3-s.t$	Seht, ich habe alles, was mein ist, dem Sohn des Osiris, Harsiëse, gegeben,
(60)	L	$m s i(.w) n \check{3} h-b i.t h n t.y-p r.w$	dem Sprössling von Chemmis, dem Ersten der Häuser.
(60)	BM	$m s i(.w) n \check{3} h-b i.t h n.t y-p r.w y$	dem Sprössling von Chemmis, dem Ersten der Häuser.
(61)	L	$i w^c(.w) p w s^3-i w^c(.w)$	Das ist der Erbe, der Sohn eines Erben!
(61)	BM	$i w^c(.w) [p w s^3-i w^c.w]$	[Das ist] der Erbe, [der Sohn eines Erben!]
(62)	L	$s w g<r> h r(.y)-n s.t G b b h q^3.n=f i d b.w$	Und so beherrschte der Thronfolger des Geb, die Ufer
(62)	BM	$s w g r h r(.y)-n s.t G b b h q^3.n=f i d b.w$	Und so beherrschte der Thronfolger des Geb, die Ufer
(63)	L	$^{(C,8)} m n.y-s w.y t n.t T^3-t n n^c$	im Königtum des Tatenen,
(63)	BM	$[// // // // // // // //]$	$[// // // // // // // //]$

II. Zu den Texten

(64)	L	ʾIsdn-wr hr ʾr.t m sš	während der große Isden mitschrieb
(64)	BM	ʾIsdn-wr hr ʾr.t m sš	während der große Isden mitschrieb
(65)	L	Sš3.t hr ʾr(t) ʾm.y(t)-pr	und Seschat die Hausurkunde verfasste.
(65)	BM	ʾSš3.tʾ [//////]	und Seschat [//////]
(66)	L	cḥc rf Hr.w	Und Horus stand auf,
(66)	BM	ʾcḥcʾ rf <Hr.w>	Und <Horus> stand auf,
(67)	L	mks m c=f ʾm.y(t)-pr n(t) ʾt hr=f	das Mekes in seiner Hand und die Hausurkunde des Vaters bei sich.
(67)	BM	mks m c.w ʾm.yt-pr n(t) ʾt [hr=f]	Das Mekes in seiner Hand und die Hausurkunde des Vaters [bei sich.]
(68)	L	sw g<r> tw3=tw n=f	Und dann wurde ihm aufgesetzt
(68)	BM	[//////]	[//////]
(69)	L	(C.9) ḥd(t) m n.y-sw.t šm.c.t n.t m b1.ty mh.t	die Weiße Krone als oberägyptischer König und die Rote Krone als unterägyptischer König.
(69)	BM	[//////] n.y-sw.t šm.c.t n.t m b1.ty mh.t	[//////] oberägyptischer König und die Rote Krone als unterägyptischer König.
(70)	L	sm3.n šhm.ty m tp=f m n.y-sw.t-b1.ty Šm.c.w Mh.w	Die Doppelkrone vereinte sich mit seinem Haupt als König Ober- und Unterägyptens,
(70)	BM	sm3[//////].t	verein[//////].
(71)	L	psd.t hr hy-hnw n=f	wobei die Neunheit ihn bejubelte.
(71)	BM	psd.t c3.t m hy-hn[////]	Die große Neunheit jub[////].
(72)	L	rmn.i.n s<w> b3.w P.y Nhn	Die Bas von Pi und Nechen trugen ihn umher.
(72)	BM	[//////]	[//////]
(73)	L	(C.10) Dhwtj m-ht=f m ntr ʾr i n=f ʾt.y	Thot folgte ihm als der Gott, welcher für ihn das Amt des Wesirs ausübte,
(73)	BM	[//////]	[//////]

II. Zu den Texten

(74)	L	<i>Wp̄i(.w)-w̄wt ḥr m̄^{3c} n=f m̄n</i>	während Upuaut ihm den Weg wies,
(74)	BM	[// // // // // // // // //]	[// // // // // // // // //]
(75)	L	<i>p̄hr.y-ib n p̄hr im=f</i>	der, der sein Herz dem zuwandte, der auf ihm umherzog ^(?) .
(75)	BM	[// // // // // // // // //]	[// // // // // // // // //]
(76)	L	<i>ʔIm̄w̄.ty nb-ib̄</i>	„Der überaus Beliebte“, der Herr der Beliebtheit,
(76)	BM	[// // // // //]	[// // // // //]
(77)	L	<i>s:hq̄(.w) sw ds=f m̄ ḥ.w ir̄i.w n=f</i>	der sich selbst zum Herrscher erhob, wegen des Leides, das ihm zugefügt worden war.
(77)	BM	[// // // // // // // // // // //]	[// // // // // // // // // // //]
(78)	L	^(C,11) <i>rw̄i=sn ḏw(.w)-bī</i>	Sie vertrieben (aber) den mit böser Gesinnung
(78)	BM	[// // // // // // // // //]	[// // // // // // // // //]
(79)	L	<i>rd̄i=sn tw m̄ ḏw=k r t̄.w St.yw</i>	und schickten dich aufgrund deiner Bosheit zu den Ländern der Asiaten.
(79)	BM	[// // // // // // // // // // //]	[// // // // // // // // // // //]
(80)	L	<i>Km.t ḥr m.w n Hr.w ḥr ir̄(.t) š̄c.t=k</i>	Ägypten war Horus treu als (es) dich niedermetzelte. ²⁹⁰
(80)	BM	[// // // // // // // // // // //]	[// // // // // // // // // // //]
(81)	L	<i>w̄hm(.w) nkn=k ^(C,12)s:ip=sn tw n Wnm.yt</i>	Wiederholt wurde dein Leiden, als sie dich der Verzehrenden überantworteten.
(81)	BM	[// // // // // // // // // // //]	[// // // // // // // // // // //]

²⁹⁰ Zu *ḥr mw* GRIFFITHS, ZÄS 123, 111ff.

Anmerkungen zur Übersetzung:

- Zu (46): Die Übersetzungen der Bearbeiter (S) und DRIOTON²⁹¹ (D) weichen im Falle der Phrase *nd-r'* ab. Während (S) „fragen“ ansetzt, schlägt (D) „s'inquiéter“ vor. Es ist davon auszugehen, dass sich beide auf dieselbe Wortbedeutung stützen, wobei (D) überdramatisiert. Die vorliegende Bearbeitung wählt daher das neutralere „fragen“.²⁹² Ferner versteht (D) die folgenden Konstruktionen mit vorangestelltem Subjekt als szenische Anweisung eines dramatisch aufgebauten Textes für die folgende Sprechrolle, welche erst mit der Verbalform ansetzt. Die Formen nach dem Schema *N sdm=f* sind gut mittellägyptisch und stellen bestenfalls eine rhetorische Figur dar.²⁹³
- Zu (49) Entgegen der Übersetzung bei SCHOTT²⁹⁴ ist hier eindeutig *s3-Wsir* zu lesen.
- Zu (56): Beispiele des hier zugrunde liegenden stilistischen Prädikation (*mī...mī...mī*) als Grundprinzip der in ägyptischen schönen Texten gebrauchten Quantitätsfiguren hat GUGLIELMI zusammengestellt.²⁹⁵ Zumeist wird mit derartigen Formulierungen auf mythische Präzedenzfälle rekurriert.²⁹⁶
- Zu (58): Hier ist sicherlich eine Relativform anzusetzen, bei der als Resultat einer Haplographie mit dem sich anschließenden Dativ *n=i* das die Form kennzeichnende *.n* ausgefallen ist. Ohne Emendierung müsste man von einer substantivierten Verbalform *rd.t* mit Possessivum und anschließender Genitivverbindung (*Gbb*) ausgehen, was eher einer Konstruktion *rd.t=i Gbb* erfordern würde (s. Datierung). Für den zweiten Teilsatz weichen beide Handschriften wiederum voneinander ab. Während L *mīt.t gr ink* notiert, hat BM stattdessen *nnk*.²⁹⁷ Vom Textzusammenhang liegt es näher, L den Vorzug zu geben, da hier wohl eher zum Ausdruck gebracht werden soll Geb, habe das Erbe an Osiris weitergegeben und weniger, das er es erhalten habe. Grammatisch stellt dieser Teil sicherlich keinen vollständigen Satz dar, sondern dient der Betonung des vorangegangenen Sinnzusammenhangs.²⁹⁸
- Zu (64): Das Verbum *iri* erscheint hier in der für die späte Zeit typische Orthographie mit *o*. Es lässt sich jedoch nicht feststellen, inwieweit der Art der Notation eine Regelmäßigkeit zugrunde liegt: es lässt sich beobachten, dass destruktive Handlungen tendenziell *o*, während schöpferische Aktionen eher in der Schreibung mit dem Ei notiert werden.²⁹⁹

²⁹¹ DRIOTON, *Pages*, 309; künftige (D); dieser Bearbeiter behandelt das Seth-Buch vornehmlich unter dem Gesichtspunkt der Theatralik und Dramatik (worauf noch eingegangen wird) und führt folglich eine Übersetzung erst ab dieser Stelle (*Urk. VI*, 9, 10) an.


²⁹² *WB II*, 371, 22ff.

²⁹³ SCHENKEL, *Grammatik*, 75f., 4.3.4; zu Konstruktion dieser Form seit dem nÄg vgl. JUNGE, *Grammatik*, 268.

²⁹⁴ *Urk. VI*, 8, 15.

²⁹⁵ GUGLIELMI, *FS Fecht*, 173f.; DIES., *Egyptian Literature*, 482f.

²⁹⁶ QUACK, *SAK* 23, 309; hier in der Anrede des Magiers an Thot, bereits getätigte Abwehrmaßnahmen gegen Gift erneut durchzuführen.

²⁹⁷ Es ist davon auszugehen, dass BM hier die Schreibvariante *nnk* für *ink* meint (vgl. hierzu SETHE, *ZÄS* 54, 40ff.; CAMINOS, *JEA* 56, 127, Anm. 3;), obwohl an anderer Stelle *ink* stets  notiert wird (*Urk. VI*, 25, 8; 53, 13, Anm. 2). Grammatisch drückt diese Form im Mittellägyptischen entweder ein Besitzverhältnis aus oder steht nach Infinitivkonstruktionen an Subjektstelle (vgl. SCHENKEL, *Grammatik*, 210 d); es steht zu vermuten, dass in solchen Konstruktionen *in* an *ink* assimiliert wurde; ob dies hier der Fall ist und möglicherweise **mīt.t gr in ink* zu rekonstruieren ist, bleibt fraglich.

²⁹⁸ So nach der Auslegung bei BARTA, *GM* 125, 7f., der insbesondere neuägyptische Beispiele anbringt.

²⁹⁹ *Urk. VI*, 7, 5, 11, 21; 17, 5; 39, 2; 45, 13; 47, 21 Ausnahmen: *Urk. VI*, 19, 22; 21, 14; 4.

- Zu (69): Der Ausdruck für die Rote Krone Unterägyptens ist an dieser Stelle das seltene *n.t*, das sich wahrscheinlich von der Göttin Neith herleitete.³⁰⁰
- Zu (75): SEDERHOLM zufolge liegt mit dieser Stelle eine Gegenüberstellung der beiden Verben *m^{3c}* und *phr* vor, die den Sonnenlauf zum Ausdruck bringen soll.³⁰¹ Die inhaltliche Deutung dieser Passage ist in der Tat nicht ganz klar und spielt mit der Doppeldeutigkeit des Lexems *phr*. Während die Phrase *phr-ib n* sicherlich im Sinne von „sich zuwenden, sich kümmern um“ zu verstehen ist, bezieht sich das zweite sicherlich auf die Tätigkeit, die hier beschrieben wird: das Umziehen in einer Krönungsprozession. Dabei könnte sich die Präposition *im=f* wiederum auf den hier angesprochenen Upuaut in der Bedeutung „umziehen mit ihm“ beziehen, der sich daran erfreut mit dem Gekrönten in einer Prozession einher zu schreiten, oder, wie hier angesetzt, auf den zuvor angesprochenen Prozessionsweg.³⁰² Wie dann im Folgenden die Anschlüsse zu gestalten sind, bleibt unklar.

Anmerkungen zum Inhalt:

a) Thot als Wesir

Wie im zuvor behandelten Abschnitt beteiligt sich auch in der aktuellen Passage der Gott Thot am Prozess der Rechtsfindung. Gemeinhin gilt Thot als Bürokrat unter den Göttern.³⁰³ Im mythischen Rechtsstreit tritt er als einer der Hauptakteure auf und ist in seiner Funktion des Schreibers der Neunheit beigeordnet, was aus seinen zahlreichen Titeln wie *sš-m^{3c}.t n psd.t-č.t* ersichtlich wird.³⁰⁴ Dieser Rolle wird er auch im vorliegenden Text gerecht, wenn er nach Abschluss des Gerichtsverfahrens mit den siegreichen Parteien korrespondiert.³⁰⁵ Die Übersetzung der entsprechenden Stelle, *s:īr.n=f mdw.w n s³-Wsr* (9, 15), weicht in der SCHOTTschen Version erneut von der vorliegenden leicht ab. Strittig ist die Auslegung der Präposition *n*, die der Erstbearbeiter als Genitivverbindung aufgefasst hat.³⁰⁶ Der Sinn der Passage ändert sich dahingehend, als es demzufolge die Worte *des* Horus sind, die Thot dem Gericht übermittelt (*s:īr*), um das Herz des Osiris zu erfreuen. Angesichts der zuvor angeführten Rede des Geb, in der der Gott eine Aufklärung des Nachfolgestreits fordert, ist vielmehr eine dativische Deutung³⁰⁷ vorzuziehen, was die Aussage der fraglichen Zeilen im

³⁰⁰ *WB II*, 198, 5-8; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 554 s.v. *nt*.

³⁰¹ SEDERHOLM, *pBM 10808*, 113, Anm. 64: „*Wepwawet straightens the road and thus soothes, lit. encircles, the heart of him who makes his rounds thereon*“.

³⁰² Zu *phr-ib n* vgl. *WB I*, 545, 1-3; *m* im Sinne von „zusammen mit“ vgl. SMITHER, *JEA* 25, 166ff.; zur die Kombination *phr m* vgl. LEITZ, *LGG III*, 107 s.v. *Phr-m-wpt.f*; zu weiteren Bedeutungen vgl. WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 367 s.v. *phr*.

³⁰³ BLEEKER, *Thoth*, 119, 156; vgl. auch STADLER, *Weiser und Wesir*, 333ff.

³⁰⁴ BOYLAN, *Thoth*, 53 ff.

³⁰⁵ *Urk. VI*, 9, 15 ff.

³⁰⁶ *Urk. VI*, 8, 15 f.

³⁰⁷ Vgl. *WB IV*, 32, 14 ff.

Sinne einer Mitteilung der Worte *an* den als Harendotes vor Gericht auftretenden (³⁰⁸ *ḥtr*) Horus modifiziert. Um den konsekutiven Nebensinn zu erhalten, den SCHOTT für die folgende Phrase, *s:wdʒ-ib=f n NN*,³⁰⁹ „jds. Herz erfreuen“, annimmt,³¹⁰ wäre darüber hinaus zumindest eine entsprechende Präposition (*r*, *ḥr*, *iw*) zu erwarten. Zwar ist sie in Griechisch-Römischer Zeit bisweilen meist im wörtlichen Sinne gebraucht zu belegen,³¹¹ jedoch könnte aufgrund des Umstandes, dass sie im vorliegenden Ritual offenbar als feststehender zusammengesetzter Begriff Verwendung findet, auch eine archaische Grußformel anzusetzen sein, wie sie in den Briefen des Neuen Reiches vorkommt,³¹² deren Bedeutung in zu *s:icr* paralleler Konstruktion folglich mit „berichten“ wiederzugeben wäre.

Aufgrund seiner umfassenden Kenntnis in allen Belangen ist es nicht verwunderlich, wenn Thot stark in die Geschehnisse der Gerichtsbarkeit eingebunden werden kann.³¹³ In diesem Kontext wirkt der Gott als Fürsprecher des Osiris und Schlichter im Streit mit Seth.³¹⁴ Seine Tätigkeit in den *contendings* ist weniger die des Schlichters³¹⁵ – steht er doch klar auf Seiten des Horus – sondern eher die eines Gerichtsdieners, der meist zwischen den einzelnen Beteiligten und dem Gerichtsherrn interagiert, wobei er seine Meinung durchaus anbringen kann.

pChester-Beatty I rto., I, 5
<i>Contendings</i>
<i>dd.in Šw [...] imi tʒ bʒ.t n Hr.w dd.in Dḥw.ty n tʒ psd.t mʒc.ti m ḥḥ n sp</i>
<u>Sodann</u> sprach Schu: [...] Gebt das Amt dem Horus! <u>Sodann</u> sprach Thot zur Neunheit: Rechtens ist das, millionenfach!
GARDINER, <i>Chester-Beatty</i> , I, 5

pChester-Beatty I rto., II, 7-9
<i>Contendings</i>
<i>wn.in tʒ psd.t ḥr dd n Dḥw.ty m-bʒḥ Nb-r-dr ih iri=k whʒ n N.t wr.t mw.t-ntr ḥr rn n Nb-r-dr kʒ ḥr.y-ib Iwnw wn.in Dḥw.ty ḥr dd iri.y=i mk ir.y sp 2</i>
<u>Also</u> sagte die Neunheit zu Thot vor dem Allherrn: Ach, verfasse doch einen Brief an die große Neith, die Gottesmutter, im Namen des Allherrn, dem Stier in Heliopolis! <u>Sodann</u> sprach Thot: Ich werde (es) tun, gewiss, gewiss!
GARDINER, <i>Chester-Beatty</i> , II, 7-9

Der enge Kontakt zwischen Thot und der Neunheit bzw. dem Richter bleibt stets gewahrt und ist auch vorliegenden Text auffällig, wo beide in ähnlicher Tätigkeit auftreten:³¹⁶ das Verkünden (*rđi*, *wḥm*) der Straftat, was in ausführlicher Form im vorangegangenen

³⁰⁸ *Urk. VI*, 9, 16.

³⁰⁹ *Urk. VI*, 9, 17.

³¹⁰ *Urk. VI*, 8, 17.

³¹¹ *Edfou I*, 241, 4; von Horus wird gesagt: *ntr ḥnt.y psd.t s:wdʒ(.w) ib=sn ḥr iri(.w)=k*.

³¹² BAKIR, *Epistolography*, 43.

³¹³ GRIFFITHS, *Conflict*, 81 ff.

³¹⁴ BLEEKER, *Thoth*, 131 ff.

³¹⁵ LÁ VI (1986) s.v. Thot 503 (D. KURTH).

³¹⁶ *Urk. VI*, 9, 6-8.

Anklagetext realisiert wurde, und der Vollzug der Strafe. Insbesondere das Handeln auf Weisung des Re zieht sich für Thot auch im Seth-Buch wie ein roter Faden durch den Text.³¹⁷ Unter der Voraussetzung, Re als Richter anzusprechen, und vor dem Hintergrund der gerade angestellten Beobachtungen, gibt die bereits angesprochene Schwierigkeit der Richterschaft des Thot einigen Anlass zur Verwunderung. Mit der als *wḏ^c-mdw.w*³¹⁸ angegebenen Tätigkeit lässt der Text keinen Zweifel daran, dass Thot im vorliegenden Fall den Gerichtsprozess leitet. Belegt ist seine Richterschaft durchaus in einigen Fällen, sodass man von einer weit verbreiteten Vorstellung der richterlichen Kompetenz des Thot ergänzend zu den Befugnissen des Re auszugehen hat.

Sargtexte, Spruch 1103
Jenseitsgericht
<i>wḏ^c-mdw.w</i> <i>Dḥw.ty m nhp</i>
Thot richtet am Morgen
<i>CT VII, 429b</i>

Tempel von Edfu, sanctuaire, III ^e chambre ouest
Titulatur des Thot
<i>Dḥw.ty ntr-šps m Bhd.t nb-sš wḏ^c(.w)-mdw.w</i>
Thot, der edle Gott in Edfu, der Herr der Schrift, der Recht spricht
<i>Edfou I, 164, 13</i>

Somit muss im Folgenden in der Rollenverteilung einerseits und dem Gebrauch des Lexems „richten“ andererseits genau differenziert werden. Eine ausführliche Untersuchung des Bedeutungsspektrums der Fachtermini der Gerichtsbarkeit wurde anhand des Quellenmaterials des Alten Reiches von GOEDICKE vorgenommen.³¹⁹ Hinsichtlich des beschränkten Rahmens dieser Arbeit kann nicht eigens auf die Beleglage des fraglichen Begriffs in der uns interessierenden Zeit eingegangen werden. Indes ist es nicht wahrscheinlich, dass sich seine Qualität im Laufe der Jahrhunderte stark geändert hat. Beide grundlegenden Begriffe, welche die Tätigkeit des Gerichthaltens bezeichnen, *wpi* und *wḏ^c(-mdw.w)*, lassen sich auf die Wurzel „trennen“ zurückführen.³²⁰ Daraus ergibt sich eine Übersetzung, die das übliche „richten“ hin zum präzisieren „scheiden, entscheiden“ konkretisiert. Das ägyptische Gericht war demnach ein „Schiedsgericht“ einer neutralen Instanz ohne berufsmäßiges Richtertum.³²¹ Während für *wpi* eine neutralere Deutung mit „schlichten“, häufig im Bereich von Eigentums- oder Erbschaftsfragen anzutreffen,³²²

³¹⁷ *Urk. VI, 9, 15-17; 25, 22-23, 27, 11-15.*

³¹⁸ *WB I, 404, 10 ff.*

³¹⁹ GOEDICKE, *MIO* 8, 333 ff.

³²⁰ JIN, *SAK* 31, 225.

³²¹ GOEDICKE, *MIO* 8, 358.

³²² JIN, *SAK* 31, 226.

II. Zu den Texten

gefunden wurde, impliziert $w\bar{d}^c$ eher eine Bestrafung in der Konfrontation zweier Streitender zuungunsten einer der beiden Parteien. Bedeutsam für $w\bar{p}\bar{i}$ ist dabei stets der Ausgleich, der am Ende des jeweiligen Prozesses zur Zufriedenheit beider Konfliktparteien führen soll, sodass der gesamte Vorgang zu einer Formelhaften Phrase erstarrt.

Grab des Wesirs Kagemni, Sakkara
Biographische Inschrift
$w\bar{p}\bar{i}.n(=i) sn.wy r htp=sn$
Ich schied die beiden Parteien zu ihrer Zufriedenheit.
<i>Urk. I, 195, 13</i>

pBerlin 3023, 265-268
Mahnung zur rechten Amtsführung
$rd\bar{i}.n.tw=k r sdm md.t r w\bar{d}^c sn.wy r hsf \bar{c}w\bar{s}.w \bar{i}r\bar{i}(.w)=f$
Du wurdest eingesetzt, um die Angelegenheit anzuhören, die Parteien zu scheiden und den Dieb bei seinem Tun abzuwehren.
PARKINSON, <i>Eloquent Peasant</i> , 34, 3-5

Tempel von Edfu, couloir mystérieux
Opfer vor Chepri
$m\bar{s}^c-hrw=k m p.t m \bar{b} hr \bar{d}\bar{s}\bar{d}.t w\bar{d}^c(.t)-md.t$
Mögest Du gerechtfertigt sein im Himmel und auf Erden beim Kollegium, das die Angelegenheit entscheidet
<i>Edfou I, 107, 13</i>

GOEDICKE möchte als wesentliches Kriterium der fraglichen Termini das Fehlen der Implikation des Urteils, was die wesentliche Aufgabe eines jeden Richters darstellt, verstanden haben.³²³ Sicherlich ist die Grundbedeutung des Wortes im Sinne des Abwägens der Ansprüche beider Rechtsparteien zu verstehen, was besonders deutlich anhand des zuvor zitierten Auszuges aus dem Beredten Bauern ersichtlich wird. Hier ist das Prozedere eines Rechtsstreits in seinen einzelnen Schritten aufgeführt: Anhörung ($s\bar{d}m$), Rechtsfindung ($w\bar{d}^c$) und Bestrafung (hsf). Um jedoch zu einem Strafmaß zu kommen, ist zumindest eine Entscheidung des Richters von Nöten, die einem der Streitenden das Recht zuweist. Erst dann erfolgt die Aburteilung mit einem bestimmten Strafmaß. Es ist Goedicke folglich zuzustimmen, wenn er klar von der richterlichen Entscheidung und dem eigentlichen Urteilsvollzug trennt. Abzulehnen ist hingegen seine Forderung, $w\bar{d}^c$ aufgrund der Annahme, die Tätigkeit „Trennen“ beinhalte zwar den Akt der Entscheidung, nicht aber „die Fällung des Urteils, nämlich die Verdammung des schuldig Befundenen auf Grund des übertretenen Gesetzes“, die Qualität des „Richtens“ und Rechtsprechens abzuerkennen. Seine Definition, das Urteil von einer richterlichen Entscheidung insofern differenzieren zu wollen, als ihr der „rechtsschöpferische Aspekt“ fehle, mutet vor dem Hintergrund der ägyptischen Rechtsprechung als eine zu anachronistische Deutung an. Grundsätzlich ist die Bedeutung des

³²³ GOEDICKE, *MIO* 8, 366.

Begriffs *wḏ^c-mdw.w* mit „das Teilen der Worte“ anzusetzen – im Deutschen würde man vielleicht besser vom „Abwägen der Worte“ oder dem Zusprechen der Qualitäten „richtig“ und „falsch“ (im Wort) sprechen. Es muss jedoch von einer Bedeutung „richten“ ausgegangen werden,³²⁴ sofern das Treffen von Entscheidungen zugunsten einer Partei im Gegensatz zum Kriterium einen rechtlich bindenden Präzedenzfall geschaffen zu haben, wie es GOEDICKE vorzieht, doch der wesentliche Aspekt eines Urteils zu sein scheint. Es sei an die Phraseologie des Jenseitsgerichts erinnert, die von *m^{3c}-hrw*³²⁵ und *hbn-hrw*³²⁶ als mögliche Urteilssprüche der Rechtsprüfung ausgeht.³²⁷

Der scheinbare Widerspruch, der sich aus einer solchen doppelten Richterschaft ergibt, kann sich vielleicht dadurch auflösen, wenn wir den Umstand berücksichtigen, dass Thot zuweilen als Wesir des Re auftreten konnte.³²⁸ In dieser Rolle wirkt er sowohl im Richteramt als auch als Vollstrecker des Willens des Sonnengottes.

Tempel von Philae, 2. Pylon
Titulatur des Thot
<i>Dhw.ty ʕ3(.w) ʕ3(.w) nb Hmnw ʕ.ty wpp n m^{3c}.t rḏi(.w) im.yt-pr n s3 Wsr rr(.w) msj(.w) r n.y-sw.t bi.ty</i>
Thot, der zweimal Große, der Herr von Hermopolis, der Wesir, der Schlichter der Maat, der die Hausurkunde dem Sohn des Osiris gab, der das Kind zum König erzog.
BEDIER, <i>Geb</i> , Nr. 50, 143

Geht man von der Annahme aus, die mythische Gerichtsbarkeit habe sich die Praxis der alltäglichen Jurisdiktion zum Vorbild genommen,³²⁹ ist es denkbar, dass hier das übliche Prozedere zugrunde gelegt wurde, das man am Königshof pflegte.³³⁰ Demnach war der König, dessen Position im Text Re einnimmt, oberster Gerichtsherr, den man dann zu Rate zog, wenn Rechtsfälle zur Entscheidung anstanden, die ein Strafmaß mit tödlichem Ausgang erforderten.³³¹ Er wäre es demnach, der für die Höhe des Strafmaßes verantwortlich zeichnete. Dies korreliert mit der Rechtsgewalt des Re im Text, der Seth nie schuldig spricht, sondern nur die Strafmaßnahmen, wie das Verbannen in die Fremdländer, festsetzt.³³² Dagegen muss Thot, der Wesir und oberste Beamte,³³³ als eine Art Prozessführer angesehen werden. Als Schriftkundiger und Kenner der Gesetze spricht er Recht und befindet Seth aufgrund der gegen ihn vorgebrachten Punkte für schuldig, kann aber das Strafmaß nicht bestimmen,

³²⁴ JIN, *SAK* 31, 227.

³²⁵ GRIESHAMMER, *Jenseitsgericht*, 38 ff.

³²⁶ *Urk. VI*, 47, 9.

³²⁷ KEES, *Kulturgeschichte*, 218.

³²⁸ BLEEKER, *Thoth*, 119.

³²⁹ BOYLAN, *Thoth*, 53.

³³⁰ Für eine Übertragung von realweltlicher auf götterweltliche Gerichtsbarkeit im Falle der *Contendings* vgl. CAMPAGNO, *ZÄS* 133, 20-33.

³³¹ SEIDL, *Rechtsgeschichte*, 32.

³³² *Urk. VI*, 27, 2 ff.

³³³ ROSE, *SAK* 35, 292.

sondern lediglich vollstrecken. Die Neunheit, der Thot beigeordnet ist, verträte demnach den Hofstaat des Königs, der ihn gegebenenfalls berät und seinem Urteil obligatorisch begeistert zustimmt.

b) Die Übertragung des Erbes

Als weiterer wichtiger Entscheidungsträger agiert Geb während der Gerichtsverhandlung gegen Seth. Niemals sieht man ihn jedoch als Bestrafenden, sondern stets tritt er im Zusammenhang mit dem Schicksal des Horus als rechtmäßiger Herrscher auf. So ist der wichtigste Begriff, mit dem er in Verbindung zu bringen ist, sein Erbe, das er weiterzugeben hat.³³⁴ Eine der hervorragendsten Funktionen des Geb besteht in der Rolle des irdischen Herrschers in mythischen Zeiten. So führt der Turiner Königspapyrus die Könige der Urzeit in der Reihenfolge Geb, Osiris, Seth, Horus, Thot und Maat auf.³³⁵ Die spätzeitlichen Quellen kennen ihn gar als Patron des aktuellen Königtums.

pBM 10569, 20, 5-7
Ein Stundenbuch für Osiris
<i>Gbb ir.y-p^c.t ntr.w Gbb wr(.w) 5 Gbb nb n.y-sw.yt</i>
Geb, der Erbprinz der Götter; Geb, der Größte der Fünf, Geb, der Herr des Königtums
FAULKNER, <i>Book of hours</i> , 32*

Insbesondere die sehr alten Titelverbindung Erbprinz und Großer der Fünf, die sich noch auf die Kronprinzen- und Wesirstitel der vierten und fünften Dynastie zurückzuführen lässt,³³⁶ ist für den Gott Geb des Öfteren zu belegen.³³⁷ Es wurde stets postuliert, dass solche Kompositionen auf die Position einer Regentschaft und potentiellen Nachfolge für den Sohn und Erben des herrschenden Königs anspielen.³³⁸ Ebenso wie im vorliegenden Text³³⁹ ist es schon seit den Pyramidentexten der Erdgott, der das Erbe in einer genealogischen Kette von Atum über Schu erhält und an Osiris und Horus weiterzugeben hat.

Pyramidentexte, Spruch 591
Geb als Erbe des Atum und Königsgott
<i>twt ntr-^{s3} w^c.ty di.n n=k 'Itm.w i^cw.t=f di.n=f n=k psd.t i^cb.ti 'Itm.w i^st ds=f m ^cb=sn i^cb.w n s³ s³=f sms.w im=k</i> <i>[...] p^cn.ti m rn=k n ir.y-p^c.t ntr.w h^c.ti tp-t³ wd^c=k mdw.w hnt.y psd.t [...] twt nb t³ r-dr=f</i>
Du allein bist der Große Gott! Atum hat Dir sein Erbe übertragen! Er hat Dir die versammelte Neunheit gegeben und Atum selbst ist unter ihnen, indem sie beisammen sind für den Sohn seines ältesten Sohnes, der Du bist! [...] Du bist klug in Deinem Namen Erbprinz der Götter und auf Erden stehst, wobei Du richtest vor der Neunheit! [...] Du bist der Herr des gesamten Landes!
PT, 1616c-1621a

³³⁴ *Urk. VI*, 9, 10-11, 6.

³³⁵ GARDINER, *Canon*, pl. I, I, 14-19.

³³⁶ HELCK, *OR* 19, 424

³³⁷ BEDIER, *Geb*, 196 f.

³³⁸ HELCK, *OR* 19, 432 f.

³³⁹ *Urk. VI*, 9, 21-11, 6.

Auch die hier angesprochene Funktion als Richter hat sich noch bis in die Version der Dritten Zwischenzeit überliefert.

Denkmal Memphitischer Theologie, 7-11c
Teilung des Landes
<i>wpi.n=f Hr.w hn^c Stš hw.n=f šn.t=sn [...] dw hr ib n Gbb twt psš.t n Hr.w n psš.t n Stš sw Gbb rdj i^cw.t=f n Hr.w</i>
Er schied Horus von Seth und verhinderte, dass sie stritten. [...] (Doch) böse war im Herzen des Geb, dass das Teilstück des Horus dem Teilstück des Seth glich. Und so gab Geb sein Erbe dem Horus.
SETHE <i>„Dramatische Texte I, 23, 27</i>

Gerade aus der Phrase *wpi*, die wir zuvor als „schlichten“ gedeutet haben, geht klar hervor, dass die Funktion, die Geb während der Geschehnisse hat, nicht die sein kann, die Thot als Schiedsrichter inne hatte. Thot war derjenige, welcher über Schuld und Unschuld entschied. Re erließ das Strafmaß. Geb aber kann im Text nicht schlichten, wie er es im Stein des Schabaka noch tat, sondern musste aufgrund des funktionalen Hintergrunds des Rituals, der Vernichtung des Seth, auf seine Rolle als Sympathisant des Horus reduziert werden. Vor diesem Hintergrund versteht sich dann auch die ungewöhnliche Frage³⁴⁰ nach dem Streit um das Königtum, der SCHOTT mit seiner Übersetzung, „*Er fragt wegen derer, die aus ihm hervorkamen: Was kämpfen die Kinder des Geb*“,³⁴¹ eine leicht andere Gewichtung verleiht als der vorliegende Vorschlag. Beim Subjekt des Fragesatzes, der mit *ptr* eingeleitet wird, handelt es sich nach der üblichen Vorgehensweise in Sätzen mit adjektivalem Prädikat um eine männliche Person, die uns hier im Personalpronomen *sw* entgegentritt.³⁴² Auch das nach dem Verbum *h^c* eingefügte *n* könnte SCHOTT dann bestenfalls als *sdm.n=f*-Form erklären, was er in seiner Übersetzung jedoch nicht berücksichtigt. Somit erscheint es wahrscheinlicher, dass hier nach Seth gefragt wird, der aus Geb hervorkam, was mit der oben schon angeführten, verschleiernden Ausdrucksweise der Pyramidentexte bezüglich der Geburt des Seth übereinstimmen würde. Es stehen sich damit klar die Parteiungen der Abkömmlinge (*prj*) des Geb, also Seth, und der tatsächlich von ihm abstammenden (*msj*) Gruppen gegenüber.

Wichtig ist hierbei jedoch die Besorgnis des Gottes um den Unfrieden auf Erden – ein Motiv, das uns schon im Denkmal Memphitischer Theologie begegnete. Es muss sich dabei um den grundlegenden Ansporn des Geb handeln, der nach einer reibungslosen Übergabe des Königtums trachtet.

³⁴⁰ *Urk. VI, 9, 11 ff.*

³⁴¹ *Urk. VI, 8, 11-12.*

³⁴² SCHENKEL, *Sprache und Schrift*, 133.

II. Zu den Texten

Im Folgenden wurde die bereits zuvor besprochene Episode einer erneuten Vermittlung des Thot und dem Auftritt des Horis eingeschoben.³⁴³ Horus tritt hier zwar in vollem Ornat als Herrscher auf. Anlass zur Verwunderung besteht jedoch insbesondere hinsichtlich des Umstandes, dass er im Weiteren Verlauf nicht an der Bekämpfung des Seth beteiligt ist, kennt man ihn doch als streitbaren Anwärter auf den Königsthron.³⁴⁴ Wie im Denkmal bereits gesehen, obliegt es auch im Seth-Buch anderen, insbesondere den Richtern, vor allem aber dem Ritualisten Thot³⁴⁵ sowie weiteren strafenden Gottheiten, den Rechtsstreit zu entscheiden. Daher wird die Stellung des Königtums im Umkreis dieser Texte zu untersuchen, späterhin noch Aufgabe sein.

Bedeutsam sind die Epitheta, die man den Beteiligten angedeihen ließ. Thot findet hier ausnahmsweise nicht unter seinem Eigennamen Erwähnung, sondern unter dem für ihn gut belegten Titel „Herr von Hermopolis“.³⁴⁶ Diesen Beinamen trägt er auffällig oft im Zusammenhang mit seiner Richterfunktion und der Legitimation des Königtums.

Tempel von Dendera, encadrement extérieur de la porte, 2 ^e chambre est
Titulatur des Königs
<i>ḥn Ntr-nfr [...] wd^c(.w)-mdw.w mī nb-Hmn.w</i>
Es lebe der Gute Gott [...] der richtet wie der Herr von Hermopolis
<i>Dend. II, 122</i>

Tor des Ptolemaios III. Euergetes, Karnak, intérieur oest, montant nord, 1 ^{er} registre, erste Kolumne links
Ritual zum Aufliegen der Vögel, Titulatur des Königs
<i>phr(.w)-ns.t n nb-Hmn.w</i>
Der Thronfolger des Herrn von Hermopolis
<i>CLÈRE, Porte 2, planche 41³⁴⁷</i>

Horus dagegen trägt vornehmlich die Beinamen des Sohnes, insbesondere aber den des Harendotes, des Rächers seines Vaters.³⁴⁸ Wir treffen den Gott in der klassischen ägyptischen Vorstellung von der optimalen Konstellation von totem Vater und pietätvollem Sohn an.³⁴⁹ Horus ist hier der Streitbare, der nach dem Auftritt vor Gericht, wohlweislich nicht als Kämpfer, sondern als vollendeter Herrscher dasteht. Basierend auf dem Gedanken der gesicherten Nachfolge im Totenkult strahlte dieses Prinzip in Mythos und Königtum aus.³⁵⁰ Horus hat somit das Endstadium seiner Metamorphose erreicht, die ihn vom hilflosen Kind im Dickicht des Deltas zum legitimen Herrscher über das Land und aller seiner Feinde

³⁴³ *Urk. VI, 9, 15 ff.*

³⁴⁴ MORENZ, *Religion*, 35 f.

³⁴⁵ BOYLAN, *Thoth*, 142 ff.

³⁴⁶ *Urk. VI, 9, 15.*

³⁴⁷ *Urk. VIII, 85, 1.*

³⁴⁸ *Urk. VI, 9, 16.*

³⁴⁹ ASSMANN, *Vaterbild*, 32 ff.

³⁵⁰ ASSMANN, *Stein und Zeit*, 128 ff.

II. Zu den Texten

entledigter Sieger wandelt. Er ist der Horus, der für seinen matten Vater wohl­tätig ist. In den Tempelreliefs der Griechisch-Römischen Zeit wurden in diesem Zusammenhang eigens Ritualdarstellungen angebracht, die den König als Harendotes ausgedeutet zeigen, wie er dem mythischen Vater Osiris den Siegeskranz der Rechtfertigung darreicht.³⁵¹

Tor des Month, Karnak-Nord, Südfassade, Osthälfte, 3. Register
Präsentation des Siegerkranzes, Titulatur des Horus
<i>dd-mdw.w in Hr.w-nd.ty-ít=f s3-3s.t mrw.ty [...] s:m3r.n=f sbi.w hr ít=f</i>
Zu rezitieren durch Harendotes, den Sohn der Isis, der Beliebten [...] er vernichtete, die sich gegen seinen Vater auflehnten
AUFRÈRE, <i>Propylône</i> , 403 ³⁵²

Zur Legitimation der Sohnschaft des Horus erfolgt durch das Osiris beigelegte Epitheton „Leiböffner“³⁵³ in der weiteren Rede des Geb die Betonung der rechtmäßigen Herrschaft des Osiris, dessen Erbe Harendotes ist. Besagter Titel scheint die rechtmäßige Erbfolge eines Sohnes durch Erstgeburt zum Ausdruck zu bringen.³⁵⁴ Daneben wird Horus wahrscheinlich in Analogie zum Titel „Leiböffner“ Upuaut, „Öffner der Wege“, genannt. Upuaut gibt dem Verstorbenen das letzte Geleit ins Jenseits, richtet dessen Totenkult aus und erweist ihm demzufolge den letzten Dienst eines pietätvollen Sohnes.³⁵⁵

pBremner-Rhind, 11, 3
Osiris-Liturgie, Gesang der Isis
<i>Wpi(.w)-w3.wt wb3=f n=k dw ngi=f n=k sm3-t3</i>
Upuaut öffnet für Dich den Berg und gräbt für Dich die Grablege
FAULKNER, <i>Bremner-Rhind</i> , 20, 5

Die Zuweisung des Erbes an Horus durch Geb verläuft daher in ganz ähnlichen Bahnen wie sie im Denkmal Memphitischer Theologie verzeichnet ist, indem beide Benennungen nebeneinander aufgeführt werden.

Denkmal Memphitischer Theologie, 13a-18b
Erbverteilung
<i>dd-mdw.w Gbb n psd.t [...] iw.c.t(=i) n pf iw.c.w Hr.w iw.c.t=i n s3 n s3(=i) Hr.w s3b sm.c.w [W] Wpp-h.t Hr.w Wpi(.w)-w3.wt [W] s3 pw ms(i(.w) Hr.w ms(.wt) Wpp(.w)-w3.wt</i>
Geb sprach zur Neunheit: [...] (Mein) Erbe soll jenem Erben gehören, Horus. Mein Erbe soll dem Sohn (meines) Sohnes gehören, Horus, der unterägyptische Schakal [W] dem Erstgeborenen, Horus; dem Upuaut [W]. Ein Sohn ist das, der geboren wurde, Horus. Geburt (?) des Upuaut
SETHE, <i>Dramatische Texte I</i> , 28

Es reiht sich daraufhin die Übergabe des Erbes an Horus in der genealogischen Abfolge ein, wobei der Text die Sequenz der einzelnen Inhaber des königlichen Amtes en détail

³⁵¹ DERCHAIN, *CdE* 30/ 60, 231.

³⁵² Vgl. auch DERCHAIN, *Couronne*, 268.

³⁵³ *Urk.* VI, 9, 22.

³⁵⁴ Zur Übersetzung vgl. SETHE, *Dramatische Texte I*, 28 a).

³⁵⁵ ASSMANN, *Stein und Zeit*, 126.

II. Zu den Texten

nachzeichnet, wie es bereits in den Pyramidentexten nachzuweisen ist. Dem pLouvre N 3129 ähnliche, ebenso ausführliche Passagen, die in der Abfolge der Generationen mit dem Seth-Buch nicht nur übereinstimmen, sondern auch die Übergabe des Amtes vom Vater auf den Sohn bis hin zur Generation des Horus thematisieren, sind zuweilen in den Inschriften der ptolemäischen Tempel zu finden.

Tempel von Edfu, pylône
Rede des Thot an den König
<i>di(=i) [...] im.yt-pr rdj.n R^c.w n s³=f Šw rdj.n=f s(.t) n s³=f Gbb jrj.n s.t Gbb n (Wnn-nfr) s:w^d=f s(.t) n s³=f Hr.w</i>
(Ich) gebe Dir [...] die Hausurkunde, die Re seinem Sohn Schu gab, die Geb für (Onnophris) gemacht hatte. Der gab sie seinem Sohn Geb. Geb vermachte sie Onnophris. Der vererbte sie seinem Sohn Horus
<i>Edfou VIII, 148, 5-6</i>

Schon der Urvater Schu, auf den dessen Sohn Geb, also der Gott, der im Mythos jeglichen Herrschaftsanspruch legitimierte, sein Amt zurückführte, wurde seit jeher als Königsgott verehrt.

Pyramidentexte, Spruch 254
Der König als Erbe des Schu
<i>hr ns.t n NN pn nn rdj.n n=f it=f Šw r-gs Stš</i>
Was den Thron des NN anlangt: Das was sein Vater Schu ihm gab zu Seiten des Seth.
<i>PT, 294 a-c</i>

Der große Sukzessionsmythos der Götterkönige des Naos von Ismailia, bei dessen Verarbeitung stets in Betracht zu ziehen ist, dass es sich bei der dort aufgeführten göttlichen Ahnenreihe möglicherweise um eine lokal beschränkte und im Hinblick auf die kontemporäre politische Situation der 30. Dynastie politisch motivierte Schöpfung der herrschenden Dynastie handelt,³⁵⁶ nennt Schu gar als vorbildlichen König, der zu Beginn der Abfolge steht.

Naos 2248 von Ismailia, 1
Die Götterkönige
<i>[ist rf] wnn hm n Šw m n.y-sw.t nfr n p.t b³.t [...] [irj=f (?) tp]-rd.w nb(.w) hr ns.t n.t it=f R^c.w-Hr.w-ih.ty m³(.w)-hr.w</i>
[Als aber] die Majestät des Schu ein guter König des Himmels, der Erde und der Unterwelt [...] war, [gab er] alle [An]weisungen auf dem Thron seines Vaters Re-Harachte des Gerechtfertigten.
<i>GOYON, Kemi 6, 7</i>

Dieser alten Tradition treu, beteuert Geb mit den Worten *mt.t gr ink*,³⁵⁷ „so auch ich“, dass er seinerseits für eine gesicherte Nachfolge sorgen werde, ohne eindeutig zu äußern, ob darunter die Übergabe des Amtes an Osiris oder dessen Weitergabe an Horus zu verstehen ist. Er fährt sodann mit der Aussage fort, er habe seinen gesamten Besitz (*ih.t nb.t*), d.h. das Königtum,

³⁵⁶ SCHNEIDER, *FS Hornung*, 234 ff.

³⁵⁷ *Urk. VI*, 11, 3.

II. Zu den Texten

dem Sprössling von Chemmis überantwortet.³⁵⁸ Die Verbindung mit seinem Geburtsort zeigt den Sohn der Isis als anfälligen Säugling, der von seiner Mutter vor den Nachstellungen des Seth verborgen werden musste.³⁵⁹ Der junge Gott ist hier in seinem ursprünglichen Wesen zu sehen, bevor er seiner Laufbahn als Rächer, Nachfolger und Herrscher nachgehen konnte, die er erst im Zuge des Gerichtsprozesses antreten und durch den Zuspruch der Recht sprechenden Instanzen beenden konnte.³⁶⁰ In dieser Gestalt wurde der junge Horus im Geburtshaus von Edfu verehrt: als Sohn von Isis und Osiris, Alleinerbe und Sprössling von Chemmis.

Tempel von Edfu, Mammisi
Titulatur des Horus
<i>Hr.w-s3-3s.t s3-Wsir hr.y-ib Bhd.t iw^c.w tp.y msj(.w) m 3h-bi.t</i>
Harsiese, der Sohn des Osiris, von, der erste Erbe, der Sprössling in Chemmis
CHASSINAT, <i>Mammisi</i> , 92, 12

Ungeklärt muss dagegen die Bedeutung des nächsten Titels des Horus, *hnt.y-pr.w* „Erster der Häuser“,³⁶¹ bleiben, den der Text selbst noch einmal im Zusammenhang der Kultfrevell nennt, die Seth in den Heiligtümer des Isis-Sohnes beging.³⁶² Zwar wurde bisweilen vermutet, dass hierin eine Kultform des Horus aus Heliopolis, der Stätte des Göttergerichts, zu erblicken sei,³⁶³ jedoch könnte seine Qualität auch weiter führen und analog zu den übrigen genannten Titeln unmittelbar mit der Erbsohnschaft des Horus zusammenzuhängen. Einen solchen Bezug vermögen die Quellen jedoch nicht herzustellen.

Andererseits ist der gesamte Besitz des Geb, *ih.t nb.t*, als Ausdruck des Erbes, das dem Erstgeborenen und Garanten des väterlichen Totenkults zustand, recht gut bezeugt.

Statue des Horus, Karnak Nr. 182
Opferformel, Totenkult durch den Sohn
<i>htp di n.y-sw.t [...] iri.n n=f s3 sms.w wpi(.w)-h.t=f nb ih.t=f nb.t r s:nh rn=f</i>
Ein königliches Opfer [...] das für ihn sein ältester Sohn, sein Erstgeborener und Besitzer seiner gesamten Habe ausrichtet, um seinen Namen zu beleben.
LEGRAIN, <i>RecTrav</i> 30, 82

Der Gerichtsprozess schließt mit der erneuten Aufzählung der Genealogie des Horus aus einer Linie von Königen und weist ihn damit als Abkömmling rechtmäßiger Erben des Throns aus. Solche Formulierungen finden sich häufig im Zusammenhang mit dem Königtum des Horus und scheinen somit zum festen Repertoire des Profils des Horus als Gottkönig zu gehören.

³⁵⁸ *Urk. VI*, 11, 5.

³⁵⁹ MÜNSTER, *Isis*, 12.

³⁶⁰ ASSMANN, *Stein und Zeit*, 126.

³⁶¹ *Urk. VI*, 11, 5.

³⁶² *Urk. VI*, 19, 17.

³⁶³ BAKRY, *MDAIK* 22, 58.

II. Zu den Texten

Tempel von Edfu, chambre de l'escalier ouest
Rede des vergöttlichten Königs an den lebenden Herrscher
<i>dī(=ī) n=k īw^c.t=ī s³ īw^c.w s³ n s³=ī wpi(.w)-h.t=ī</i>
(Ich) gebe Dir mein Erbe, Erbsohn, Sohn meines Sohnes, meines Erstgeborenen!
<i>Edfou I, 527, 9-10</i>

Dem Horusknaben wird demzufolge ein neuer Status zuteil, der ihn als Erbsohn, *īw^c.w*, charakterisiert. Als Grundvoraussetzung für seinen Anspruch auf einen solchen Titel scheint der Umstand zu dienen, von einem Träger derselben Bezeichnung abzustammen, was ihn zwar als privilegierten Sohn in eine Reihe von Erben eingliedert, aber insofern nicht von Seth unterscheidet, als dieser Bruder des Osiris und Sohn des Geb war und somit als Nachkomme eines legitimen Herrschers zumindest theoretisch einen Anspruch auf den Thron gelten machen konnte. Demzufolge musste die Titulatur durch die Zusätze Enkel, Erbsohn und vor allem Leiböffner, also Erstgeborener, präzisiert werden – Qualitäten, die der Usurpator freilich nicht nachzuweisen in der Lage war. Ziehen wir zusätzlich in Betracht, dass der älteste Sohn eines Erblassers, also in unserem Fall der zuvor mit dem Titel Leiböffner versehene Abkömmling des Osiris, in der Erbfolge stets an erster Stelle stand,³⁶⁴ musste Seth unweigerlich jeden Anspruch verlieren. Die Betonung der Sohnschaft des Horus und der damit einhergehenden privilegierten Stellung in der Erbfolge bildet somit auch eines der wesentlichen Argumente seiner Parteigänger in der Erzählung des pChester-Beatty I.

pChester-Beatty I, rto., I, 11-12
Das Plädoyer des Thot
<i>ḥ^c.n Dhw.ty hr dd [...] ḥs.tw ḥr. <t>w dī t³ ḥw.t n(.t) Wsir n Stš īw s³=f Hr.w ḥ^c(.w)</i>
Dann sprach Thot [...] Soll man (denn) das Amt des Osiris dem Seth geben, während sein Sohn Horus (noch) da ist?
GARDINER, <i>Chester-Beatty</i> , I, 11-12

Analog zum oben schon angetroffenen Bild des idealen Sohnes, demnach der pietätvolle Nachfolger den Tod des Vaters neutralisieren musste (*nd*), gehörte es zu den obersten Pflichten des Erben, den Totenkult für den Erzeuger und Ernährer im rechtlichen Sinne als Gegenleistung für Erbe und „Aufzucht“ zu gewährleisten.³⁶⁵ Im Regelfall wurde der Erbe noch zu Lebzeiten des Erblassers konstituiert (*iri*) und erhielt erst nach dessen Ableben die volle Verfügungsgewalt über den Besitz des Vaters.³⁶⁶ Horus erreicht damit den Status der Legitimität, der es ihm nicht nur gestattete als leiblicher Sohn aus einer Reihe von Königen zu erscheinen, sondern vor allem als vor Gericht bürokratisch bestätigter Erbe die Nachfolge anzutreten. Der Mythos behandelte demnach die Thronfolge als das Recht des Siegers, ohne aber den rechtlichen Rahmen außer Acht zu lassen, während der Akt der Gewalt, wie ihn Seth

³⁶⁴ SEIDL, *Rg SP*, 81.

³⁶⁵ SEIDL, *ZDMG* 107, 272 f.

³⁶⁶ MRSICH, *Hausurkunde*, 87 f.

zum Erlangen seiner Herrschaft verübte, zwar gleichermaßen den Starken über den Schwachen triumphieren ließ, jedoch ohne rechtliche Hinterfütterung als illegitim betrachtet wurde. Die Rechtlichkeit, ausgedrückt in der vielschichtigen Wendung *m^{3c}.t*, genügte daher schon in den *contendings* zur Begründung des Herrschaftsanspruchs des von der Neunheit vertretenen Horus.

pChester-Beatty I, rto. I, 4-5
Plädoyer der Neunheit
<i>dd.ḥn Šw s3 R^c.w m-b3h [I^tm.w] sr.w ḥm.y ʿIwnw m^{3c}.w nb(.t) ws[r]</i>
Also sprach Schu, der Sohn des Re vor [Atum], dem Fürsten in Heliopolis, dem wahrhaftigen Herrn der Stärke!
GARDINER, <i>Chester-Beatty I</i> , I, 4-5

Das mythologische Thema vom Zwist zwischen zwei Göttern genügte demnach als legitimierender Unterbau für diese juristische Verfahrensweise, gleichwohl es selbst als Wiedergabe realweltlicher Phänomene anzusprechen sein dürfte.³⁶⁷ Dennoch repräsentiert die Variante des Mythos um die Nachfolge des Osiris, wie sie uns hier im Text begegnet, seiner sekundären Herausbildung aus einem zwar idealen, doch gleichermaßen im juristischen Alltag verankerten Ursprung heraus zum Trotz, den Ausnahmefall, ja sogar den schlimmsten anzunehmenden Unfall: Horus wurde nicht zu Lebzeiten seines Vaters zum Alleinerben erklärt, da seine Geburt erst nach der Ermordung des Osiris erfolgte. Der Mord verhinderte die direkte Übernahme der Herrschaft des Horus aus den Händen seines Vaters. So beweinen auch die Schwestern Isis und Nephthys die Misere der unterbrochenen Thronfolge, die sich nach der Ermordung ihres Bruders ergab, während der Usurpator Seth herrschte.³⁶⁸

Sargtexte, Spruch 51
Klagelieder um Osiris
<i>ḥm.w ḥr n.y-sw.t n wn.t ky s3 n Gbb nn wḥm.ty n wdj nkn=f ḥn sn=f</i>
Weh' um den König! Es gibt keinen anderen Sohn des Geb, dem Leid zugefügt wurde durch seinen Bruder!
CT I, 233a-b

Es schein demnach möglich gewesen zu sein, das Erbe nicht direkt vom Vater zu übernehmen, sondern sich von Dritten bestätigen zu lassen. Um vom hilflosen Säugling in den Gefilden von Chemmis zum rechtmäßigen König avancieren zu können, bedurfte es folglich nicht nur eines Auftritts vor Gericht als Harendotes, sondern vielmehr auch eines Sachwalters, der, in Fragen der Legitimation entscheidungsbefugt, das verwahrte Königtum für den „ausgefallenen“ Osiris an Horus transferieren konnte. Diese Rolle scheint im Text dem Königsgott Geb zuzukommen.

³⁶⁷ ASSMANN, *Vaterbild*, 33.

³⁶⁸ Vgl. oben Turiner Königspapyrus.

c) Die Symbolik der Herrschaft

Nach der Rechtfertigung vor Gericht kann der Horusknabe nunmehr seine Herrschaft als Thronfolger auf Erden entfalten. Der Status des Erben äußert sich hierbei im Titel *hr.yw-ns.t*, Thronfolger, der ihn auf dem Thron seiner Väter installiert. Als Bezeichnung des Horus ist jedoch die Kombination der fraglichen Benennung mit dem Gottesnamen des Geb und der damit verbundene Rückbezug des horischen Königtums auf diese uranfänglichen Gestalt recht ungewöhnlich. Der Sohn des Osiris trat gleichsam als Nachfolger seines Vaters in Erscheinung, wie auch das Erbe, wie wir gesehen haben, überwiegend in direkter Erbfolge vergeben wurde.³⁶⁹

Tempel von Edfu, 2 ^e salle hypostyle
Rede des Horus an den König
<i>rdj=i n=k b̄.t n(t) s̄3 Hr.w hr.yw-ns.t n it=f Wsir</i>
Ich gebe Dir das Amt des Sohnes, Horus, des Thronfolgers seines Vaters Osiris
<i>Edfou II, 86, 6</i>

Der Thronfolger steht damit an letzter Stelle in einer Reihe von Himmlischen und herrscht als legitimierter Erbe in ihrem Amt über die Lebenden.

Tempel von Edfu, extérieur du naos
Titulatur des Horus
<i>b̄.w [] īc.w (?) [] hr.y-ns.t wnn(.w) tp-t̄3</i>
Lobpreis [] dem Erben (?) [] dem Thronfolger, der auf Erden weilt
<i>Edfou IV, 54, 11</i>

Vor diesem Hintergrund werden diverse Insignien angesprochen, die das Königtum auszeichnen. Zunächst finden die Elemente Erwähnung, die auf das Erbe des neuen Königs anspielen. Mit dem Thron des Geb und dem Königtum des Tatenen wurde erneut in die mythische Vorzeit zurückgegriffen, welche das irdische Königtum legitimierten. Es fällt auch hier auf, dass der Thron des Geb stets in Verbindung mit dem Horusaspekt des Königtums zu finden ist.³⁷⁰ So ist schon in den Pyramidentexten der Thron als Inbegriff des göttlichen Erbes zu verstehen, worauf sich der aktuelle Herrscher, in unserem Falle Horus, berufen kann.

Pyramidentexte, Spruch 3
Titulatur des Königs
<i>NN wtw.ty hr ns.t Gbb htp.n=f hr=f di.n=f n=f iw̄c.t=f m-b̄3h psd.t-3.t</i>
NN, der älteste Sohn auf dem Thron des Geb, mit dem er zufrieden war, nachdem dieser ihm sein Erbe gegeben hat vor der Großen Neunheit
<i>PT, 2b-c</i>

³⁶⁹ *Edfou I, 527, 9-10.*

³⁷⁰ *BEDIER, Geb, 200.*

II. Zu den Texten

In den spätzeitlichen Texten gilt der Thron des Geb als Synonym für das Amt des irdischen Königtums.

Tempel von Edfu, sanctuaire, I ^e chambre ouest
Rede des Horus an den König
<i>dī(=i) n=k ḥ^c.w ḥr ns.t-Gbb ḥq³ m-ḥnt.y ^cnḥ.w</i>
(Ich) gebe Dir das Erscheinen auf dem Thron des Geb und die Herrschaft an der Spitze der Lebenden
<i>Edfou I, 128, 3</i>

Neben dem Thron war auch das Königtum Bestandteil des Erbes, welches der junge Prätendent von seinen Vätern erhielt. Folglich wurde auch das Amt des Herrschers von den Göttern auf den lebenden Machthaber vererbt.

Tempel von Edfu, 2 ^e salle hypostyle
Rede des Horsimtus an den König
<i>dī.n(=i) n=k n.y-sw.yt ^c3.t m m³(.w)-ḥr.w ḥq³ t³.wy m ḥq³ 3w.t-ib nḥḥ ḥr=k d.t m-ḥt=k</i>
Ich gebe Dir eine lange Regierung als Gerechtfertigter und die Herrschaft der Beiden Länder als Herrscher der Freude, wobei die Ewigkeit bei Dir und die Dauer hinter Dir sein sollen!
<i>Edfou II, 46, 3</i>

Als interessant erweist sich hierbei die Tatsache, dass es sich bei dem vererbten Herrschaftsanspruch nicht etwa um denjenigen der bisher erwähnten Gottheiten Re-Atum, Schu, Geb oder Osiris handelt, sondern um das Königtum des Tatenen, dessen chthonisches Wesen als Ur- und Schöpfergottes insbesondere im ersten Jahrtausend betont wurde.³⁷¹ Als solcher repräsentierte er oft alle Uranfänglichkeit und stand an der Spitze der Göttergenerationen seit Anbeginn der Zeit. So wird er recht häufig als Vorfahr, *dfn* der Götter, vor allem des Re, bezeichnet.

Tempel von Edfu, mur d'enceinte, face interne
Die Urgötter
<i>dd-mdw.w ntr.w ḥpn ^c3.w wr.w R^c.w ḥn^c T3-tnn dfn=f Pd.t tp.yt ḥpr(.t) m-ḥ3.t</i>
Zu rezitieren durch diese überaus großen Götter, Re und Tatenen, sein Vorfahr, sowie die Erste Neunheit, die zuerst entstand
<i>Edfou VI, 174, 11</i>

Vor diesem Hintergrund kann somit alle Legitimation auf ihn als Anfangspunkt der Schöpfung zurückgeführt werden, Demzufolge trifft man ihn sehr oft im Zusammenhang mit dem Königtum an.

Tempel von Dendera, chapelle osirienne n° 3
Titulatur des Königs
<i>n.y-sw.t bl.ty nb-t³.wy NN iw^c.w n T3-tnn</i>
Der König von Ober- und Unterägypten, der Herr der Beiden Länder NN der Erbe des Tatenen
CAUVILLE, <i>Dendera X, 1, 401</i>

³⁷¹ REYMOND, ZÄS 92, 116 ff.

II. Zu den Texten

Tempel von Behbeit el-Hagara, dédicace verticale, ébrasement intérieur
Opfer im <i>pr-cq</i>
<i>s:htp it=f [Ws]ir di=f n=f hb.w-sd n T3-tnn hr ns.t n(t) s3=f Hr.w</i>
Seinem Vater [Os]iris opfern, damit er ihm die Jubiläen des Tatenen gibt auf dem Thron seines Sohnes Horus
FAVARD-MEEKS, <i>Behbeit el-Hagara</i> , 167

Mit der Installation des Horus auf dem Thron im königlichen Amt, das seit Anbeginn der Welt durch die Generationen der Götter vererbt wurde, präsentiert sich Horus als legitimer Herrscher, der gegen den Usurpator Seth im Gerichtsverfahren, also einem bürokratischen Akt, durchgesetzt werden konnte. Interessant dabei ist jedoch dabei zu beobachten, dass die Legitimation des Thronprätendenten stets unter Berufung auf den väterlichen Vorfahren geschieht. Der unter den Lebenden Herrschende sitzt nicht etwa auf „seinem Thron“, sondern dem des Geb, hat nicht „sein Amt als König“, sondern das des göttlichen Vorfahren Tatenen inne. Gleiches wird weiterhin im Falle der Erburkunde *im.yt-pr* zu bemerken sein, die es noch zu besprechen gilt. Demzufolge trat auch der regierende König seine Herrschaft auf dem Sitz seiner idealen göttlichen Identifikationsfigur, Horus, an, wie dieser bereits auf dem Thron seines Vaters Platz genommen hatte.

Stele des Taharka des Jahres 6, aus Kawa, K, 15-19
Krönung und Amtsantritt
<i>šsp.n=i h^c.w m 'Inb-ḥd m-ht hr(y) bik r p.t [...] gm.n=s³⁷² wⁱ h^c.kwⁱ hr s.t-Hr.w šsp.n(=i) h^c.w n(w) R^c.w hnm.n W3d.ty m tp=i [...] wnn=s h^{cc}.ti r c3-wr m-ht m33 nfr.w hm=f mⁱ m33 3s.t s3=s Hr.w h^c(w) hr s.t it=f Wsir</i>
Ich empfang die Krone, nachdem der Falke zum Himmel erhöht wurde [...] Sie fand mich vor, als ich auf dem Horusthron erschien, nachdem (ich) die Kronen des Re ergriffen hatte. Die beiden Uräen vereinigten sich mit meinem Haupt [...] Und sie jubelte gar sehr nach dem Erblicken der Schönheit Seiner Majestät, wie Isis ihren Sohn Horus auf dem Thron seines Vaters Osiris sah.
MACADAM, <i>Kawa I</i> , 26

Eine solche Konstellation geht auf die in der Ramessidenzeit sehr prägnant hervortretende Sohnespietät der Herrscher zurück, die in zahlreichen Texten zum Tragen kommt.

Grabkapelle Ramses' I., Abydos, XI, 6 – XI, 8
Sethos I. als Kronprinz
<i>ts=i n=f n.y-swy.t=f im mⁱ Hr.w hr s.t Wnn-nfr hnm.n=f r hr.t [h^c.n]=i hr s.t=f [...] m=k wⁱ m n.y-sw.t hr s.t s:wsh.n=f hr isb(t) s:ndm(t).n=f hr=s t3 pn m c=i mⁱ.t it=i</i>
Ich führte dort ³⁷³ für ihn sein Königtum weiter, ³⁷⁴ wie Horus auf dem Thron des Onnophris. Nachdem er sich mit dem Himmel vereint hatte, [trat] ich an seine Stelle. ³⁷⁵ Siehe, ich bin König auf dem Sitz, den er erweitert hat, auf dem Thron, auf dem er sich niedergelassen hat. Dieses Land ist in meiner Hand, wie es (in der) meines Vaters war.
KRI I, 111, 11 – 112,2

³⁷² Gemeint ist die Königsmutter 'Ib3l.

³⁷³ In Ägypten; vgl. Z 6

³⁷⁴ Die Übersetzung LEFEBVRES des Begriffs *ts* mit *j'administrat* unter Berufung auf *WB V*, 398, 17 bezieht sich auf einen anderen Kontext; vgl. *WB V*, 397, 23 f.

³⁷⁵ *s.t* hier durchaus mit dem Nebensinn „Thron“ zu verstehen. Die vorliegende Übersetzung liegt aufgrund des Prädikats *h^c* jedoch näher.

II. Zu den Texten

Auf der Ebene der Götter im Mythos werden die jeweiligen Herrscher stets auf dem Thron im Amt des Vorgängers und Vaters installiert und treten so in Übernahme des Amtes, das ihnen von Generation zu Generation zugekommen ist, an die Stelle des Verstorbenen.

Naos 2248 von Ismailia, 1-2
Herrschaft des Schu
<i>[isk rf] wnn hm n Šw m n.y-sw.t nfr n p.t t3 dw3.t [...] iri(.w) tp.w-rd nb(.w) hr ns.t n.t it=f Rc.w-Hr.w-3h.ty m[?] m3c(.w)-hr.w</i>
[Nun aber] war die Majestät des Schu ein guter König des Himmels, der Erde, der Unterwelt [...], der jedwede Anweisung gab auf dem Thron seines Vaters Re-Harachte, in [?] Triumph.
GOYON, <i>Kemi</i> 6, 7, 1-3

Naos 2248 von Ismailia, 24-25
Herrschaft des Schu in 'B.t-nbs
<i>hpr sw [wnn hm n Šw] m n.y-sw.t ntr.w m 'B.t-nbs s:mnh=f ns.t n.t Rc.w-Hr.w-3h.ty</i>
Es begab sich aber [als die Majestät des Schu] König der Götter in 'B.t-nbs [war], dass er den Thron des Re-Harachte ausfüllte.
GOYON, <i>Kemi</i> 6, 10, 12

Das Königtum des aktuellen Herrschers, sei es nun der Gott des Mythos oder der regierende Monarch auf Erden, gewinnt durch solche Aussagen den Charakter einer Stellvertreterschaft eines großen Vorgängers, der, mit seinem Ableben in die Kreise der Götter entrückt, seinen Namen an die Insignien der Macht verleiht und somit für die Legitimität des Throninhabers eintritt. Da die Vertretung des alten Herrscher durch einen Nachkommen selbstverständlich immer den Tod des Vorgängers bedingt, hängt eine solche Stellvertreterschaft möglicherweise eng mit der bereits angeführten Sohneskonstellation des ägyptischen Königtums in Mythos und Praxis zusammen, der zufolge der Sohn für den Vater tätig werden muss. Der Anspruch auf den Thron könnte demnach die Herrschaftsausübung für den durch den Tod, idealiter also durch den von Seth verübten „Mordanschlag“ auf den das Leben repräsentierenden Osiris,³⁷⁶ verhinderten Vater voraussetzen.

d) Die „notarielle“ Fixierung des Erbes

Zum Vollzug und zum Abschluss des bürokratischen Aktes der Testamentsabwicklung treten infolge des Gerichtsbeschlusses, Horus zum König zu erheben, die Gottheiten Isden (*Isdn*) und Seschat in Erscheinung, die durch ihre Verbindung zum Schreibertum als göttliche Notare fungieren.

Isden, eine in den Quellen eher marginal auftretende Figur, konnte gelegentlich mit dem Gott Thot, dem Patron der Schreibkunst, funktional verschmelzen³⁷⁷ und war wie dieser fest in den Mythenkreis um Osiris und seinen Mörder eingebunden. Anders als Thot selbst, der im

³⁷⁶ ASSMANN, *Tod*, 89 ff.

³⁷⁷ BOYLAN, *Thoth*, 201 ff.; JASNOW-ZAUZICH, *Book of Thoth*, 253.

II. Zu den Texten

vorliegenden Gerichtsprozess eine wesentlich bedeutendere Rolle als die aus dem Totenbuch bekannte eines schlichten Gerichtsschreibers inne gehabt zu haben scheint, bezeugen die Quellen für Isden gelegentlich eine Betätigung als Bürokrat und Schriftkundiger.

Tempel von Philae, Geburtshaus, fünfte Schranke von Süden
Titulatur des Königs
<i>ḥnh Ntr-nfr wt(.w) n Wp̄i(.w)t(y) [...] s̄b̄.n=f̄ḥ.wt m 'Isdn</i>
Es lebe der Gute Gott, der vom Boten erzeugt wurde [...] er kannte die Schriften als Isden
JUNKER, <i>Philä II</i> , 237, 14

Vor den Anfeindungen diverser Gegner schützt er in magischen Texten den Verstorbenen durch seine Schriftstücke. Erneut fällt die starke Verbindung ins Auge, die zwischen Thot und Isden besteht, wenn die Varianten ein und desselben Textes seinen Namen mit dem Herrn von Hermopolis ersetzen.³⁷⁸

pRhind II, 8, 1
Rede an den Toten
<i>šḥ n snsn ḥr̄i.n 'Isdn m s̄.w=ḥ</i>
Das Buch vom Atmen, das Isden verfasst hat zu Deinem Schutz
MÖLLER, <i>Rhind</i> , 66

Dass auch die Göttin Seschat attributiv zu Thot³⁷⁹ die Schriftlichkeit an sich verkörperte,³⁸⁰ wie unter anderem an den seit dem Neuen Reich belegten zahlreichen Epitheta,³⁸¹ die sie mit der Schrift in Zusammenhang bringen, zu ersehen ist, muss an dieser Stelle nicht gesondert vertieft werden. Ebenso ist ihr Auftreten bei der Installation des Königs auf dem Thron zu bemerken, wo sie vornehmlich beim Schreiben des königlichen Namens auf die Blätter des Isched-Baumes, der Übergabe der königlichen Insignien – also eben jene Rolle, in der sie auch im Ritual wirkt – und der Zuweisung der Regierungsjahre³⁸² zu beobachten ist.³⁸³

Lediglich im Falle der Seschat liefert der Text nähere Informationen über ihre bürokratische Tätigkeit – das Verfassen der Hausurkunde *im.yt-pr*. Als seltene Parallele findet sich das Anfertigen des Testaments durch dieselbe Gottheit in einem fragmentarischen Hymnus an Amun, der in die Ramessidenzeit datiert wird, während die Quellen für eine solche Funktion des Isden schweigen.

³⁷⁸ Vgl. MÖLLER, *Rhind*, 38, I 8h, 4 und I 8d, 3; 66, II 8h, 1 und II 8d, 1

³⁷⁹ BUDDE, *Seschat*, 144

³⁸⁰ BUDDE, *Seschat*, 200 ff.

³⁸¹ *Dend. IX, 1*, 189, 17-190, 1

³⁸² *Edfou I*, 112, 6-7; *Dend. X, 1*, 12-14

³⁸³ BUDDE, *Seschat*, 97 ff.

pLeiden I, 350, vs., VI, 1-2
Schriftliche Fixierung der Vorherrschaft Thebens
<i>S:fh(.t)-cb.wy</i> ³⁸⁴ <i>iri.t sš.t psd.t ʿ3.t dmd.ti</i> [𓆎] <i>im.y(t)-pr</i> [𓆎] <i>n ir.t-R^c.w</i>
<i>S:fh(.t)-cb.wy</i> , die für die gesamte Große Neunheit als Schreiberin tätig ist, [𓆎] die Hausurkunde [𓆎] für das Auge des Re
ZANDEE, <i>pLeiden I 350 28</i> , VI, 1-2

Da der Gott Thot, der, wie bereits mehrfach erwähnt, vornehmlich während des Gerichtsprozesses Protokoll führte und mit den einzelnen Parteien schriftlich verkehrte, im vorliegenden Verfahren andere Aufgaben als Prozessleiters und Wesir wahrnimmt, wurden somit die beiden einzigen, noch verbliebenen Patrone der Schriftlichkeit hinzugezogen, die das ägyptische Pantheon kennt, um den bürokratisch-juristischen Akt der Rechtfertigung und Erbfolge durch göttliche Präsenz zu untermauern. Gerade Seschat, die wir immer wieder in den Krönungsriten der regierenden Könige antreffen, muss hierfür als prädestiniert gelten.

Als Inbegriff der bürokratisch legitimierten Herrschaftsübernahme durch den Thronfolger findet sich sowohl die Hausurkunde *im.yt-pr* als auch das Mekes-Symbol in zahlreichen Quellen des spätzeitlichen Ägypten, ohne jedoch für einen tatsächlichen Gebrauch in der *alltäglichen* Rechtspraxis des Zeitraums des späten vierten Jahrhunderts oder auch für die gesamte Spätzeit nachgewiesen zu sein.³⁸⁵

Da gerade die Hochzeit der Hausurkunde, die durchaus kein fiktives juristisches Dokument zu sein scheint, im Alten Reich anzusetzen ist, konzentrierten sich die Untersuchungen ihres rechtlichen Rahmens folglich auf diese Periode.³⁸⁶ Möglicherweise kann davon ausgegangen werden, dass ein solches Erbrecht auf die Zeitgenossen der Könige Nektanebos und Alexander ebenso archaisch gewirkt haben muss, wie auf uns das mittelalterliche Lehnswesen heute. Zweifel, ob man noch zu dieser Zeit um die Einzelheiten ihres Gebrauchs wusste, sind demnach trotz des hohen Alters der fraglichen Wendung³⁸⁷ mehr als angebracht, existieren doch vom Ende der ägyptischen Geschichte lediglich zwei Quellengattungen, nämlich mythische Texte und Adoptionsurkunden der Gottesgemahlinnen, die, in ihrer Konzeption wohl alt oder archaisierend und für die zeitgleichen Verhältnisse wenig aussagekräftig, für das Erbrecht eine *im.yt-pr*-Urkunde erwähnen.³⁸⁸ Letztere sind freilich in der späten 30. Dynastie bzw. der einsetzenden Argeadenzeit nicht mehr zu belegen.

³⁸⁴ *S:fh(.t)-cb.wy* ist als Epitheton der Seschat gut belegt; vgl. BUDDE, *Seschat*, 13 ff.

³⁸⁵ SEIDL, *Rg SP*, 29; dagegen vgl. die Ausführungen bei SCHAEFER, *ZÄS* 113, 49, die den Gebrauch solcher Dokumente auch auf den alltäglichen Rechtsgebrauch ausdehnen will; für die Nachfolgeregelung der Göttergenerationen mittels der Hausurkunde vgl. ASSMANN, *MDAIK* 28, 58, Nr. (8); s. auch TB 17 (pKairo CG 51189, 93-94): *ky-dd wnn Šw pw hr ir.t im.yt-pr n Gbb n Wsir*; Für den einmaligen Beleg in der Adoptionsstele der Nitokris LIPPERT, *Rechtsgeschichte*, 124, 172.

³⁸⁶ MRSICH, *Hausurkunde*, 1 ff.; LOGAN, *JARCE* 37, 49 ff.

³⁸⁷ Zu den frühen mythologischen Belegen in den Pyramidentexten vgl. MRSICH, *SAK* 2, 198 ff.

³⁸⁸ SEIDL, *Rg SP*, 67.

Das Mekes-Symbol andererseits stellte die materiell fixierte Übernahme der Herrschaft dar. Seiner Form nach handelte es sich um einen konkaven Zylinder, der, zwar schon im Alten Reich belegt.³⁸⁹ als Mekes bekannt ist. Als Herrschaftsinsignie für das göttliche, von Horus übernommene Königtum oder genauer als leinenes Futteral für das amtliche Transferdokument wurde es jedoch erst seit der 18. Dynastie³⁹⁰ und vor allem aber in der Spätzeit gedeutet.³⁹¹ Ermittelt werden konnte eine derartige Funktion insbesondere anhand der etymologischen Analyse seiner Konsonantenfolge, wonach der Wortstamm auf das Verbum *mkj*, „schützen“³⁹² mit angefügten Personalsuffix 3. Ps. Sg. f., also „sie/ es schützen“ zurückzuführen sein könnte.³⁹³ Besonders häufig ist das im Alten Reich noch unter der Bezeichnung *nms* geführte Symbol zusammen mit dem Flagellum in der Faust des den Heb-Sed-Lauf bestreitenden Königs während der zyklischen Bestätigung seiner Herrschaft anzutreffen.³⁹⁴ In der Spätzeit sehen wir es zumeist im Zusammenhang mit Krönungsriten, in deren Verlauf es zusammen mit den üblichen Herrschaftsinsignien gereicht wird.³⁹⁵ Beispielhaft soll eine Szene in Esna herausgegriffen werden,³⁹⁶ welche die Übergabe des Erbes an den regierenden König aus den Händen des Osiris abbildet, wobei in der zugehörigen Beischrift zwar von der Übergabe beider Insignien die Rede ist, die Darstellung aber lediglich das Mekes aufweist.

Tempel von Esna, mur intérieur nord, n° 525
Beischrift zur Übergabe des Mekes an den König
<i>m n=k mks im.y(t)-pr n.(t) t' dr=f [...] im.y(t)-pr iri(.w) Gbb n s'f Wsir</i>
Nimm Dir das Mekes und die Hausurkunde des ganzen Landes [...] die Hausurkunde, die Geb für seinen Sohn Osiris gemacht hat!
<i>Esna VI, 147, 1 – 148, 1</i>

Obleich, ungeachtet der Tatsache, dass ähnlich der eben zitierten Inschrift unzählige Textbeispiele beide Begriffe in einer Szene vereinen,³⁹⁷ eine unmittelbare Beziehung beider zuweilen bestritten wurde,³⁹⁸ kann man sich des Eindrucks eines direkten thematischen Zusammenhangs schwerlich erwehren. Dagegen spricht in der Tat die Schwierigkeit, dass beide stets getrennt voneinander genannt werden, sodass sich die Annahme aufdrängt, es mit zwei unabhängig voneinander zu sehenden Herrschaftsinsignien zu tun zu haben.

³⁸⁹ BOTHMER, *BMFA* 48, 15 f.

³⁹⁰ *WB II*, 163, 15-16.

³⁹¹ SPIEGELBERG, *ZÄS* 53, 102.

³⁹² *WB II*, 160, 1 ff.

³⁹³ SPIEGELBERG, *ZÄS* 53, 103; FECHT, *SAK* 1, 174-200.

³⁹⁴ KEES, *Opfertanz*, 143 ff.

³⁹⁵ *L.D. IV*, 58 a-b

³⁹⁶ *Esna VI*, 149.

³⁹⁷ KEES, *Opfertanz*, 144.

³⁹⁸ MRSICH, *Hausurkunde*, 5 f.; *LÄ IV* (1982) s.v. Mekes, 21 (W. BARTA).

Tempel von Edfu, mur d'enceinte, face interne
Das Geben der Beiden Länder; Titulatur des Horus
<i>Hr.w [...] hnt.y Bhd.t s3-Wsir [...] hf(.w) mks 3m(.w) im.yt-pr</i>
Horus [...] der Erste von Edfu, der Sohn des Osiris [...] der das Mekes hält und die Hausurkunde ergreift
<i>Edfou VII, 327 5-7</i>

Schon SPIEGELBERG ging soweit zu vermuten, dass es sich bei dem Mekes um das Futteral handelt, das die Hausurkunde enthielt,³⁹⁹ ohne dies jedoch mit Sicherheit belegen zu können. Zumindest wäre demnach eine Erklärung für die Merkwürdigkeit der ausschließlichen Darstellung des Mekes trotz gleichzeitiger Nennung des *im.yt-pr* möglich, wenn man nicht die unzureichende Detailgenauigkeit und reduzierende Formelhaftigkeit der ägyptischen Kunst bemühen möchte, die ein Symbol *pars pro toto* für das andere darstellt. Natürlich vorausgesetzt, die etymologisch begründete Deutung als Schutzumschlag (*mk̄i=s*) findet unsere Zustimmung, mag in der Konjugation mit dem Suffix *=s*, die ein feminines Bezugswort – eine Leistung, welche das Wort *im.yt-pr* durchaus zu erbringen vermag – erfordert, wenigstens ein Indiz für die Plausibilität seiner Theorie zu erkennen sein.

Den ausführlichen Forschungen MRSICHS zufolge, der die tatsächliche Rechtspraxis im Alten Reich untersucht hat, ist anzunehmen, dass mit dem Dokument *im.yt-pr* zumeist ein „unter diesem Stichwort beginnender und formularmäßig ausgestalteter Rechtstext gemeint war, der Vermögensverfügungen des Ausstellers zum Inhalt hat, die insbesondere auch das Problem der Nachfolge in der Familie betreffen“.⁴⁰⁰ Darüber hinaus aber ist der Begriff nicht ausschließlich auf das Erbrecht anzuwenden.⁴⁰¹ Gelegentlich vollzog sich die Übergabe von Eigentum nicht notwendigerweise in Erwartung des Todes oder Bereits danach, sondern konnte auch den Wechsel von Hab und Gut unter den Lebenden umfassen.⁴⁰² Von den Gelegenheiten, in denen eine solche Urkunde den Rechtsakt fixierte, ist vor allem der Totenkult als besonders bedeutsam zu nennen.⁴⁰³ Der Totendienst⁴⁰⁴ wurde stets noch zu Lebzeiten des Stifters als Verpflichtung einem nicht unbedingt leiblichen, so zumindest einem rechtlich-rituellen, „Sohn“ der zuvor schon angesprochenen ideal-pietätvollen Horuskonstellation auferlegt,⁴⁰⁵ der die Versorgung des Verstorbenen durch den kontinuierlichen Zufluss an Opfer Speisen als Gegenleistung für einen durch die Hausurkunde überschriebenen Anteil am Vermögen des Stifters zu gewährleisten hatte.⁴⁰⁶

³⁹⁹ SPIEGELBERG, ZÄS 53, 102.

⁴⁰⁰ MRSICH, SAK 2, 197.

⁴⁰¹ MRSICH, *Hausurkunde*, 5.

⁴⁰² GÖDECKEN, *Meten*, 191 f.

⁴⁰³ GÖDECKEN, *Meten*, 210.

⁴⁰⁴ HELCK, *MDAIK* 14, 68 f.

⁴⁰⁵ GÖDECKEN, *Meten*, 191 f.

⁴⁰⁶ MRSICH, *Hausurkunde*, 63 ff.

Wie anhand von Fallbeispielen aus dem Alten Reich – es handelt sich in erster Linie um monumentale Rechtstexte aus dem Grabkontext – festgestellt werden konnte, zeichneten sich Rechtsgeschäfte, die mit einem *im.yt-pr*-Dokument abgewickelt wurden, nicht dadurch aus, dass sie, wie bereits angedeutet, ganz im Gegensatz zum gewohnten Intestatsrecht zumeist unter Lebenden zustande kamen. Vielmehr verblieb das transferierte Objekt als dauerhafter Anteil am Gesamtvermögen zunächst im Haus des Gebenden und integrierte den Beschenkten, der, als Nutznießer des ihm überantworteten Vermögens, nicht zwangsläufig direkt mit dem Verfügungsinhaber verwandt sein musste,⁴⁰⁷ in den sozialen Verband einer Person.⁴⁰⁸ Erst nach dem Ableben des Gebenden kann von einem wirklichen Nachlass gesprochen werden, den der Begünstigte seinerseits an einen Nachfolger vererben durfte.⁴⁰⁹ Darüber hinaus ergaben jüngste Betrachtungen, dass im Alten Reich zu den Nutznießern eines solchen Transfers niemals der älteste Sohn und Erbe (*iw^c.w*) gehörte, der durch sein Geburtsrecht bereits den Anspruch auf das Erbe hatte.⁴¹⁰ Demnach muss der an die Hausurkunde gebundene Rechtsakt als Transfer mit eingeschlossenem Recht auf Weitergabe und nicht als Testament bezeichnet werden.⁴¹¹ Obwohl von einem gewissen Einfluss der täglichen Rechtspraxis auf die Wortbildung und Bedeutung der Hausurkunde auch in mythischem Kontext auszugehen ist, wurde ein derart komplexes Rechtsgefüge freilich zwei Jahrtausende später nicht mehr überblickt. Wie bereits aus der oben zitierten Inschrift des Pylons von Edfu⁴¹² hervorgeht, zeichnen die Quellen der Spätzeit zumeist ein Bild, das eher auf ein gängiges Erbrecht in der Abfolge vom Vater auf den Sohn hindeutet, als auf den allgemeinen Transfer von Gütern, wie es gerade für die Hausurkunde des Alten Reiches typisch war.

Tempel von Esna, mur intérieur nord, n° 525
Beischrift zur Übergabe des Mekes an den König
<i>im.yt-pr iri.n Gbb n s3=f Wsir</i>
Die Hausurkunde, die Geb für seinen Sohn Osiris verfasst hat
<i>Esna VI, 148, 1</i>

Tempel von Edfu, mur d'enceinte face interne
Darreichen des Mekes
<i>m n=k mks hf n=k im.yt-pr šsp n=k iw^c.t it=k</i>
Nimm Dir das Mekes, ergreife die Hausurkunde, empfang das Erbe Deines Vaters!
<i>Edfou VII, 197, 5-7</i>

⁴⁰⁷ In diesem Falle liegt ein Geschäftsakt vor, im Zuge dessen der Begünstigte ein Entgelt hinterlegen musste; vgl. GÖDECKEN, *Meten*, 214.

⁴⁰⁸ GÖDECKEN, *Meten*, 214 f.

⁴⁰⁹ LÄ III (1980) s.v. Imet-per, 143 (K.B. GÖDECKEN).

⁴¹⁰ LOGAN, *JARCE* 37, 71.

⁴¹¹ MRSICH, *Hausurkunde*, 177.

⁴¹² *Edfou VIII*, 148, 5-6, vgl. II.1.2 e).

Zwar sind in einigen seltenen Fällen durchaus Stellen zu finden, die eine Übernahme von anderen Königsgöttern wie Amun⁴¹³ oder dem im Seth-Buch ebenfalls wirkenden Geb⁴¹⁴ erwähnen, jedoch muss davon ausgegangen werden, dass im Zuge des in der Spätzeit allgemein verbreiteten restaurativen Geistes der Anspruch eines möglichst archaischen, wahrscheinlich aus alten Überlieferungssträngen übernommenen und damit traditionell mythologisch legitimierten Herrschaftsrechts hinter der Verwendung dieses in der Rechtspraxis des späten ersten Jahrtausends gänzlich überholten und im Verständnis völlig fehlinterpretierten Schriftstückes stehen. So hat sich beispielsweise sowohl in den Formulierungen der zuvor zitierten Tempelinschriften als auch im pLouvre 3129 selbst mit dem Gebrauch einer Phraseologie, in der im Sprachgebrauch des Alten Reiches vom anfertigen (*iri*) oder geben (*rdi*) der Urkunde die Rede ist, ein bis ins juristische Detail für den Konsumenten solcher Zeilen überzeugender, in mythische Vorzeit historisierender Archaismus erhalten.⁴¹⁵

Viel entscheidender als der Verlust der alten Rechtstraditionen scheint mir die Treue zur Beschaffenheit des Objektes zu sein, das den Besitzer wechselte. Vererbt wurde in solchen Urkunden das „Haus“ (*pr*), im weitesten Sinne also das Vermögen des Vaters an den konstituierten (*iri* s.o.) Erben.⁴¹⁶ Unter der Voraussetzung eines Transfers⁴¹⁷ von Vermögensgut im abstrakten Sinne von einem Besitzer zum anderen zielte das Abfassen einer Hausurkunde auf die Übertragung von Verfügungsgewalt oder „Hausherrschaft“ durch eine nachfolgende Generation ab,⁴¹⁸ wobei das Erbgut den gesamten Besitzstand des vormaligen Besitzers einschloss, den zu vermachen die Gewährleistung des Totenkults des Vorgängers intendierte. Auf den Mythos übertragen definierte sich das durch *im.yt-pr* und Mekes repräsentierte Amt der Königsherrschaft und der damit verbundene Hausstand vor allem der Besitz des Landes Ägypten, oder vielmehr der Ufer, wie es das Seth-Buch formuliert,⁴¹⁹ seiner Menschen und aller darin enthaltener Ressourcen.

⁴¹³ *Edfou IV*, 53, 15.

⁴¹⁴ BEDIER, *Geb*, 199.

⁴¹⁵ MRSICH, *Hausurkunde*, 176.

⁴¹⁶ Zur Definition des juristischen Terminus *pr* s. MENU, *RdE* 23, 158: „*masse de biens affectée à un but déterminé*“; vgl. auch MRSICH, *Hausurkunde*, 26.

⁴¹⁷ LOGAN, *JARCE* 37, 70 f.

⁴¹⁸ MRSICH, *Hausurkunde*, 30.

⁴¹⁹ *Urk. VI*, 8; vgl. auch CAUVILLE, *Théologie*, 41, Anm. 3.

II. Zu den Texten

Tempel von Edfu, mur d'enceinte, face interne
Das Geben der Beiden Länder, der König als Nachfolger des Horus
<i>rdj t3.wy dd-mdw.w m3 n=k sm.c.t3 3bh r Mh.t nb mks [...] iw.c.w-t3.wy hq3 idb.w nb im.yt-pr hq3 s3 hq3 inj=i n=k t3.wy [...] dd-mdw.w in Hr.(w) [...] hq3-idb.w wdj=i sm.c.t3-mh.w hr c.wy hm=k dmd=i s<n> hr tp=k m shm.ty rdj(=i) n=k mks n t3 pn im.yt-pr n t3 hr ndb=f</i>
Das Geben der Beiden Länder. Zu rezitieren: Nimm Dir Unterägypten vereinigt mit dem Norden, Herr des Mekes [...] Erbe der Beiden Länder, Herrscher der Ufer, Besitzer der Hausurkunde, Herrscher, Sohn eines Herrschers. Ich bringe Dir die Beiden Länder. [...] Zu rezitieren durch Horus [...] dem Herrscher der Ufer: Ich lege Ober- und Unterägypten in die Hände Deiner Majestät, indem ich s<ie> als Doppelkrone auf Deinem Haupt vereine. Ich gebe Dir das Mekes dieses Landes und die Hausurkunde des ganzen Landes.
<i>Edfou VII, 326, 12-13, 327, 2-9</i>

Tempel von Esna, Colonne 15
Herrschaftsübernahme vor Chnum
<i>m n=k mks [im.yt-pr] n t3 dr=f sn.(w) t3 hr <gs.w>=f 4</i>
Nimm Dir das Mekes und die [Hausurkunde] des ganzen Landes und den Umkreis der vier Seiten der Welt
<i>SAUERON, Esna III, Nr. 360, 1⁴²⁰</i>

Demzufolge wurde der König schon in den Pyramidentexten als Herr des Hauses angesprochen, wenn sein Herrschaftsbereich abgesteckt wurde.

Pyramidentexte, Spruch 662
Rede des Königs an Horus
<i>nb-pr c=k hr is.t=k</i>
Herr des Hauses, Du mögest über Deine Habe verfügen
<i>PT, 1881b</i>

Seit dem Alten Reich ist es somit auch das Objekt, um das sich der Rechtsstreit rankt, und das von Horus wiederum in der Anwesenheit des Geb beansprucht wird.

Pyramidentexte, Spruch 519
Der <i>im3h</i> -Status des Königs
<i>hc NN itj.n=f im3h m-b3h=k m3 itj Hr.w pr n it=f m c.w sn it=f St3 m-b3h Gbb</i>
NN steht da, nachdem er die Versorgung vor Dir ergriffen hat, wie der Herrscher Horus das Haus seines Vaters ergriffen hat aus der Hand der Bruders seines Vaters, des Seth, vor Geb
<i>PT, 1219c-d</i>

Möglicherweise inspiriert durch eine bis ins Alte Reich zurückreichende Tradition der Kompensation eines mit einem Titel versehenen Totendienstes bedeutete der Transfer von Hausrecht demnach in erster Linie eine Übertragung eines Amtes, das stets auf die Basis einer territorialen Ausstattung in der allgemeinen Umschreibung des Hauses ruhte.⁴²¹ Wie schon erwähnt, griff man in der Spätzeit die Hausurkunde in der Rechtspraxis dann auf, wenn ein entsprechend ehrwürdig anmutendes Dokument den Transfer des Amtes der Gottesgemahlin auf die jeweilige Nachfolgerin formal festschreiben sollte. Eindrucksvoll im Detail zeigen sich der genaue Vollzug und die mythologische Ideologie der Adoption einer Gottesgemahlin

⁴²⁰ Vgl. auch *L.D. IV*, 81 e.

⁴²¹ MRSICH, *Hausurkunde*, 64 ff.

in der Stele der Nitokris, die zur Verdeutlichung an dieser Stelle ausführlich zitiert werden soll.

Zu Beginn des erhaltenen Textes lesen wir, ähnlich den Gedanken der zuvor zitierten Quellen, vom Selbstverständnis des Königs, der seine Tochter in der Rolle als pietätvoller Sohn und Erbe des Gottes Geb als Gottesgemahlin einzusetzen gedenkt.

Adoptionsstele der Nitokris, 1-4
Der König als Erbe der Götter
<i>iri=i n=f mi ir.t.n it=i ink s3=f tp.y mcr(.w) it-ntr.w iri(.w) ih.t ntr.w [...] nn iw=i r i.iri m tm ir.t dr iw^c.w hr ns.t=f nt.t ink n.y-sw.t mri m^c.t bw.t=i dsr.t pw iwms s3-nd.ty-it=f itⁱ(.w) iw^c.t Gbb dmd(.w) psš.wy m hwn.w</i>
Ich habe für ihn getan, wie für meinen Vater gehandelt wurde. Ich bin sein erster Sohn, ein Bevorzugter des Göttervaters, der die Rituale der Götter vollzieht [...] Ich tue nicht, was nicht getan werden soll, wie einen Erben von seinem Thron zu vertreiben, denn ich bin ein König der die Maat liebt – mein besonderer Abscheu ist die Unwahrheit – und ein Sohn, der seinen Vater rächt, der das Erbe des Geb ergreift und die beiden Teilstücke als
Jüngling zusammenfügt
PERDU, <i>Recueil</i> , 19 ⁴²²

Thematisiert wird somit die Wohltätigkeit eines Sohnes für seinen Ahn, die sich insbesondere im Kultvollzug äußert (*iri-ih.t*), was angesichts des Aufstellungskontextes der Stele, der Installation einer neuen Kultobersten, auch nicht weiter verwundert. Darüber hinaus kann als sicher gelten, dass die Vertreibung eines Erben von seinem Thron auf die Freveltat des Osiris hindeutet, der durch den Mord die legitime Kontinuität unterbrochen hat. Interessant erscheint dabei vor allem die Vereinigung der bereits aus dem Schabaka-Stein bekannten Teilstücke der beiden Kontrahenten, d.h. Ober- und Unterägypten, in der Gestalt als Jüngling. Hierbei sei angemerkt, dass die hier zugrunde gelegte Lesung nur mit angemessenem Zweifel hingenommen werden kann. Der Begriff Jüngling ist in diesem Fall sicherlich als Bezeichnung für den Gott Horus zu verstehen, dem nach dem Rechtsstreit das ganze Land zugesprochen wurde.⁴²³ Mit der Relativphrase *s3-nd.ty-it=f*, die regelrecht eine dem im Sinngehalt synonyme Übersetzung des Horusnamens Harendotes, des streitbaren und pietätvollen Sohnes, darstellt, weißt sich der König als idealer Erbe und Nachfolger seines Vaters aus und erwirbt sich somit das Recht, seinerseits Erben wie die künftige Gottesgemahlin einzusetzen.

Nach dem Lobpreis, der ob der beschlossenen Installation der Nitokris anhebt, als auch der Beschreibung der Schiffsreise der Königstochter nach ihrem Dienstort Theben⁴²⁴ folgt nunmehr die detailgetreue Aufzeichnung der Mitgift, die der Adoptierten als vormaliges Erbe der Gottesgemahlin Schepenwepet für ihr Amt zugesprochen wurde.

⁴²² Vgl. auch CAMINOS, *JEA* 50, VIII, 1-4.

⁴²³ Belege für eine solche Benennung finden sich etwa bei *Edfou VI*, 266, 10, wo Horus-Behdeti in Gestalt eines Jünglings den Kampf mit Seth aufnimmt. In *Dend. III*, 116, 15-16 ist es Horsimtus, der Vereiniger der Beiden Länder, der den Knabentitel trägt. Zu weiteren Belegen vgl. LEITZ, *LGG V*, 93 f.

⁴²⁴ CAMINOS, *JEA* 50, IX, 5-15.

II. Zu den Texten

Adoptionsstele der Nitokris, 15-17
Die Mitgift der Nitokris
<i>ir m-ht spr=s r hm.t-ntr (Šp-n-wp.t) m3.n=s s(i) [...] iri=s n=s im.yt-pr ir.t n=s it=s mw.t=s [...] m-dd rdi.n=n n=t ih.t=n nb(t) m š3 m n'.t wnn.ti mn.ti hr ns.t=n r mn w3h r hn.ty nhh mtr.w hr=sn m hm.w-ntr w^b.w smhr.w nb(.w) n.w hw.t-ntr rh.t n(t) ih.t nb(t) rdi.t n=s m di.w m n'.wt sp3.wt n.w Šm^c.w Mh.w rdi.t n=s hm=f</i>
<p>Als die Gottesgemahlin (Schepenwepet) erreichte und diese sie erblickte [...] stellte sie ihr die Hausurkunde aus, die ihr Vater und ihre Mutter für sie verfasst hatten [...]: Wir geben Dir unsere gesamte Habe in Land und Stadt. Du sollst auf unserem Thron bleiben, damit sie dauere und verweile bis zum Ende der Ewigkeit. Zeugen für sie waren die Gottesdiener, Wab-Priester und alle Höflinge des Tempels.</p> <p>Liste aller Dinge, die ihr als Mitgift gegeben wurden in den Städten und Gauen des Südens und des Nordens.</p> <p style="text-align: center;">Was ihr seine Majestät gab: [...]</p>
CAMINOS, <i>JEA</i> 50, IX, 15-17

Der zitierten Stelle schließt sich im Folgenden eine lange Reihe von Ländereien zuzüglich ihrer Einwohner und deren Wert in Deben an, die der Gottesgemahlin im Amt zustanden und aus denen sie ihren Unterhalt bestreiten konnte.⁴²⁵ Dies entspricht der für das Alte Reich festgestellten Vorgehensweise im Totenkult: Das aus Ländereien bestehende, also an Erträgen kontinuierlich ertragreiche Vermögen wurde, vertraglich noch zu Lebzeiten der Beteiligten beschlossen, unvermindert von Generation zu Generation überschrieben, wobei es, in der Linie des Erblassers verbleibend, erst nach dem Tode des Gebenden in die Verfügungsgewalt des Begünstigten übergegangen sein dürfte.

Aber nicht nur im Bereich der Amtsnachfolge der Regierenden war der Gebrauch solcher Insignien üblich, sondern auch vor dem Hintergrund der auf Tempelwänden abgebildeten Szenen der Totenpflege – des Bereiches also, der zur frühen Hochzeit des Gebrauchs der Hausurkunde herausragend war. Eckpunkte der Sorge des regierenden Herrschers für seine vergöttlichten Vorgänger, der sichtbar gewordenen Äußerung eines pietätvollen Erbschaftsantritts, sind dabei Begriffe wie Haus, Erbe, Amt usw. anzutreffen.

Tempel von Edfu, extérieur du naos
Totenopfer für die vergöttlichten Könige Ptolemaios IV. und Berenike
<i>rdi=n n=k srh=n pr=n mks=n iw^c.t=n n hq3 nh.w</i>
Wir geben Dir unseren Thron, unser Haus, unser Mekes und unser Amt des Herrschers der Lebenden
<i>Edfou IV, 279, 6</i>

Demzufolge erhielt der regierende König, der explizit als Herrscher der Menschen des vererbten Landes Ägypten bezeichnet wurde, sein Erbe aus den Händen seiner unter die Götter eingegangenen Ahnen in Form der Insignien der Herrschaft, dem Amt und den zugehörigen Liegenschaften. Die einer solchen Tradition zugrunde liegende Auffassung vom Königtum sah als Gegenleistung den Gottesdienst vor,⁴²⁶ den der König als Bauherr und Kultvollzieher aus und mit den Ressourcen des Landes zu vollziehen hatte. Das Verhältnis von Territorium zu Krone definierte sich demnach nicht im Sinne einer Nation, die einen Staat innerhalb der

⁴²⁵ CAMINOS, *JEA* 50, IX, 17-31.

⁴²⁶ GUNDLACH, *Pharao*, 23.

Grenzen eines Landes ansetzt, sondern kulminiert vielmehr in der zentralen Figur des Königs, dem die geordnete Welt zur Erfüllung seiner Pflichten gegenüber denjenigen überantwortet wurde, welchen er sein Amt verdankt und auf die er sich in seiner Legitimität berufen konnte. Hierbei sind vornehmlich die Götter zu nennen, für die Garantie einer fließenden Zufuhr für den Kult zu Eigen war. Der ägyptische Staat war somit kein Territorialstaat, in dem die Grenzen eine politische Entität isolierten, sondern ein Königreich, das sich vornehmlich in der Person des Herrschers selbst zeigte. Er galt als Verwahrer⁴²⁷ der „Ländereien“, die nach außen hin nur an die chaotische Unordnung grenzten, nicht aber an andere „Staatsgebiete“.

e) Die Krönung des Horus

Nachdem dem künftigen König unter den genannten bürokratischen Formalitäten der Herrschaftsüberschreibung die Königswürde überantwortet wurde, durchläuft Horus im Folgenden die Feierlichkeiten der Thronbesteigung, deren Zeremoniell im wesentlichen den Krönungsakt selbst, d.h. die Bekleidung des Herrschers mit der Doppelkrone, und eine umjubelte Prozession der Götter vorsieht. Die Reihenfolge dieser Abfolge mag zufällig sein, entspricht jedoch genau der Chronologie der Ereignisse, wie sie in der Tagewählerei der Ramessidenzeit festgelegt wurde. Wenig verwundert es, wenn auch im Kalender der Tageskommentare der Streit der beiden Rivalen und dessen Schlichtung vor Gericht durch ein göttliches Konzil unter dem Vorsitz des Sonnengottes abgewickelt wird. Übereinstimmend mit der Verfahrensweise im pLouvre 3129 ist es auch in der Handschrift C, dem pKairo JE 86637, Thot der mit *wḏ^c-md.t* den Prozess leitet, während Re lediglich als „anwesend“ gekennzeichnet ist. Es darf jedoch kein Zweifel bestehen, dass sich der Sonnengott für die Festsetzung des endgültigen Strafmaßes verantwortlich zeichnet.

pKairo JE 86637, XV 10-12
Tagewählerei
<i>'sw 27' nfr nfr nfr wp.t Hr.w ḥn^c Sty [i.t] 'ḥ³ bḥs ḥnn s:grḥ nšn.<w²>y s:ḥtp nb.wy rd.t wn t³ m ḥtp.w 'Km.t m¹ qd'=s di(.t) n Hr.w dšr.t '3w.t di(.t) n' Sty pr(.t) in Dḥw.ty ḥr wḏ^c-md.t m-b³ḥ 'R^c.w'</i>
„Tag 27“; Günstig, günstig, günstig! Trennen des Horus von Seth. [Ergreifen] des Kampfes ² , Jagen des Aufruhrs, Beruhigen des Wütens ³ , Befrieden der Beiden Herren, Veranlassen, dass das Land in Frieden ist, „ganz Ägypten“ dem Horus und die „weite“ Wüste „dem“ Seth „übergeben wird“. Auftritt des Thot, den Fall abwägend vor Re.
LEITZ, <i>Tagewählerei</i> , 142 f.

Es folgt einen Tag später die Übergabe der Königswürde und aller damit verbundener Inhalte an den rechtmäßigen Erben. Die Fixierung des bürokratischen Akts wird auch in diesem Fall mittels der Hausurkunde *im.yt-pr* vorgenommen.

⁴²⁷ GUNDLACH, *Pharao*, 10.

II. Zu den Texten

Kairo JE 86637, XV 12-XVI, 2
Tagewählerei
<i>3bd 3 3h.t sw 218 nfr nfr nfr ntr.w m ḥ^{cc} m ršw.t hft ir(.t) im.y(t)-pr [n Hr.w s³ Wsr r s:h^tp Wnn-nfr m hr.t-ntr <wn>.in t³ m ḥ³b ntr.w hrr m³n=k ih.t nb(.t) iw=w nfr.w m hrw pn</i>
Dritter Monat [der Überschwemmungszeit, Tag 218; Günstig, günstig, günstig! Die Götter 'jubeln' und freuen sich angesichts der Ausstellung der Hausurkunde [für Horus, den Sohn des ¹ Osiris, um Onnophris in der Nekropole zufrieden zu stellen. <Und da war> das Land im Fest und die Götter zufrieden. Wenn Du irgendetwas siehst, so ist es heute gut! ⁴²⁸
LEITZ, <i>Tagewählerei</i> , 143 f.

Den Abschluss bildet am dritten Tag des Geschehens die Krönung der Prozessgegner, wobei Seth in Analogie zu seiner Herrschaft über die Wüste (*dšr.t*) auch die Rote Krone (*dšr.t*) erhält. Der Text endet also mit einem Ausgleich und entspricht somit dem Leitgedanken einer rehabilitierten Rolle des Seth in der Ramessidenzeit, wie er auch im Falle der Mytheme des pChester-Beatty I zu beobachten ist.

Kairo JE 86637, XVI, 2-4
Tagewählerei
<i>3bd 3 3h.t sw 29 nfr nfr nfr pr(.t) in t³ 3 šps.t nt.yt m Tnn.t m-b³h Pth nfr-hr hr rd.t iw.w.t n R^c.w ns.t m³c.t n(.t) pr.w ntr.wt rd.t ḥd.t n Hr.w dšr.t n Sty ib=sn hr.w hr=sn</i>
Dritter Monat der Überschwemmungszeit, Tag 29. Günstig, günstig, günstig! Ausziehen der drei Edlen, die im <i>tnn.t</i> -Heiligtum sind vor Ptah mit dem schönen Gesicht. Re lobpreisen <auf ³ > dem Thron der Maat der Tempel der Göttinnen. Übergeben der Weißen Krone an Horus und der Roten Krone an Seth. Ihre Herz(en) sind damit zufrieden.
LEITZ, <i>Tagewählerei</i> , 144 f.

Ein solches Prozedere kennen wir aus den frühen Krönungsdarstellungen des Neuen Reiches⁴²⁹ noch nicht, unter denen als ausführlichstes der Zyklus der Hatschepsut in Deir el-Bahari anzuführen ist.⁴³⁰ Wenngleich die ersten, schematisierten Krönungsdarstellungen dieser Zeit stets die Vorgänge um den aktuellen König abbilden,⁴³¹ sind sie jedoch im Hinblick auf die Königsideologie für unseren Mythos relevant. Insbesondere in der 18. Dynastie werden solche Szenen meist von Zyklen des Geburtsmythos⁴³² und der Akklamationsorakel begleitet,⁴³³ die im Kontext des Themas, das wir hier zu besprechen haben, freilich keine Rolle spielen – beschränkt sich doch die Legitimation der Herrschaft auf die, wie wir schon festgestellt haben, auch im irdischen Königtum übliche, streitbare Sohnschaft des Thronfolgers. Demzufolge wird auch das Krönungsritual des lebenden Herrschers auf eine götterweltliche Ebene gehoben, sodass es schwer fällt zu unterscheiden ob dem Vorgang ein real fassbares

⁴²⁸ Zur Übersetzung des ramessidischen Subjunktiv *m³n* vgl. QUACK, *LingAeg* 5, 279.

⁴²⁹ Für das ebenfalls sehr formelhafte Krönungsritual Thutmosis' III., das lediglich die auf götterweltlicher Ebene transponierte Ausstattung des Königs mit den Herrschaftsinsignien durch die beiden Krongöttinnen, sowie Horus und Thot umfasst vgl. NELSON, *Karnak I,1*, pl. 74.

⁴³⁰ NAVILLE, *DeB III*, Tf. 56-64.

⁴³¹ BARTA, *Göttlichkeit*, 46.

⁴³² BRUNNER, *Geburt*, 191 ff.

⁴³³ FRANKFORT, *Kingship*, 105 ff.

Ritual, eine mythisch kontaminierte Legende oder gar beides zugrunde lag.⁴³⁴ Während ihnen das ausführliche Schema aus Reinigung, Empfang der ober- bzw. unterägyptischen Kronen, Empfang des Uräen-Diadems und Anerkennung durch die Gottheit zugrunde liegt, das BARTA aufgestellt hat,⁴³⁵ ist im Rahmen der Sed-Fest-Darstellungen im Tempel von Luxor der im pLouvre 3129 anzutreffende, schematisierte Ablauf von Krönung und Sänftenprozession erstmals unter Amenophis III. zu belegen.⁴³⁶

Aufgegriffen wurde die Ikonographie der Prozession insbesondere im Osiris-Heiligtum des Ramessiden zeitlichen Abydos⁴³⁷ und konnte sich bis in das Dekorationsprogramm der Spätzeit bewahren.⁴³⁸ Dort sind Krönungen des Gottes Horus selbst vergleichsweise selten. Die Darstellung auf dem Schrein von Saft el-Hennah⁴³⁹ zeigt wahrscheinlich eine lokale Variante einer solchen Prozedur und weicht demnach von den Schemata des relevanten Ablaufs zu stark ab, als dass sie hier berücksichtigt werden könnten. Eine andere Szene aus Dendera bildet den Horusknaben auf der Zeichengruppe des *sm³-t³.wy* ab.⁴⁴⁰ Die starke Formelhaftigkeit der Ikonographie erlaubt es nicht, von einem tatsächlich inszenierten „Vorgang“ im Rahmen des Mythos oder, in Adaption, für das irdische Königtum zu sprechen. In Edfu hingegen stehen die entsprechenden Szenen zwar meist im Zusammenhang mit der Auswahl des Horusfalken als König von Ober- und Unterägypten,⁴⁴¹ die anlässlich der Anrufungen zum neuen Jahr stattfanden.⁴⁴² Nichtsdestoweniger sind sie von nicht geringem Interesse, da sie den mit der Doppelkrone geschmückten Horus von Edfu auf seinem Thron zeigen, wobei er die Insignien der Macht, Krummstab und Geißel, vor allem aber das Mekes in den Händen trägt, worauf wiederum eine Prozession des Gottes mit seinem Kultbild im Tragstuhl folgt. Vergleichbares kennen wir aus den Beschreibungen des Seth-Buchs.⁴⁴³ Das Krönungszeremoniell des Königs läuft dementsprechend gleich ab. So ging es in das Dekorationsprogramm der hypostylen Säulenhalle im römerzeitlichen Tempel von Esna⁴⁴⁴ ein, wo im zentralen Bildfeld an der rechten Fassade des Eingangsbereiches das klassische Bild der Bekrönung des lebenden Herrschers durch Horus und Thot vor dem Tempelherrn Chnum prangt, während die sich auf

⁴³⁴ Zur Diskussion vgl. BARTA, ZÄS 112, 1, Anm. 2-10.

⁴³⁵ BARTA, ZÄS 112, 1, 7 f.

⁴³⁶ GAYET, *Louxor*, Tf. LXIV, Fig. 186, 185.

⁴³⁷ CALVERLY, *Abydos II*, pl. 30, 2. Reg., pl. 36, 2. Reg.

⁴³⁸ Ausnahmen vgl. etwa BÉNÉDITE, *Philaé*, pl. XXVII, *Edfou X*, 2, CXVII wo die Sänftenprozession fehlt.

⁴³⁹ KOEMOTH, *DE* 52, 14, 32 ff.

⁴⁴⁰ *Dend. III*, CCIV, paroi est, 4. Reg.

⁴⁴¹ *Edfou X*, 1-2, pl. CXLIX, 4.-5. Reg.; CLIII, 4. Reg.; CLIV, 4.-5. Reg.

⁴⁴² GERMOND, *Invocations*, 1 ff.

⁴⁴³ VI. etwa *Edfou X*, 1 CXIII, 4. Reg.

⁴⁴⁴ *Esna II*, N° 87, 141.

der Innenwand direkt anschließende⁴⁴⁵ Bildfläche den Festzug zeigt. Ein recht ausführlicher Ablauf wurde im Hof des Edfu-Tempels graviert.⁴⁴⁶ Die Leserichtung von links nach rechts zeigt dem Betrachter den Auszug des Königs aus dem Palast, geleitet von den Standartengöttern des Horusgeleits Upuaut, Thot, Horus von *Msn* und Chons sowie des für Krönungen üblichen *ʿTwn-mw.t=f*-Priesters. Anschließend erfolgt die Reinigung mit den Wassern des Nil durch die Götter Horus und Thot, was der Aufstellung BARTAS für das Prozedere entspricht.⁴⁴⁷ Den Beischriften⁴⁴⁸ zufolge soll dieser Akt den Empfänger, namentlich den regierenden König, vor seinen Feinden und potentiellen Unreinheiten schützen, indem die beteiligten Götter ihre Qualität und Kraft (*ʿnh, wʿs*) auf den Gereinigten transferierten.⁴⁴⁹ Freilich muss dabei beachtet werden, dass die Reinheit des lebenden Königs zwar vor Kontaminationen durch Feinde jeder Art bewahrt, jedoch ausdrücklich zum Betreten eines Tempels als heiliger, geweihter Ort obligatorisch war,⁴⁵⁰ während diese Thematik im Umfeld der Horussequenzen unserer Handschrift keine Rolle spielt. Das eigentliche Krönungszeremoniell, die Bekrönung mit der Doppelkrone, nehmen daraufhin die beiden Krongöttinnen vor. Auffällig ist dabei, dass auch die Beischriften zu den Szenen an den Tempelwänden genau dasselbe Schema einhalten, welches schon im Ritual vorgegeben wurde. Der dem Text zugehörige Bildzyklus zeigt analog auch nur die Ausstattung des knienden Herrschers mit seinen Insignien, die Akklamation durch die Seelen von Pi und Nechen, nicht aber die Sänftenprozession. Demnach vollzog sich das Prozedere in drei Schritten: Zunächst erfolgte die Krönung mit den Insignien Ober- und Unterägyptens.

Tempel von Edfu, mur d'enceinte, face interne
Krönung, Rede der Götter
<i>ḥn n hr hm=k nb hp.ty hr shn ḥw.t=k r ḥw.w tʿ.wy inḥ=ḥ n=k šmʿ=s ʿbh.ty r mhʿw=s n.y-swy.t ḥnʿ qnw nḥt.w twt ntr.w nb-tʿ.wy ḥqʿ idb.w s:hnt=k ḥw.t=f^{sic!} r ḥt.w=f^{sic!}</i>
Wir sind zu Deiner Majestät gekommen, dem Herrn der Kronen, und umarmen Dein Erbe, um der Erbe der Beiden Länder zu sein. Ich bringe Dir die Krone Unterägyptens zusammen mit der Oberägyptens, Königtum und Macht. Die Götter haben sich versammelt. Herr der Beiden Länder, Herrscher der Ufer, vergrößere sein ^{sic!} Amt mehr als seine ^{sic!} Väter!
<i>Edfou VI 187, 3-5</i>

⁴⁴⁵ Die Fläche, die sich in der Leserichtung der Bildfolge an letzter Stelle rechts anschließt, trägt lediglich Textzeilen; vgl. *Esna II*, N° 80-82. Die chronologische Abfolge des „Krönungsrituals“ von Esna ergibt sich demnach mit Eindringen in den Tempel.

⁴⁴⁶ *Edfou X*, 2, CXIII, 1. Reg.

⁴⁴⁷ BARTA, *ZÄS* 112, 7.

⁴⁴⁸ *Edfou V*, 37, 7-9.

⁴⁴⁹ GARDINER, *JEA* 36, 12.

⁴⁵⁰ JUNKER, *An Bi* 12, 152, 1-6; Reinheitsvorschrift, die am östlichen Pfosten des an einem der Tore im ersten Pylon des Tempels von Philae: *ḥ* [...] *ḥw.tyw nn wnn=sn m wsh.t hr ḥr(t) ḥr.w=sn n ʿb.w wʿb=sn pw n hr.w wnm=sn m ʿrw.t wʿb(t)* „Oh, [...] die Amtsträger, die ohne Unterlass in der Halle sind zum Vollzug der Bestimmungen, das sind die, welche rein sein werden an den Tagen, die essen werden am reinen Tor“.

II. Zu den Texten


Danach vereinten sich beide Kronen auf dem Haupt des Herrschers zur Doppelkrone der Beiden Länder.

Tempel von Edfu, mur d'enceinte, face interne
Krönung, Rede des Thot
<i>dd-mdw.w in̄k Dh̄w.ty wr.w s̄-sms.w Rc.w⁴⁵¹ ms̄i(.w) n 'Itm.w [...] in̄i.n=i d̄sr.t m Py h̄d.t m Nhb̄ dmd̄.n=i Nb.ty m h̄tp hr tp n n.y-sw.t bi.ty (KN 1) s:mn.n=i sh̄m.ty hr tp n nb-t̄.wy s̄-Rc.w (KN 2)</i>
Zu rezitieren: Ich bin Thot, der älteste Sohn des Re, der Sprössling des Atum [...] Ich habe die Rote Krone aus Pi und die Weiße aus el-Kab gebracht. Ich habe die Beiden Herrinnen in Frieden auf dem Haupt des Königs von Ober- und Unterägypten (KN 1) vereint und die Doppelkrone auf dem Haupt des Herrn der Beiden Länder (KN 2) befestigt.
CHASSINAT, <i>Edfou VI</i> , 187, 14-188, 4

In manchen Fällen ist jedoch zu beobachten, dass die Doppelkrone in Gestalt der Beiden Krongöttinnen personifiziert wurde und somit selbst agiert, wie es auch in pLouvre 3129 anzutreffen ist. Zu bemerken ist dies an der gleichartigen Phraseologie, die für die selbsttätige Etablierung der Krone die Vokabel *sm̄* enthält.

Tempel von Edfu, cour
Krönung, Rede der Nechet
<i>dd-mdw.w im̄.n=i ʒh̄.t sns̄n=i sn̄.t=i h̄tp=i m nht̄=n^(*) rw̄i=n ps̄s̄ m ph̄̄.ty sm̄=n m sh̄m.ty hr tp=k s:wr=n snd̄.t=k r h̄p.t̄ š̄fy.t=k r rd̄(.t) st̄i it̄n</i>
Zu rezitieren: Ich geselle mich zu Achet und vereinige mich mit meiner Schwester. Ich bin zufrieden über unsere Stärke [?] . Wir verhindern, dass (wir) aufgeteilt werden in zwei Getrennte, indem wir uns auf Deinem Haupt zur Doppelkrone vereinen. Wir vergrößern die Angst vor Dir und h̄p.t̄ die Achtung vor Dir, um die Sonnenscheibe strahlen zu lassen..
<i>Edfou V</i> , 37, 15-17

Es folgte der feierliche Umzug in der Sänfte, die entsprechend der Variante des Rituals von je drei falken- bzw. schakalsköpfigen⁴⁵² Vertretern der Seelen von Pi und Nechen getragen wurde, über deren Identität zu spekulieren, an dieser Stelle wenig angebracht erscheint. Als jubelnde Statisten sind obendrein die *rhy.t* anwesend. Beteiligte Gottheiten sind im Seth-Buch abgesehen von den Notaren für den Krönungsakt nicht genannt. Lediglich die Prozession wird entsprechend den Krönungsdarstellungen an den Tempelwänden einerseits von den Seelen durchgeführt, die den Bekrönten tragen, andererseits wird der Umzug von den Göttern Thot, dem Wesir des Königs Horus, sowie Upuaut begleitet. Es stellt sich daher die Frage, ob dieses Horusgeleit des Textes, der möglicherweise einem mythischen Urbild entstammte, nicht etwa mittels der traditionellen Standartenprozessionen interpretiert worden sein könnten, die auch in den Abbildungen zur Krönung von Edfu immer wieder den König zu seinen Zeremonien eskortieren.⁴⁵³ Natürlich wird eine solche Vermutung im Text nicht explizit erwähnt, lautet doch die Bezeichnung, die das Seth-Buch für die Gefolgschaft der Götter für Horus findet,

⁴⁵¹ Zu beachten ist hier die Schreibung: .

⁴⁵² Zur Uneinheitlichkeit dieses Konzepts anhand von Quellen des NR vgl. SCHIBLER, *FS Hornung*, 188 ff.

⁴⁵³ DAUMAS, *Mammisis*, pl. XIII C, rechtes Bildfeld; *Edfou X, I*, LXXXIV, 1. Reg. rechtes Bildfeld; XC, 1. Reg. linkes Bildfeld; X, 2, CLI 1. Reg. rechtes Bildfeld; CLIV 3. Reg.

nicht etwa *šms.w-Hr.w*, wie zu vermuten wäre, sondern – und das auch nur im Falle des Thot – *m-ht*.⁴⁵⁴ Was hingegen Upuaut betrifft, wird die Szenerie der Prozession dergestalt beschrieben, dass er die Sänfte umkreist (*p_hrr*).⁴⁵⁵ Der Umzug mit Standarten im Rahmen einer Prozession des Herrschers war eine sehr alte Praxis und schon in den frühzeitlichen Darstellungen des Sed-Festes wichtig.⁴⁵⁶ Dort sind zumindest Upuaut und Thot ein fester Bestandteil des Repertoires. Darüber hinaus zieren noch Horus, beziehungsweise eine falkenköpfige Gottheit, und das Emblem des Chons die Spitzen ihrer Standarten.⁴⁵⁷ Beide finden im Umzug des Rituals keine Erwähnung. Freilich verwundert die Abwesenheit des Horus nicht weiter, wird doch die Krönung zugunsten desselben vollzogen. Weiterhin begleiten Standarten in den Krönungsfeierlichkeiten der Tempeldarstellungen ausschließlich den aus seinem Palast ausziehenden König, nicht aber die Sänftenprozession,⁴⁵⁸ sodass nicht mit Sicherheit von einem mythologischen Vorbild für diese Szenerie ausgegangen werden kann.

II.2.1.3 Abwehrspruch (13, 12-17, 6)

(82)	L	<i>h³=k sb^l pwy hsi qd</i>	<u>Fort, Du niederträchtiger Rebell,</u>
(82)	BM	[//// // // // // // //]	[//// // // // // // //]
(83)	L	<i>bw.t-R^c.w bw.t-ntr.w</i>	Ekel des Re, Ekel der Götter!
(83)	BM	[//// // // // // // //]	[//// // // // // // //]
(84)	L	<i>m³3=f wd_i h³y.tyw ^c.wy=sn r=k</i>	Er sah, wie die Schlächter Hand an dich legten,
(84)	BM	[//// // // // // // // //]	[//// // // // // // // //]
(85)	L	<i>3kr hr ndr(.t) ^(C,13) 3m=k</i>	wobei Aker dich packte
(85)	BM	[//// // // // // // //]	[//// // // // // // //]
(86)	L	<i>wi³ hr m³c</i>	und die Barke fuhr mit günstigem Wind.

⁴⁵⁴ Urk. VI, 11, 10.

⁴⁵⁵ Urk. VI, 13, 1 Es muss an dieser Stelle unklar bleiben, ob alle Götter die Sänfte mit dem bekrönten Horus umgeben, oder nur der unmittelbar im Zusammenhang genannte Upuaut.

⁴⁵⁶ MORENZ, SAK 30, 282, Abb. 4.

⁴⁵⁷ MUNRO, *Horusgeleit*, 13 ff.

⁴⁵⁸ Belege für den König in seiner Sänfte begleitende Standartenprozessionen findet sich in den Heb-Sed-Darstellungen des Alten Reiches, wo sie dem Herrscher auf dem Rückweg zum Palast; vgl. KAISER, *FS Ricke*, Tf. 5, 3. und 4. Reg.




II. Zu den Texten

(97) L	<i>Hnbw hr s3(.t) im.y(t)=f</i>	und Henebu bewahrte, was in ihm war,
(97) BM	<i>Hnbw hr s3(.t) im.y(t)=f</i>	und Henebu bewahrte, was in ihm war,
(98) L	<i>c.wy=f(y) rwd(.w) ^(C,16) r.s:hr sbi.w</i>	indem seine Arme tatkräftig waren, <u>um die Rebellen zu fällen!</u>
(98) BM	<i>c.wy=f(y) rwd.t r s:hr sbi.w</i>	indem seine Arme tatkräftig waren, um die Rebellen zu fällen!
(99) L	<i>ini.n=f tp n pf.y whi(.w)-sp=f</i>	<u>Er hat den Kopf von dem da gebracht, des Versagers!</u>
(99) BM	<i>ini.n=f hsz.w whi(.w)-sp=f</i>	<u>Er hat den erfolglosen Wüterich gebracht!</u>
(100) L	<i>Mdni.t Tp-ih.w m hb hr hb</i>	Aphroditopolis und Atfih waren im Festtaumel!
(100) BM	<i>Mdni.t Tp-ih.w m hb hr hb</i>	Aphroditopolis und Atfih waren im Festtaumel!
(101) L	<i>Hr(.w) wdi.n=f sc.t r sbi</i>	Horus, er richtete ein Gemetzel an dem Rebellen an!
(101) BM	<i>Hr(.w) wdi.n=f sc.t r sbi</i>	Horus, er richtete ein Gemetzel an dem Rebellen an!
(102) L	<i>S3w.t m ršw c.ry.t ^(C,17) whm.n=s šn.w</i>	Assiut war vergnügt, denn das Heiligtum erstand neu!
(102) BM	<i>S3.wt m ršw sp 2 c3y(.t) whm.n=s šn.w</i>	Assiut war vergnügt (zweimal), denn das Heiligtum erstand neu!
(103) L	<i>Wpi(.w)-w3.wt Šm^c.w Wp(.w)-w3.wt Mh.t</i>	Der Upuaut Oberägyptens und der Upuaut Unterägyptens
(103) BM	<i>Wpi(.w)-w3.wt Šm^c.w Wp(.w)-w3.wt Mh.t</i>	Der Upuaut Oberägyptens und der Upuaut Unterägyptens
(104) L	<i>m q3 hr i3(.t)=sn</i>	waren hoch oben auf ihren Standarten;
(104) BM	<i>m q3 hr i3(.t)=sn</i>	waren hoch oben auf ihren Standarten;
(105) L	<i>i^cr.wt m s3.w=sn</i>	die Uräen beschützten sie.
(105) BM	<i>i^cr.ty m s3.w=sn</i>	die beiden Uräen beschützten sie.

II. Zu den Texten

(106) L	<i>Hr(.w) pw hn^c 3s.t m s.t=sn n.t m^{3c}-hrw</i>	Das bedeutet, dass Horus und Isis in ihren Stätten der Rechtfertigung waren!
(106) BM	<i>Hr(.w) pw hn^c Wsir m s.t=sn n.t m^{3c}-hrw</i>	Das bedeutet, dass Horus und Osiris in ihren Stätten der Rechtfertigung waren!
(107) L	<i>m³³=sn Stš hr(.w) ^(C,18) hr gs=f</i>	Sie sahen <u>Seth</u> , wie er zur Seite gefallen war;
(107) BM	<i>m³³=sn hr Swty hr gs=f</i>	Sie sahen, <u>dass Seth zur Seite gefallen war</u> ;
(108) L	<i>in_i(.w)-t³ m s.t=f nb(.t)</i>	allerorts des Landes verwiesen.
(108) BM	<i>in_i(.w)-t³ m s.t=f nb(.t)</i>	allerorts des Landes verwiesen.
(109) L	<i>Sw hr nh(.t) Wns m i(3)kb</i>	<u>Su klagte, Wenes war in Trauer.</u>
(109) BM	<i>Sw hr nh(.t) Wns m i(3)kb</i>	Su klagte, Wenes war in Trauer.
(110) L	<i>im(.w) phr m Spr-mrw</i>	<u>Wehgeschrei ging um in Oxyrhynchos.</u>
(110) BM	<i>im.w phr m Spr-mrw</i>	Wehgeschrei ging um in Oxyrhynchos.
(111) L	<i>Knm Dsds m ihy</i>	<u>Charga und Bahriya wehklagten.</u>
(111) BM	<i>Knm Dsds m ihy</i>	Charga und Bahriya wehklagten,
(112) L	<i>sdb phr(.w) m-hnt.y ^(C,19) =sn</i>	<u>weil Unheil umging in ihrem Innern.</u>
(112) BM	<i>sdb phr(.w) m-hnt.y=sn</i>	weil Unheil umging in ihrem Innern.
(113) L	<i>Hsbw m im(.w) nn nb=f m q(3)b(.w)=f</i>	<u>Hesbu jammerte, weil sein Herr nicht anwesend war.</u>
(113) BM	<i>Hsbw m im.w' nn nb=f m q(3)b(.w)=f</i>	Hesbu jammerte, weil sein Herr nicht anwesend war.
(114) L	<i>W3d.t m s.t šw(.t) whn(.w) Nbw.t</i>	<u>Aphroditopolis war ein verlassener Ort, Ombos wurde ingerissen.</u>
(114) BM	<i>W3d.t m s.t šw(.t) whn(.w) Nbw.t</i>	Aphroditopolis war ein verlassener Ort, Ombos wurde ingerissen.
(115) L	<i>hbi(.w) hw.wt=sn im.yw=sn nb(.w) m nn-wn</i>	<u>Ihre Häuser wurden vernichtet, ihre Einwohner waren nicht mehr.</u>
(115) BM	<i>hbi(.w) h.w=s<n> im.yw=sn nb(.w) m nn-wn</i>	Ihre Paläste wurden vernichtet, ihre Einwohner waren nicht mehr.

II. Zu den Texten

- Zu (108): Das Lexem *in̄i* scheint hier nicht in der üblichen Bedeutung, sondern mit dem Sinngehalt „verbannen“ gebraucht zu werden.⁴⁶³
- Zu (109): Der Geburtsort des Seth *Sw* liegt hier in der Verdoppelung des Radikals *s* in einer ungewöhnlichen Schreibung vor.⁴⁶⁴
- Zu (110/ 112): Grammatisch wäre an dieser Stelle entweder die Präposition *hr* vor dem Verbum *phr* zu ergänzen oder ein Pseudipartizip anzusetzen. Wenn keine Partizipialkonstruktion vorliegt, wäre diese jedoch nicht nachzuweisen (für den Ausfall von *hr* vgl. Datierung: Präsens I).
- Zu (113): (S) setzt hier für  das oberägyptische Cynopolis an.⁴⁶⁵ Die Schreibung lässt jedoch eher auf den 11. u.ä. Gau *Hsbw* schließen.⁴⁶⁶ Die Variante BM beinhaltet mit ihrer Schreibung  sicherlich eine Verschreibung von *hsp* „rechnen“ (*WB III*, 166).
- Zu (114) (S) ergänzt hier *Hnw*, Hypselis, obwohl der Text *W3d.t*, Aphroditopolis, (insb. BM) hat. Als Begründung wird das Fehlen des eigentlich an dieser Stelle fehlenden Hypselis. angeführt⁴⁶⁷ Dennoch lassen sich Belege finden, die *W3d.t* sowohl in der hier vorliegenden Schreibung aufführen, als auch als typhonisch kennzeichnen,⁴⁶⁸ sodass hier die vorliegende Schreibung ohne Emendierung übernommen wurde.
- Zu (117): Wahrscheinlich in Anlehnung an (S) übersetzt ASSMANN (A) für *šnn/šn^c* hier „Haft“, das durchaus dem Konsonantenbestand, jedoch nicht in der Determinierung passen könnte.⁴⁶⁹ Darüber hinaus hat die Verbindung *hr m* in späten Texten zumeist die Bedeutung „fallen wegen/ fallen durch“ (vgl. oben zu (21): *hr m š^c.t=f*), sodass hier vorzugsweise das zuvor schon ähnlich geschriebene *šnn* „Leid“ (*šnn=f* vielleicht im Sinne von *šnd.wt=f* „Furcht vor ihm“) angesetzt wird.⁴⁷⁰
- Zu (118): Die Lesung des Logogramms  als *hft.y* in L ist nicht gesichert.⁴⁷¹ BM hat an dieser Stelle lediglich das nominalisierte *pf*.
- Zu (119): Die Grundbedeutung des Lexems *hts* ist eigentlich mit „vollenden“ (*WB III*, 202, 13ff.) wiederzugeben. In späten Kontexten kann es aber auch im Sinne von Handlungen verstanden werden, im Zuge derer eine Mumie für die Bestattung vorbereitet wird.⁴⁷²


⁴⁶³ Für diese Verwendung vgl. BECKERATH, *RdE* 20, 24, Zeile 17, Anm. a); MÜLLER-WOLLERMANN, *Strafen*, 218; hier allerdings mit der Präposition *r*; für *in̄i* in der Bedeutung Hinwegbringen vgl. DERCHAIN-URTEL, *SAK* 1, 97.

⁴⁶⁴ Zu den Schreibungen vgl. MONTET, *Géographie*, 190; GAUTHIER, *DNG V*, 61 s.v. *sesou* (?).

⁴⁶⁵ *Urk. VI*, 14, 22.

⁴⁶⁶ HELCK, *Gaue*, 177; MONTET, *Géographie*, 129, insb. 130 u. 134 mit Kultorten für Seth bzw. das Nilpferd (*Pr-Mg*); GAUTHIER, *DNG IV*, 42 s.v. *hesbt* (?) u. insb. 26 s.v. *hebs ka* (?) als Kultort des Seth bzw. des Sobek.

⁴⁶⁷ *Urk. VI*, 16, Anm. a).

⁴⁶⁸ MONTET, *Géographie*, 117; GAUTHIER, *DNG I*, 181 s.v. *ouaz.*; insb. *ibid.*, 1814 s.v. *ouaz 2*, 181 s.v. *ouazt* vgl. dort die alternativen Schreibungen mit ; vgl. AEO II, 53^{*} ff. für Seth als Herrn von *Tb.t* in *W3d.t*;

⁴⁶⁹ *Urk. VI*, 6, 9: „Kummer“ für *šnn*; *Urk. VI*, 16, 4 und ASSMANN, *Sinngeschichte*, 431: „Haft“; zu *šn^c.t* „Haft“ in leicht anderer Determinierung vgl. FAULKNER, *Dictionary*, 269 s.v. *šn^ct* und gänzlich anderer Schreibung vgl. HANNIG, *Ägyptisches Wörterbuch I*, 1310 s.v. *šn^ct* (Belege allesamt AR).

⁴⁷⁰ Zur Verbindung *hr m* vgl. *WB III*, 320, 11; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 745 s.v. *hr*.

⁴⁷¹ In L wird *hft.y* durchgehend auf diese Weise determiniert. Genauso gut wäre auch *sbⁱ.w* denkbar; zu den Schreibungen vgl. DAUMAS, *Valleurs I*, 32.

⁴⁷² WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 690 s.v. *hts* (1); vgl. auch LEITZ, *ZÄS* 116, 46, Anm. 53 der *hts* als Aktion unmittelbar vor der Bestattung beschreibt und „zusammenfügen“ übersetzt.

II.2.2 Zweites Kapitel: Rückkehr des Seth (17, 10-27, 15)

II.2.2.1 Gebet an den Sonnengott

(120)	L	<i>ỉ R^c.w-Hr.w-ỉh.ty^(C,21) nb w^c(.w) iw.ty mıt.t=f</i>	Oh, Re-Harachte, Einziger Herr, der seinesgleichen nicht hat,
(120)	BM	<i>ỉ R^c.w-Hr.w-ỉh.ty nb w^c.w iw.ty mıt.t=f</i>	Oh, Re-Harachte, Einziger Herr, der seinesgleichen nicht hat!
(121)	L	<i>wđ.ty-md.w ỉrỉ=tw m đđ.w=f</i>	Der Gebote erlässt, auf dessen Worte man handelt,
(121)	BM	<i>wđ.ty-md.w ỉrỉ=tw m đđ.w=f</i>	Der Gebote erlässt, auf dessen Worte man handelt,
(122)	L	<i>nn ^cn=tw prr(.t) m r'=f</i>	dessen Aussagen niemand rückgängig machen kann!
(122)	BM	<i>nn ^cn=tw prr(.t) m r'=f</i>	dessen Aussagen niemand rückgängig machen kann!
(123)	L	<i>shỉ mỉ nn wđ.n=k ỉrỉ tp-<rd></i>	Erinnere Dich doch an daran, dass Du eine Weisung erlassen hast!
(123)	BM	<i>shỉ mỉ nn wđ.n=k ỉrỉ tp-rd</i>	Erinnere Dich doch an daran, dass Du eine Weisung erlassen hast!
(124)	L	<i>dỉ=k hr ỉm nmt.t rmt.w shr.w n ntr.w</i>	dass Du über den Wandel der Menschen und die Angelegenheiten der Götter Weisung erlassen hast,
(124)	BM	<i>rdỉ n=k hr ỉm nmt.t n(.t) rmt.w shr-ntr.w</i>	dass Du über den Wandel der Menschen und die Angelegenheiten der Götter Weisung erlassen hast,
(125)	L	<i>sh n^(C,22) n.y-sw.t m ^ch.t=f</i>	über den Ratschluss des Königs in seinem Palast,
(125)	BM	<i>sh n n.y-sw.t m ^ch.t=f</i>	über den Ratschluss des Königs in seinem Palast,
(126)	L	<i>drf.w ỉrỉ.n Dhw.ty m wđ.t n.t nb 'Itm.w</i>	die Schriften, die Thot verfasst hat auf Befehl des Herrn Atum,
(126)	BM	<i>drf.w ỉrỉ.n Dhw.ty m wđ.t n.t nb 'Itm.w</i>	die Schriften, die Thot verfasst hat auf Befehl des Herrn Atum,

II. Zu den Texten

(127) L	<i>rd.t Km.t n Hr.w dšr.wt n Stš</i>	der Übergabe Ägyptens an Horus und der Wüsten an Seth,
(127) BM	<i>m rd.t Km.t n Hr.w dšr.wt <n> Swty</i>	in Sachen Übergabe Ägyptens an Horus und der Wüsten <an> Seth,
(128) L	<i>m psš(.t)=sn t3.wy n=sn</i>	Dass man die Beiden Länder für Sie teilen solle!
(128) BM	<i>m psš(.t) t3.wy=sn</i>	als Anteil an ihren beiden Ländern!
(129) L	<i>msdd(.w) ʿw3y.t mrr(.w) m3ʿ.t</i>	Der (Du) das Rauben hasst und die Maat liebst,
(129) BM	<i>msdd(.w) ʿw3y.t mrr(.w) m3ʿ.t</i>	Der (Du) das Rauben hasst und die Maat liebst,
(130) L	<i>rdi(.w) ^(C,23) s3 hr ns.t it=f</i>	der (Du) den Sohn auf den Thron des Vaters gesetzt hast!
(130) BM	<i>rdi(.w) s3 hr s.t it=f</i>	der (Du) den Sohn an die Stelle des Vaters gesetzt hast!
(131) L	<i>mt irf Stš hsi iwı(.w) hr mtn=f</i>	Sieh doch, der elende Seth ist auf seinem Weg dahergekommen!
(131) BM	<i>mt irf Swty hsi iwı=f hr mtn=f</i>	Sieh doch, der <u>elende Seth</u> ist auf seinem Weg dahergekommen!
(132) L	<i>ʿn=f sw r nhm m ʿ=f</i>	Er hat sich umgewandt, um mit seiner Hand zu nehmen!
(132) BM	<i>ʿn=f sw r nhm m ʿ=f</i>	Er hat sich umgewandt, um mit seiner Hand zu nehmen!
(133) L	<i>k3i.n=f it(.t) m iwħ</i>	Er hat eronnen, mit Gewalt zu plündern,
(133) BM	<i>k3i.n=f it(.t) m iwħ</i>	Er hat eronnen, mit Gewalt zu plündern,
(134) L	<i>mı wnn=f im hr-ħ3.t</i>	genau wie er früher gewesen war
(134) BM	<i>mı wnn=f hr-ħ3.t</i>	wie er früher war
(135) L	<i>hr s:hnn ^(C,24) s.wt</i>	beim Zerstören der Stätten
(135) BM	<i>hr s:hnn hw.wt</i>	beim Zerstören der Häuser
(136) L	<i>hr whn hmw=sn</i>	beim Einreißen ihrer Tempel,
(136) BM	<i>hr whn hmw=sn</i>	beim Einreißen ihrer Tempel,

II. Zu den Texten

(137) L	<i>ḥr wd(.t) bg³ m gs.w-pr.w</i>	beim Schreien in den Heiligtümern!
(137) BM	<i>ḥr wd(.t) bg³ m gs.w-pr</i>	beim Schreien in den Heiligtümern!
(138) L	<i>iri.n=f qnw wḥm.n=f nkn</i>	Er hat Schaden angerichtet und erneut Leid zugefügt.
(138) BM	[////] wḥm.n=f nkn	[////] er hat erneut Leid zugefügt.
(139) L	<i>s:ḥpr.n=f d³d³ m wḥm</i>	Er hat wiederholt Unzucht verursacht.
(139) BM	<i>s:ḥpr.n=f d³d³ m wḥm</i>	Er hat wiederholt Unzucht verursacht.
(140) L	<i>wḏi.n=f qnw ^(C.25) m Tnn.t</i>	Er hat in Tjenedet Schaden zugefügt.
(140) BM	[////] m Tnn.t	[////] in Tjenedet.
(141) L	<i>k³i.n=f sbi.w m ḥnh-t³.wy</i>	Er hat in Anch-tai rebellisches ersonnen.
(141) BM	<i>k³i.n=f sbi.t m ḥnh-t³.wy</i>	Er hat in Anch-tai Rebellion ersonnen.
(142) L	<i>mk irf ḥq=f r Tph.t-d³.t</i>	Sieh doch, er ist in die Djat-Höhle eingedrungen!
(142) BM	[////] Tph.t-d³.t	[////] die Djat-Höhle!
(143) L	<i>wḏi.n=f nkn m ḥw.t-ḥp.t</i>	Er hat im Haus der Ipet Leid zugefügt.
(143) BM	<i>wḏi.n=f nkn m ḥw.t [////]</i>	Er hat Leid zugefügt im Haus [////]
(144) L	<i>ḥsq.n=f ḥt m ḥwi=s-ḥ³=s</i>	Er hat Holz gefällt in Iusas.
(144) BM	[////] ḥt m ḥwi=s-ḥ³=s	[////] Holz in Iusas.
(145) L	<i>^(C.26) ḥ<³>m.n=f r{r}m.w m Ši-wr</i>	Er hat Fische aus dem Großen See gefangen.
(145) BM	<i>ḥ<³>m.n=f [////]</i>	Er hat gefischt [////]
(146) L	<i>bḥs.n=f ḥ.wt ḥht.n=f r r³.w</i>	Er hat Kleinvieh gejagt und Graugänsen Fallen gestellt
(146) BM	[//// ḥ.w.t' ḥht.n=f r rā.w	[//// Kleinvieh und Graugänsen Fallen gestellt
(147) L	<i>m ḥw.t-ntr n.t Ḥnt.y-pr.w</i>	im Tempel des Ersten der Häuser.

II. Zu den Texten

(147) BM	<i>m ḥw.t-ntr n.t</i> [////]	im Tempel des [////]
(148) L	<i>pd.n=f nmt.t m Ḥw.t-w^cb(t)</i>	Er ist weit ausgeschritten im Hut-wabet,
(148) BM	[////] <i>m Ḥw.t-w^cb(t)</i>	[////] in Hut-wabet,
(149) L	<i>kḥb(.w) ḥrw=f^(C,27) r-gs Pd.t-ntr.w</i>	indem seine Stimme aufsässig war zu Seiten der Neunheit.
(149) BM	<i>kḥb(.w)</i> [////]	indem [////] aufsässig war.
(150) L	<i>kṣi.n=f ḥ³.w wdṯ.n=f swḥ r-gs ntr.w m Mn-s.t</i>	Er hat Kampf ersonnen und Getöse gemacht zu Seiten der Götter von Menset.
(150) BM	[////] <i>wdṯ.n=f swḥ</i> [////]	[////] und Getöse gemacht [////]
(151) L	<i>wḥm.n=f ṯr(t) qnw wr</i>	Er hat wieder großen Schaden angerichtet
(151) BM	[////]	[////]
(152) L	<i>ḥr wdb.w n(w) Tny</i>	an den Ufern von Thinis.
(152) BM	[////]	[////]
(153) L	<i>wdṯ.n=f bg³ (C,28) m Ddw</i>	Er hat Geschrei ausgestoßen in Busiris.
(153) BM	[////]	[////]
(154) L	<i>Dd(t) Ḥḅ.t-mḥy.t m sni-mn(t)</i>	Mendes und Umland sind in Not.
(154) BM	[////]	[////]
(155) L	<i>tkn=f r ḥw.t-b³.w</i>	E näherte sich dem Haus der Bas.
(155) BM	[////]	[////]
(156) L	<i>kḥb.n=f m inb.w=s</i>	und hat in seinen Mauern gewütet.
(156) BM	[////]	[////]
(157) L	<i>st³.n=f ḥt m Sṣw n N.t</i>	Er hat Holz fortgeschleppt aus dem Saïs der Neith.
(157) BM	[////]	[////]

II. Zu den Texten

(158) L	<i>qm3.n=f dw m^(C,29) hw.t-hm3g(.t)</i>	Er hat Böses heraufbesworen im Balsamierungshaus.
(158) BM	[// // // // // // // // // //]	[// // // // // // // // // //]
(159) L	<i>s:hpr.n=f didi^(?) m imh.t btmw m Hr(.y)-ch3</i>	Er hat Unzucht ^(?) verursacht in der Unterwelt und Aufstand in Babylon.
(159) BM	[// // // // // // // // // //]	[// // // // // // // // // //]
(160) L	<i>s:icr.n=f bw.t-Itm.w r hw.t-ntr n.t psd.t</i>	Er hat den Ekel des Atum zum Tempel der Neunheit hinaufgeführt.
(160) BM	[// // // // // // // // // //]	[// // // // // // // // // //]
(161) L	<i>k3i.n=f hrw.y wdi.n=f s^(C,30)wh</i>	Er hat Unfug ausgeheckt und Gebrüll ausgestoßen
(161) BM	[// // // // // // // // // //]	[// // // // // // // // // //]
(162) L	<i>m hw.t-ntr n.t 'Imn(.w)-wr m imh.t</i>	im Tempel des Großen Amun in der Unterwelt.
(162) BM	[// // // // // // // // // //]	[// // // // // // // // // //]
(163) L	<i>sh3.n=f ch3.w qm3.n=f šmm.w</i>	Er hat Kampf erwogen und Hitzewallungen erschaffen
(163) BM	[// // // // // // // // // //]	[// // // // // // // // // //]
(164) L	<i>m hw.t-ntr n.t b3-b3b.t</i>	im Tempel des Ba des Ostens.
(164) BM	[// // // // // // // // // //]	[// // // // // // // // // //]
(165) L	<i>tkn=f r Hw.t-nbs hnd.n=f w-Šnn</i>	Er näherte sich Hut-nebes und hat den Bezirk von Šnn betreten.
(165) BM	[// // // // // // // // // //]	[// // // // // // // // // //]
(166) L	<i>iri.n=f qnw m nbs šps w3d=f w3d t3</i>	Er hat den edlen Christudorn geschändet – gedeiht dieser, gedeiht (auch) das Land.
(166) BM	[// // // // // // // // // //]	[// // // // // // // // // //]
(167) L	<i>tkn=f r c.t twy šps(.t) n.t 'Iwi=s-š=s</i>	Er näherte sich dieser edlen Kammer der Iusas
(167) BM	[// // // // // // // // // //]	[// // // // // // // // // //]

II. Zu den Texten

(168) L	<i>m šn{n}ḏ.t mwt pw ḥnh im=s</i>	mit der Akazie; es ist der Tod und das Leben, die darin sind.
(168) BM	<i>m šn{n}ḏ.t ḥnh pw im=s</i>	mit der Akazie; das Leben ist darin.
(169) L	<i>k3i.n=f wnm M3f<d>.t</i>	Er gedachte die Mafdet zu fressen
(169) BM	<i>k3i=f wnm M3f<d>.t</i>	Er gedachte die Mafdet zu fressen
(170) L	^(C,32) <i>r-ḥft-ḥr n Mw.t B3st.t</i>	angesichts von Mut und Bastet.
(170) BM	<i>r-ḥft-ḥr n Mw.t B3st.t</i>	angesichts von Mut und Bastet.
(171) L	<i>mk ṛf snm.n=f ḥdw</i>	Sieh doch, er hat die Meeräsche verspeist
(171) BM	<i>mk ṛf snm.n=f ḥdw</i>	Sieh doch, er hat die Meeräsche verspeist
(172) L	<i>r dmṛ.wt n.t b3-ṛb.t</i>	bei den Siedlungen des Ba des Nordens!
(172) BM	<i>r-ḥft-ḥr n b3-ṛb.t</i>	angesichts des Ba des Nordens!
(173) L	<i>d3i.n=f t3 r Ḥft-ḥr-{n}-nb=s</i>	Er ist gegen Cheft-her-nebes vorgegangen
(173) BM	<i>d3i.n=f t3 r Ḥft-ḥr-{n}-nb=s</i>	Er ist gegen Cheft-her-nebes vorgegangen
(174) L	<i>r-ḥft-ḥr n Rc.w m p.t</i>	angesichts des Re im Himmel.
(174) BM	<i>r-ḥft-ḥr n Rc.w m p.t</i>	angesichts des Re im Himmel.
(175) L	<i>t3ms.n=f m s^(C,33)r</i>	Er hat vom Widder gegessen
(175) BM	<i>ṛt3m.n=f sw m sr</i>	Er hat sich in das Widder(-fell) ^(?) gehüllt
(176) L	<i>m ḥw.t-nṯr n.t ʾImn(.w)-wr</i>	im Tempel des Amun-wer.
(176) BM	<i>m ḥw.t-nṯr n.t ʾImn(.w)-wr</i>	im Tempel des Amun-wer.
(177) L	<i>d3i.n=f^c r mnhp</i>	Er hat die Hand ausgestreckt nach dem <i>mnhp</i> -Aphrodisiakum
(177) BM	<i>d3i.n=f^c r mnhp</i>	Er hat die Hand ausgestreckt nach dem <i>mnhp</i> -Aphrodisiakum
(178) L	<i>r-ḥft-ḥr b3 im.y Ḥ3.t-mhy.t</i>	angesichts des Widders, der in Mendes ist.
(178) BM	<i>r-ḥft-ḥr b3 im.y Ḥ3.t-mhy.t</i>	angesichts des Bocks, der in Mendes ist.


II. Zu den Texten

(179) L	$\dot{w} \dot{r} \dot{i} . n = f \dot{s}^c . t r r < m > \dot{t} . w m \underline{D} d w$	Er richtete ein Gemetzel an unter den Menschen in Busiris
(179) BM	$\dot{w} \dot{r} \dot{i} \dot{z} = f \dot{s}^c . t r r < m > \dot{t} . w$	Er richtet ein Gemetzel an unter den Menschen
(180) L	$r - \underline{h} f t - \underline{h} r n (W n n - n f r) m \dot{z}^c - (C, 34) - \underline{h} r w$	angesichts von (Onnophris), gerechtfertigt.
(180) BM	$r - \underline{h} f t - \underline{h} r n (W n n - n f r) m \dot{z}^c - \underline{h} r w$	angesichts von (Onnophris), gerechtfertigt.
(181) L	$\dot{t} \dot{z} m s . n = f m \dot{z} b \underline{d} w w n m . n = f m \dot{z} \underline{d} . w$	Er hat vom Abjufisch gegessen und die Meeräsche verzehrt
(181) BM	$\dot{t} \dot{z} m s . n = f m \dot{z} b \underline{d} w w n m . n = f m \dot{z} \underline{d} . w$	Er hat vom Abjufisch gekostet und die Meeräsche verzehrt
(182) L	$m w \underline{s} h . t - \dot{z} . t n . t ' I w n w$	in der Großen Halle von Heliopolis.
(182) BM	$m w \underline{s} h . t - \dot{z} . t n . t ' I w n w$	in der Großen Halle von Heliopolis.
(183) L	$\dot{w} . n = f \dot{s} b . w t \dot{z} w \dot{z} \dot{i} . n = f$ - fehlt -	Er hat die Mahlzeiten gekappt und raubte die - fehlt -
(183) BM	$\dot{w} . n = f \dot{s} b . w t \dot{z} w \dot{z} \dot{i} . n = f \underline{h} t p . w$	Er hat die Mahlzeiten gekappt und die Opferspeisen geraubt
(184) L	- fehlt -	- fehlt -
(184) BM	$r \dot{z} h . t n . t N b - w^c (. w) \dot{i} w t . y m \dot{t} . t = f$	aus dem Palast des einzigen Herrn, der seines Gleichen nicht hat.
(185) L	- fehlt -	- fehlt -
(185) BM	$\dot{w} \dot{w} \dot{w} m \underline{h} w . t y = f (y) r n t r . w n b . w$	Wehklage zu allen Göttern war in seinen beiden Häusern,
(186) L	- fehlt -	- fehlt -
(186) BM	$n n \dot{r} . t - \dot{i} h . t r t r$	denn der Ritualvollzug fand nicht zur rechten Zeit statt.
(187) L	- fehlt - $\dot{i} t n . w$	- fehlt - die Delfine
(187) BM	$\underline{s} h t . n = f b \dot{i} k \underline{h} n p . n = f \dot{i} t n . w$	Er fing den Falken und fischte die Delfine
(188) L	$r - \underline{h} f t - \underline{h} r n \dot{S} w T f n w . t$	angesichts von Schu und Tefnut.

II. Zu den Texten

(188) BM	<i>r-ḥft-ḥr n Šw Tfnw.t</i>	angesichts von Schu und Tefnut.
(189) L	<i>mk ṛf sp^(C,35) ḥ.n=f Ḥpw</i>	Sieh, doch, er hat den Apis gefesselt
(189) BM	<i>mk ṛf sph.n=f Ḥpw</i>	Sieh, doch, er hat den Apis gefesselt
(190) L	<i>r-ḥft-ḥr ṛi.w-wnn.t</i>	angesichts dessen, der das geschaffen hat, was ist.
(190) BM	<i>r-ḥft-ḥr ṛi.y-wnn.t</i>	angesichts dessen, der das geschaffen hat, was ist.
(191) L	<i>cḥm.n=f ṛt.t n.t Šḥ³.t-Hr(.w)</i>	Er hat die Milch der Sechat-Her versiegen lassen.
(191) BM	<i>cḥm.n=f ṛt.t n.t Šḥ³.t-Hr(.w)</i>	Er hat die Milch der Sechat-Her versiegen lassen.
(192) L	<i>snb.n=f Ḥs³.t mw.t-ntr</i>	Er hat die Hesat, die Gottesmutter, umgestoßen.
(192) BM	<i>snb.n=f Ḥs³.t mw.t-ntr</i>	Er hat die Hesat, die Gottesmutter, umgestoßen.
(193) L	<i>ṛw.n=f šb.wt m šī tm<3></i>	Er hat die Mahlzeiten gekappt auf dem See des <i>tm³</i> -Baumes.
(193) BM	<i>ṛw.n=f šb.t Tnm</i>	Er hat die Mahlzeiten des <i>Tnm</i> gekappt.
(194) L	<i>stp.n=f^(?) (C,36) m šī Ḥs³.t</i>	Er hat in den See der Hesat gespien ^(?) .
(194) BM	<i>stp[=f] m šī Ḥs³.t</i>	[Er] hat in den See der Hesat gespien ^(?) .
(195) L	<i>k³ṛ.n=f šḥ cḥ^c m ḥwtf(.w)</i>	Er hat den Plan ersonnen, als Räuber aufzutreten.
(195) BM	<i>k³ṛ.n=f šḥ^f.w³ n cḥ^c m ḥwtf(.w)</i>	Er hat Pläne ersonnen, als Räuber aufzutreten.
(196) L	<i>hmt.n=f s:cḥ^c(.t) s<w> ḡs=f</i>	Er hat beabsichtigt, sich selbst einzusetzen.
(196) BM	<i>hmt.n=f s:cḥ^c(.t) sw ḡs=f</i>	Er hat beabsichtigt, sich selbst einzusetzen.
(197) L	<i>qnw š^{3c}(.w) r s.t wnn=f</i>	Der Schaden reichte bis zu der Stelle, an der er weilte.
(197) BM	<i>qnw š^{3c}(.w) r s.t wnn=f</i>	Der Schaden reichte bis zu der Stelle, an der er weilte.
(198) L	<i>c-pn^c m wḡ.t.n=k</i>	Umsturz war in dem, was Du befohlen hast.
(198) BM	<i>c-pn^c m wḡ.t.n=k</i>	Umsturz war in dem, was Du befohlen hast.

Anmerkungen zur Übersetzung:

- Zu (122): Die Phrase *pr̄r(.t) m rʹ=f* übersetzten (S) und (D) wörtlich, während (A) frei „*Richterspruch*“ ansetzt.⁴⁷³ Für die Bedeutung dieser vornehmlich spät belegten Wendung als „Aussprüche“ vgl. die Ausführungen bei PERDU.⁴⁷⁴
- Zu (123): Die Wendung *tp-rd* ist in L aus BM ergänzt worden. Eine brauchbarer Terminus *tp.y* ist ansonsten nicht zu belegen.⁴⁷⁵
- Zu (124): Für die Phrase *dī=k hr-īm* schlägt (S) die Übersetzung „auf dass du [...] leitest“ vor, während (D) an das vorherige *ir̄i tp-rd* anknüpft und relativisch „*faisant la loi que tu as imposée*“ übersetzt.⁴⁷⁶ Wenngleich für eine Deutung als Relativsatz keine Hinweise zu erkennen sind, ist der Lesung bei (D) insofern den Vorzug zu geben, als die fragliche Phrase tatsächlich im Sinne von „eine Weisung erlassen“ zu verstehen ist.⁴⁷⁷ (S) und (A) sehen in den *n*-Konstruktionen Dativverbindungen, wobei (A) für *shr* sogar „*Kultsatzungen*“ übersetzt.⁴⁷⁸ Da die Parallele BM an dieser Stelle eine direkte Genitivverbindung (*shr-ntr*) zeigt, wird hier davon ausgegangen, dass es sich bei *n* um das Genitivadjektiv handelt. Ob dabei für *shr* eine Bedeutung Vorschriften für den Kultbetrieb aufrechterhalten werden kann, oder neutraler „Angelegenheiten“ übersetzt werden sollte, kann nicht mit Sicherheit geklärt werden.⁴⁷⁹
- Zu (125): Für das Lexem *sh* geben die Bearbeiter mit „*Gedanke*“ (S), „*conseil*“ (D) und „*Weisung*“ (A) recht abweichende Deutungen an.⁴⁸⁰ In späten Kontexten bezeichnet das Wort eher die eigene Kompetenz einer Person zu korrektem Handeln, sodass es hier mit „Ratschluss“ wiedergegeben wird.⁴⁸¹
- Zu (133): Die Variante BM zeigt an dieser Stelle für *īi* nicht die übliche logographische Schreibung, wie sie in L vorhanden ist, sondern notiert das Zeichen . Hierfür sind vornehmlich phonetische Gründe zu nennen, denkt man an Schreibungen für das Lexem *īty*, „Herrscher“, oder die Lautungen *īt/d*, *īt*, die dem Zeichen im Ptolemäischen zukommen.⁴⁸² Möglicherweise ist jedoch darüber hinaus an eine spielende Schreibung zu denken, welche bildhafte Informationen über den Charakter des Seth zu transportieren gedenkt.
- Zu (139/ 159): Alle Bearbeiter geben für das Wort *dīdī/ dīdī* keine bzw. unklare Übersetzungen.⁴⁸³ Für eine nähere Deutung vgl. die unten anstehenden Betrachtungen zu den Freveln des Seth.
- Zu (154): Die Schreibung für den ersten Stadtnamen legt an dieser Stelle eher eine Interpretation als Busiris wieder, da er jedoch in einem Atemzuge mit *H̄3.t-mh.yt*, dem 16. u.ä. Gau, genannt wird, ist mit (S) und (D) davon auszugehen, dass hier eine Verschreibung vorliegt und *Dd.t*, Mendes, zu lesen ist.⁴⁸⁴

⁴⁷³ *Urk. VI*, 16, 11; DRIOTON, *Pages*, 315 mit Anm. 2; ASSMANN, *Sinngeschichte*, 432.

⁴⁷⁴ PERDU, *SAK 27*, 295 I).

⁴⁷⁵ Für Rechtstermini und deren Bedeutung vgl. MRSICH, *Fragen*, § 23, 81 (1).

⁴⁷⁶ *Urk. VI*, 16, 14-15; DRIOTON, *Pages*, 315.

⁴⁷⁷ SETHE, *UGAA 5*, 2, 30f.; GOEDICKE, *RdE 38*, 75, Nr. 60: *rdī hr r*.

⁴⁷⁸ ASSMANN, *Sinngeschichte*, 432.

⁴⁷⁹ *WB IV*, 259, 8; vielleicht liegt auch der Bedeutungsinhalt „Anweisung“ vor (vgl. *ibid.*, 260, 10).

⁴⁸⁰ *Urk. VI*, 16, 15; DRIOTON, *Pages*, 315; ASSMANN, *Sinngeschichte*, 432.

⁴⁸¹ WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 890 s.v. *sh*.

⁴⁸² Für die Lautungen im Ptolemäischen vgl. DAUMAS, *Valeurs II*, 350, Nr. 15; für die zahlreichen Schreibungen um den Stamm *īd* vgl. *WB I*, 24ff.; so konnte die Bezeichnung *īi(.w)* auch einem krokodilgestaltigen Gott zukommen (vgl. LEITZ, *LGG I*, 627 s.v. *īi*).

⁴⁸³ *Urk. VI*, 18, 8 mit Anm. b): „*Blutvergießen o.ä.*“; DRIOTON, *Pages*, 315: „*émeutes*“; ASSMANN, *Sinngeschichte*, 432; *ddjw*.

II. Zu den Texten

- Zu (159): Für die Wendung wird hier die Lesung *bṯn* in der Bedeutung „Aufruhr/ Tumult“ vorgeschlagen.⁴⁸⁵
- Zu (177): Bei der hier erwähnten *mnhp*-Pflanze scheint es sich um eine Art Aphrodisiakum bzw. um eine Bezeichnung des Phallus des Osiris zu handeln.⁴⁸⁶
- Zu (187): Die Handschrift L ist an dieser Stelle sehr zerstört, sodass nur BM eine schwer leserliche Parallele bietet. (S) bietet hier für das Verbum *hnp* keine Übersetzung, (A) lässt es aus, während (D) den nahe liegenden Sinnzusammenhang mit „*pêché*“ erschließt.⁴⁸⁷ MEEKS konnte eindeutig die Bedeutung „fischen“ nachweisen.⁴⁸⁸ Alle drei Bearbeiter setzen übereinstimmend den *ṯn*-Fisch als Opfer des Seth an.⁴⁸⁹ Hierbei ist sicherlich nicht an eine metathetische Verschreibung des geläufigen *in.t*⁴⁹⁰ zu denken, sondern an eine in der vorliegenden Schreibung belegte Tierbezeichnung mit der Bedeutung „Delfin“.⁴⁹¹
- Zu (189): Entgegen der sonst im Text üblichen Terminologie wird hier für „fesseln“ nicht *qʿs* sondern *sph* gewählt, was wohl sicherlich als klangliches Wortspiel zu *Hpw* zu begreifen ist. Andererseits ist auch an einen terminus technicus zu denken, der das Binden des Rindes zum Schlachten umschreibt.⁴⁹² Entgegen der beiden Handschriften zugrunde liegenden Schreibung ist der fragliche Gott sicherlich nicht mit Hapi, dem Mitglied der Göttergruppe der Horuskinder, sondern nach (S), (D) und (A) mit dem Stier Apis zu identifizieren.⁴⁹³ Dies gründet sich vor allem auf dem Umstand, dass das genannte Verbrechen unter den Augen dessen, der das geschaffen hat, was ist, geschieht – eine Bezeichnung, die vor allem dem memphitischen Ptah zukommt, welchen ein Angriff auf eine ihm zugeordnete Personifikation sicherlich am ehesten träfe.⁴⁹⁴
- Zu (192/ 194): (S) und (A) geben als Lesung für die konsonantische Schreibung des Gottesnamens *Ḥtm.t* an.⁴⁹⁵ Dennoch steht zu vermuten, dass hier eine nach der gebräuchlichen Notation verderbte aber in der Spätzeit so durchaus übliche Schreibung für den Namen der bekannten Kuhgöttheit *Ḥsʿt* vorliegt, deren gelegentliche logographische Schreibung mit 𓆎 hier wohl zur irrtümlichen Schreibung mit 𓆏 samt fehlerhafter Komplementierung geführt hat.⁴⁹⁶

⁴⁸⁴ *Urk. VI*, 20, 2; DRIOTON, *Pages*, 316; für die Schreibungen des Stadtnamens vgl. die unten anstehende Tabelle; vgl. auch ALTMANN, *Kultfrevel*, 23, die eine Lesung Mendes vorzieht.

⁴⁸⁵ *Urk. VI*, 20, 7; *WB I*, 179, 6; DRIOTON, *Pages*, 316: „*massacre*“; ASSMANN, *Sinngeschichte*, 432: *ḥnt*; für eine Übersetzung vgl.: *WB I*, 179, als Graphie der 18./ 19. Dynastie für *bṯn* (*WB I*, 485, 17ff.) im Sinne von „sich widersetzen“; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 337 s.v. *bṯnw*; zum semit. Ursprung vgl. BEHNK, *ZÄS* 62, 81 Nr. 9; zur selben Wortwurzel vgl. *Urk. VI*, 27, 22.

⁴⁸⁶ WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 431 s.v. *mnhp*, CAUVILLE, *Essai*, 40; auch „Begatter“ als Epitheton des Widders in Mendes (LEITZ, *LGG III*, 303 s.v. *Mnhp*), was etymologisch wohl mit *mnhp* „Phallus“ zusammenhängt (YOYOTTE, *BIFAO* 61, 140f.); ALTMANN, *Kultfrevel*, 44f.

⁴⁸⁷ *Urk. VI*, 22, 13; DRIOTON, *Pages*, 318; ASSMANN, *Sinngeschichte*, 433.

⁴⁸⁸ Zu dieser Stelle vgl. MEEKS, *RdE* 25, 213 mit Anm. 7.

⁴⁸⁹ Wohl nach *WB I*, 145, 13.

⁴⁹⁰ WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 87 s.v. *ṯnt*.

⁴⁹¹ Vgl. hierzu etwa LEITZ, *Tagewählerei*, 187f.; ALTMANN, *Kultfrevel*, 49f.

⁴⁹² Vgl. WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 829 s.v. *sph*.

⁴⁹³ *Urk. VI*, 22, 15; DRIOTON, *Pages*, 318; ASSMANN, *Sinngeschichte*, 433.

⁴⁹⁴ Zu den Schreibungen für Apis vgl. LEITZ, *LGG V*, 115 s.v. *Hpw*; zu *ʿIri-wnn.t* als Bez. des Ptah vgl. LEITZ, *LGG V*, 450f., insb. G.a).

⁴⁹⁵ *Urk. VI*, 22, 18; ASSMANN, *Sinngeschichte*, 433; dagegen hat DRIOTON, *Pages*, 318 schlicht „*vache sacrée*“; übernommen bei RITNER, *Mechanics*, 84; zur vogelgestaltigen Göttin *Ḥtm.t* mit ihren Schreibungen vgl. LEITZ, *LGG V*, 593 s.v. *Ḥmt*; für den gleichnamigen syrischen Vogel vgl. AEO II, 265*.

⁴⁹⁶ Zu den Schreibungen von *Ḥsʿt* vgl. LEITZ, *LGG V*, 482 s.v. *Ḥsʿt*; *WB III*, 162; zum Lautwert des Zeichens 𓆎 als *ḥt* vgl. DAUMAS, *Valleurs III*, 577, Nr. 1; zur Lesung des Zeichens 𓆏 als *ḥtm* bzw. *ḥsʿ* vgl. DAUMAS, *Valleurs IV*, 726, Nr. 507; JUNKER, *Abaton*, 11; SCHENKEL, *LingAeg* 10 (2), 69f.

- Zu (193): Für den *tm*³-Baum, eine nicht identifizierte Art, hat AUFRÈRE alle Quellen zusammengetragen.⁴⁹⁷
- Zu (194): (S) schlägt für die unsichere Schreibung *stp* eine Übersetzung „versiegen (?)“ vor, wobei (D) und (A) folgen.⁴⁹⁸ Dagegen interpretiert RITNER (R) die fragliche Stelle als *stp*, „spucken“, und liest „*He [...] has spat into the sea*“.⁴⁹⁹ Die Variante BM bietet ebenfalls keine andere Schreibung. Es fehlen vielmehr das Suffix und das Perfektinfix *.n=f*. Daraus könnte sich zwar eine alternative Lesung *s:tf*, „ausgießen“, ergeben, die durch Lautverschiebung eine Schreibung mit *p* ergab und zu einer Haplographie in BM mit dem sich anschließenden Suffix führte.⁵⁰⁰ Eine Erklärung für die folgende Präposition *m* wäre hierdurch jedoch nicht gegeben. Somit wird mit aller Vorsicht Ritner gefolgt und *stp*, „triefen, Flüssigkeit absondern“, (WB IV, 357, 15) angesetzt.

Anmerkungen zum Inhalt:

a) Die zweite Liste der Schandtaten

Neben dem ausführlichen Sünden katalog, mit dem die Erste Liturgie ansetzt, führt die Passage der Rückkehr des Seth erneut eine lange Liste von Untaten des Osiris-Mörders auf. Der signifikante Unterschied besteht diesmal jedoch darin, dass zum einen keine Euphemismen mehr für die Verbrechen gebraucht, sondern konkrete Sachverhalte genannt werden und diese sich zum anderen ausschließlich auf Kultfrevel beschränken – können doch sämtliche Verbrechen innerhalb eines Heiligtums bzw. in Gegenwart einer Gottheit lokalisiert werden. Der Text geht hierbei stets nach einem erkennbaren Schema vor, das zunächst den Tatbestand verdeutlicht (Er hat X getan), um sich in einem zweiten Teilsatz anschließend der genaueren Umstände dieser Tat zuzuwenden. Meistens tragen sich diese, wie bereits erwähnt, innerhalb der Mauern eines Gotteshauses (zumeist unter Zuhilfenahme der Konstruktion *m* Ortsbezeichnung) oder in Gegenwart (*m-hft-hr n NN*) einer näher spezifizierten Gottheit zu.

⁴⁹⁷ AUFRÈRE, *L'univers végétal I* (5), 161; ALTMANN, *Kultfrevel*, 53.

⁴⁹⁸ *Urk. VI*, 22, 20; DRIOTON, *Pages*, 318: „*arréché*“; ASSMANN, *Sinngeschichte*, 433: (? *stp*).

⁴⁹⁹ RITNER, *Mechanics*, 84 mit Anm. 396; ALTMANN, *Kultfrevel*, 54.

⁵⁰⁰ *WB IV*, 342, 5ff.; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 964 s.v. *stf*: „*liquid and its actions, pour out*“; vgl. dagegen die Deutung als „spucken“ bei BORGHOOTS, *RdE* 32, 33, Anm. 4;

Übersicht über die Örtlichkeiten der Liste

Ortsname (ägypt.)	Textstelle (Urk. VI)	Verbrechen	Lokalisierung	Bemerkungen
<i>Tnn.t</i>	19, 10	Schaden zugefügt (<i>iri qn</i>)	Memphis (1. u.ä. Gau)	Kultstätte des Sokar ⁵⁰¹
<i>ʿnh-t3.wy</i>	19, 11	Rebellion erdacht (<i>k3i sbi.w</i>)	Memphis (1. u.ä. Gau)	Stadtteil von Memphis: Kultstätte heiliger Bäume und des Ptah ⁵⁰²
<i>Tph.t-d3.t</i>	19, 12	Eindringen (<i>ʿq</i>)	Memphis (1. u.ä. Gau)	Name des Serapeums; Heiligtümer des Sokar-Osiris, des Horus und der Hathor ⁵⁰³
<i>hw.t-ʿIp.t</i>	19, 13	Leid zufügen (<i>wɗi nkn</i>)	Theben? (4. o.ä. Gau)	Tempel der Ipet in Karnak ⁵⁰⁴
<i>ʿIwɗi=s-ʿ3=s</i>	19, 14	Holz fällen (<i>hsq ht</i>)	Nördlich Heliopolis (13. u.ä. Gau)	Stadtteil von Heliopolis; Kultort der Iusas ⁵⁰⁵
<i>št-wr</i>	19, 15	Fische fangen (<i>h3m rm.w</i>)	Fajjum? Busiris? Mendes?	Heiligtum des Osiris im 19. u.ä. Gau (Busiris) oder Bez. des Birket el-Qarun (Mörissee) ⁵⁰⁶

⁵⁰¹ GAUTHIER, *DNG VI*, 78 s.v. *tnn(t)*; MONTET, *Géographie I*, 33; als Heiligtum des Ptah vgl. BERLANDINI, *RdE* 46,18 mit Anm. 65; als Osiris-Grab vgl. TB 17 (pKairo CG 51189, 141): *ir Tnn.t h3.t n.t Wsir*; dort erhält Osiris auch seine Abendmahlzeit aus Fayence (Wortspiel *t3n.t/ Tnn.t*: pTurin Museo Egizio 1791, 81); ALTMANN, *Kultfrevel*, 13 als Heiligtum im Ptahtempel zu Memphis, Osirisgrab und Urhügel rekonstruiert.

⁵⁰² GAUTHIER, *DNG I*, 149 s.v. *ʿnhk taoui*; MONTET, *Géographie I*, 32 als Kultstätte des Ptah; LÄ I (1975) s.v. Anchtai, 266f. (H. ALTENMÜLLER); als Kultstätte des Osiris vgl. pMMA 35.9.21, 15, 8: *n3.y=k tnn m ʿnh-t3.wy*; vgl. auch ALTMANN, *Kultfrevel*, 13f.

⁵⁰³ GAUTHIER, *DNG VI*, 54 s.v. *tphout zat*; MONTET, *Géographie I*, 37 als Kultorte für Tatenen und Month; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 1162 s.v. *tph-t-d3t*; zur Lokalisierung im 1. u.ä. Gau vgl. BEINLICH, *ZÄS* 122, 7, Anm. 18; ausführlich bei BORGHOUTS, *OMRO* 51, 194ff: “blocked tomb”; vgl. ALTMANN, *Kultfrevel*, 14; QUACK, *FS Zauzich*, 493f.

⁵⁰⁴ GAUTHIER, *DNG IV*, 49 als Bezeichnung von ganz Theben; MONTET, *Géographie II*, 59; COULON-GABOLDE, *RdE* 55, 7 insb. mit Anm. 8-9 zum Heiligtum *ʿIp.t-wr.t* als Kultort für Osiris-Mysterien (vgl. dazu *Urk. VIII*, 72d; ABDELRAHEIM, *FS Altenmüller*, 5; zu diesem Heiligtum und seiner alternativen Benennung als *hw.t-ʿIp.t* vgl. BAILLET, *RecTrav* 20, 102 Nr. 6; vgl. ALTMANN, *Kultfrevel*, 14.

⁵⁰⁵ GAUTHIER, *DNG I*, 61, s.v. *ʿousâas*; MONTET, *Géographie I*, 170; EDEL, *Akazienhaus*, 20; dagegen ALTMANN, *Kultfrevel*, 16 als „Holz der Iusas“.

⁵⁰⁶ GAUTHIER, *DNG V*, 116 s.v. *chi our*; als Heiligtum des Osiris (*nb-Ddw*) im Fajjum vgl. ZECCHI, *Geografia*, 217; MONTET, *Géographie II*, 218; als Gewässer im 16. u.ä. Gau vgl. MONTET, *Géographie I*, 151; ALTMANN, *Kultfrevel*, 18.

II. Zu den Texten

<i>ḥw.t-ntr n(.t)</i> <i>Ḥnt.y-pr.w</i>	19, 17	Kleinvieh jagen (<i>bḥs</i> ^c . <i>wi</i>) Gänse fangen (<i>šḥt r rʒ.w</i>)	Heliopolis? (13. u.ä. Gau)	Spezielle Form der Verehrung des Horus in Heliopolis; als mythisches Chemmis gedeutet ⁵⁰⁷
<i>Ḥw.t-w^cb.t</i>	19, 18	Weit ausschreiten (<i>pḏ</i> <i>nmt.t</i>)	Dendera?	Heiligtum der Hathor ⁵⁰⁸
<i>Mn-s.t</i>	19, 21	Kampf ersonnen/ Getöse gemacht (<i>kʒi</i> ^c <i>ḥʒ/ wdj swḥ</i>)	Heliopolis (13. u.ä. Gau)	Heiligtum des Atum und der Isis bei Heliopolis ⁵⁰⁹
<i>Tny</i>	19, 23	Wiederholt großen Schaden angerichtet (<i>wḥm qnw wr</i>)	Thinis (8. o.ä. Gau)	Hauptstadt des 7. o.ä. Gaus ⁵¹⁰
<i>Ddw</i>	21, 1; 23, 5	Geschrei ausstoßen (<i>wdj bgʒ</i>); Gemetzel unter den Menschen angerichtet (<i>irj š^c.t r</i> <i>rmṯ.w</i>)	Busiris (9. o.ä. Gau)	Osiris-Heiligtum ⁵¹¹
<i>Dd.t?</i>	21, 2	Not (<i>snj-mn.t</i>)	Mendes? (16. u.ä. Gau)	Heiligtum des Widders von Mendes ⁵¹²
<i>Ḥʒ.t-mḥ.yt</i>	21, 2; 23, 4	Not (<i>snj-mn.t</i>) Hand nach Aphrodisiakum ausstrecken (<i>dʒi^c r mnḥp</i>)	16. u.ä. Gau	Verwaltungsbezirk (<i>w</i>) der Hauptstadt Mendes (<i>Dd.t</i>) ⁵¹³
<i>ḥw.t-bʒ.w</i>	21, 3	nähern (<i>tkn</i>)/ wüten (<i>kḥb</i>)	Mendes? Esna?	Serapeum; Kultstätte für Osiris-Reliquien und heilige Bäume ⁵¹⁴

⁵⁰⁷ BAKRY, *MDAIK* 22, 58.; zur Ausdeutung des Horustempels von Heliopolis als Chemmis vgl. GRANDET, *pHarris II*, 129; ALTMANN, *Kultfrevel*, 18.

⁵⁰⁸ GAUTHIER, *DNG IV*, 56 s.v. ḥat ouâb; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 628 s.v. ḥwt-w^cb; dagegen ALTMANN, *Kultfrevel*, 19f. Gleichsetzung mit der Balsamierungshalle.

⁵⁰⁹ GAUTHIER, *DNG III*, 41 s.v. men set/ mensti.; MONTET, *Géographie I*, 168 (*Mnsty ḥryw ʔwnw*); im selben Text vgl. *Urk. VI*, 53, 16; VANDIER, *RdE* 17, 152ff.; OSING, *MDAIK* 30, 97; HELCK, *Gaue*, 186; ALTMANN, *Kultfrevel*, 21f.

⁵¹⁰ GAUTHIER, *DNG VI*, 76f. s.v. ṯn; MONTET, *Géographie II*, 100f.; ALTMANN, *Kultfrevel*, 22.

⁵¹¹ GAUTHIER, *DNG VI*, 135 s.v. zdou; MONTET, *Géographie I*, 98; ALTMANN, *Kultfrevel*, 23 als Mendes gedeutet.

⁵¹² GAUTHIER, *DNG VI*, 136 s.v. zdout; MONTET, *Géographie I*, 144ff.; vgl. auch pBrooklyn 47.218.84, XI, 3, 9 Mendes als Aufbewahrungsort von Reliquien bzw. der Verklärtheit (*ʒḥ.w*) des Osiris (MEEKS, *Mythes*, 23, 25); ALTMANN, *Kultfrevel*, 23.

⁵¹³ GAUTHIER, *DNG IV*, 15, ḥat meḥ(i); MONTET, *Géographie I*, 143; HELCK, *Gaue*, 191f.

⁵¹⁴ GAUTHIER, *DNG IV*, 64, ḥat baou; MONTET, *Géographie I*, 146; als Bezeichnung des Tempels von Esna vgl. MONTET, *Géographie II*, 47; vgl. ALTMANN, *Kultfrevel*, 24 als Mendes.

II. Zu den Texten

<i>S3w (n N.t)</i>	21, 5	Holz fortschleppen (<i>st3 ht</i>)	Sais (5. u.ä. Gau)	Heiligtum der Neith ⁵¹⁵
<i>hw.t-hm3g.t</i>	21, 6	Böses heraufbeschwören (<i>qm3 dw</i>)	Heliopolis? <i>Hr.y-ḥ3?</i> (13. u.ä. Gau)	Teil jeden Tempels zur Bekleidung von Götterstatuen und zur Ausstattung der Mumie des Osiris ⁵¹⁶
<i>Hr.y-ḥ3</i>	21, 7	Entstehen lassen von Unzucht (<i>s:hpr didi</i>)/ Aufstand (<i>btw</i>)	Heliopolis (13. u.ä. Gau)	Stadt gegenüber von Memphis, Teil des 8. später des 21. u.ä. Gaus; Tempel der Neunheit ⁵¹⁷
<i>hw.t-ntr n(t)</i> <i>Psd.t</i>	21, 8	Hinaufführen des Abscheus des Atum (<i>s:ḥr bw.t ʔtm.w</i>)	Heliopolis? (13. u.ä. Gau)	Kultstätte der Neunheit von Heliopolis, speziell in <i>Hr.y-ḥ3</i> ⁵¹⁸
<i>hw.t-ntr n(t)</i> <i>ʔmn(w)-wr m</i> <i>imh.t</i>	21, 10	Unfug aushecken (<i>k3i hrw.y</i>)/ Gebrüll ausstoßen (<i>wdi swḥ</i>)	Heliopolis? (13. u.ä. Gau)	Heiligtum einer Form des Nun in der Nekropole von Heliopolis (s.u.)
<i>hw.t-ntr n(t)</i> <i>b3-ḥb.t</i>	21, 12	Kampf erwogen (<i>sh3 ḥ3.w</i>)/ Hitzewallung erschaffen (<i>qm3 šmm.w</i>)	?	?

⁵¹⁵ GAUTHIER, *DNG V*, 2 s.v. saou.; MONTET, *Géographie I*, 80ff.; EL-SAYED, *Neith*, 491; ALTMANN, *Kultfrevel*, 24

⁵¹⁶ GAUTHIER, *DNG IV*, 110 s.v. ḥat hemag(t); FAVARD-MEEKS, *FS Altenmüller*, 99; DERCHAIN, *CdE* 65/130, 225; ZECCHI, *Study*, 69f.; für die Lokalisierung vgl. *ibid.*, 71f., 89: „Moreover, in the Papyrus 3129 [...] one of the sacred interdicts violated by this divinity is the “Temple of Hemag“, which seems here associated to the Vth nome of Lower Egypt. The name of this chamber is immediately followed by a passage concerning Kher-Aha [...] The guess may be hazarded that in this context Sais and Kher-Aha are mentioned because of their connections with Osiris Hemag and the “Temple of Hemag”.”; nach ALTMANN, *Kultfrevel*, 25f. auch als Osiris-Heiligtum in Sais.

⁵¹⁷ GAUTHIER, *DNG IV*, 203 s.v. khr(i)ahâ; MONTET, *Géographie I*, 164f.; vgl. pBrooklyn 47.218.84, VII, 3, 7; VII, 5 als Schauplatz der Kämpfe des Re gegen seine Feinde (MEEKS, *Mythes*, 16); *LÄ I* (1975) s.v. Babylon, 592 (H.J. DE MEULENAERE); EL-ALFI, *DE* 11, 53f.; ALTMANN, *Kultfrevel*, 28f.

⁵¹⁸ Zur Lokalisation des Tempels der Neunheit in *Hr-ḥ3* vgl. HELCK, *ZÄS* 82, 109; *LÄ I* (1975) s.v. Babylon, 592.

II. Zu den Texten

<i>Ḥw.t-nbs</i>	21, 13	Nähern (<i>tkn</i>)	Saft el-Hennah (20. u.ä. Gau)	Heiligtum in <i>Pr-Spdw</i> , der Hauptstadt des 20 u.ä. Gaus; Kultort eines heiligen Baums ⁵¹⁹
<i>w-Šnn</i>	21,13	Betreten (<i>hnd</i>)	Region im 6. u.ä. Gau?	Landwirtschaftliches Areal ⁵²⁰
<i>Ḥft-ḥr-n-nb=s</i>	21, 21	Vorgehen gegen (<i>dʒi</i> <i>r</i>) angesichts des Re	Theben (4. o.ä. Gau)	Westufer gegenüber Karnak-Tempel ⁵²¹
<i>ḥw.t-ntr n(.t)</i> <i>ʔImn(.w)-wr</i>	23, 2	Widder verspeisen (<i>tʒms m sr</i>)	?	? s.o.
<i>wšh.t-ʕ.t n.t</i> <i>ʔIwnw</i>	23, 8	Verspeisen des Abd- ju-Fisches (<i>tʒms</i> <i>ʒbdw</i>)/ Essen des <i>ʕdw</i> -Fisches (<i>wnm</i> <i>ʕdw</i>)	Heliopolis (13. u.ä. Gau)	Kultort des Sonnengot- tes ⁵²²
<i>ʕh.t n.t nb-</i> <i>wʕ(.w)</i>	23, 10	Mahlzeiten kappen (<i>iw šb.wt</i>)/ Opfer- speisen rauben (<i>ʕwʒi</i> <i>ḥtp.w</i>)	Heliopolis? (13. u.ä. Gau)	Tempel des Re? ⁵²³
<i>ḥw.ty</i>	23, 11	Klage (<i>iwʔw</i>)	?	?
<i>št-tmʒ</i>	23, 19	Mahlzeiten kappen (<i>iw šb.wt</i>)	?	?
<i>št-Ḥs.t</i>	23, 20	Auslaufen lassen (<i>s:tf</i>)	?	?

⁵¹⁹ GAUTHIER, *DNG IV*, 80 s.v. ḥat nbs; MONTET, *Géographie I*, 210f.; vgl. pBrooklyn 47.218.84, XVI, 7 als Wohnstatt des Ba des Schu; BAUM, *Arbres*, 173f. mit Anm. 1009 insb. auch für weitere Verehrung des *nbs* in Herakleopolis, Hermopolis und Anteopolis; GAUTHIER, *DNG IV*, 80 s.v. ḥat nbs 4); für weitere Orte dieses Namens s. mit weiterführender Literatur KOEMOTH, *Arbres*, 197 mit Anm. 733; ALTMANN, *Kultfrevel*, 32ff.

⁵²⁰ MONTET, *Géographie I*, 94; für eine mögliche Identifikation mit dem Raum Ombos als *Šnw* belegte Stadt des 16. o.ä. Gaus; Kultort des Chnum; GAUTHIER, *DNG V*, 137 s.v. chnou (ou chennou?); im Text nochmals als *Ḥr.w nb-ʒrt ḥnt.y-Šnn* (*Urk. VI*, 33, 17) erwähnt; für diese Gottheit als Vertreter des 20. u.ä. Gaus in Edfu vgl. LEITZ, *LGG III*, 564 s.v. *Nb-ʒrt*; vgl. auch ALTMANN, *Kultfrevel*, 34f.

⁵²¹ GAUTHIER, *DNG IV*, 175 s.v. kheftit ḥir (n) nib-s; HELCK, *MDAIK* 23, 119f.; COZI, *GM* 151, 37ff.; *LÄ I* (1975), s.v. Chefethernebes, 914 (E. OTTO); OTTO, *Topographie*, 49.; ALTMANN, *Kultfrevel*, 41f.

⁵²² Für Heliopolis: GAUTHIER, *DNG I*, 54 s.v. āoun; MONTET, *Géographie I*, 156ff.; Definition *wšh.t* als Vorhof mit Peristyl bzw. Querhalle vgl. KONRAD, *Architektur*, 84; als Opferhalle vgl. ANDRÁSSY, *SAK* 20, 27, Anm. 51; HERBIN, *RdE* 50, 194, II, 5.

⁵²³ *nb-wʕ(.w)* im Text (*Urk. VI*, 17, 10) als Bezeichnung des Re-Harachte; Als Bezeichnung d. Palasts des Amun-Re in Theben (im Titel *šnw.t ʕh.t n(.t) nb-wʕ*) vgl. DARESSY, *ASAE* 22, 266, A droite 3); ALTMANN, *Kultfrevel*, 48.

Abgesehen von konkreten Ortsbezeichnungen nennt der Text weitere Lokalitäten, deren Verortung bestenfalls aus dem Zusammenhang erschlossen werden kann. So wird im Kontext des als *ḏḏi* umrissenen Tatbestands der mutmaßlichen sexuellen Ausschweifung zweimal die Wendung *imḥ.t* gebraucht, die, dem Ort *Hr.y-ḥʿ* zugerechnet, allgemein als Unterwelt bezeichnet wird.⁵²⁴

Auch andere Rituale zielen darauf ab, die als *imḥ.t* angesprochene Unterwelt vor den Taten eines anonymen Götterfeindes geschützt werden muss.

Tempel von Esna, Façade Ptolémaïque
Ritual des Ziehens der Meret-Kästen
<i>ḏḏ-mḏw.w imḥ.t bʿq.ti im.yw=s m ḥwi(.w) irr.w ḏw r=s m tm-wn</i>
Zu rezitieren: Die Höhle sei hell, die in ihr sind beschützt; der gegen sie Übles tut ist nichtig.
<i>Esna II, no. 23, 1</i>

Es wird allgemein davon ausgegangen, dass sich diese Bezeichnung für die Unterwelt aus dem entsprechenden Toponym für die in Nubien vermuteten Nilquellen entwickelt hat.⁵²⁵

Spätere Quellen führen *imḥ.t* als Sammelbegriff für die Unterwelt schlechthin.⁵²⁶

Interessant mutet weiterhin die Aussage des Textes an, in dieser Unterwelt befinde sich ein Gotteshaus einer Form des Amun, des *ʿImn(.w)-wr*, welcher auch als Osiris oder das urzeitliche Wasser (Nun/ Hapi) bezeichnet werden konnte.⁵²⁷ Parallelen dazu finden sich etwa in den Choiak-Riten von Dendera, wo ein Heiligtum dieses Gottes erwähnt wird und in der Unterwelt angesiedelt zu sein scheint.⁵²⁸ Dieses Heiligtum ist wie im Seth-Buch⁵²⁹ auffällig oft in *Hr.y-ḥʿ*, oft sogar in der Unterwelt bzw. der Nekropole (*ḏwʿ.t*) des Ortes, lokalisiert,⁵³⁰ so dass wir davon ausgehen müssen, dass *imḥ.t* eine Begräbnisstätte mit angeschlossenem Kult bezeichnet.⁵³¹

Funktional konnten folglich dann auch sowohl die Höhle⁵³² als auch, zieht man TB 149 heran, das spätere Alt-Kairo als Quelle des unterägyptischen Nil verstanden werden.

⁵²⁴ WB I, 88, 1ff. Die auf die Totenbuchtradition zurückgehende Wendung konnte demnach nicht nur die Unterwelt selbst bzw. ihre Teilbereiche (*iʿ.t*) bezeichnen, sondern umschrieb auch den Nekropolenbereich verschiedener Lokalitäten. Auch eine Sektion des Tempels von Dendera trug diesen Namen; vgl. auch ASSMANN, *Totenliturgien II*, 199ff., 259f.

⁵²⁵ EGBERTS, *Quest of meaning I*, 123; *imḥ.t* als unterweltliche Wasserstraße vgl. HERMSEN, *Zwei Wege*, 168; LESKO, *Book of Two Ways*, 61.

⁵²⁶ WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 79 s.v. *imḥt*; ALTMANN, *Kultfrevel*, 27.

⁵²⁷ LECLANT, *Recherches*, 241ff.: “*dieu d’eau*”; für Osiris vgl. ALTMANN, *Kultfrevel*, 30f.

⁵²⁸ CHASSIANT, *Mystère*, 618 § 33 col. 79: $\text{𓂏} \text{𓂏} \text{𓂏} \text{𓂏}$ lies: *ʿImn-wr*.

⁵²⁹ *Urk. VI*, 21, 10.

⁵³⁰ pBerlin 3056 I, 2; HPB II, 27-28; EL-SAYED, *BIFAO* 82, 195 (f); MONTET, *Géographie I*, 165f.; GOYON, *BIFAO* 65, 133, Anm. 213.

⁵³¹ Nach LEITZ, *ZÄS* 116, 55 entspricht die *imḥ.t* architektonisch den oberirdischen Grabbauten und diente der Balsamierung des Osiris.

⁵³² DRIOTON, *BIE* 34, 292 ff.; für weitere Quellen vgl. GOYON, *BIFAO* 65, 133 (213).

pBM 9900, 94-103
TB 149: Der 14. Hügel (<i>i3.t</i>) der Unterwelt in <i>Hr-ḥ3</i>
<i>i i3.t twy n Hr.y-ḥ3 ḥsf.t ḥḥpy ḥr Dd.w dd.t iw.t ḥḥpy ḥ3.w m dbḥ n sšm=f n r' wnm(.w) dd.t ḥtp.w-ntr n ntr.w pr.t-ḥrw n 3ḥ.w iw ḥf3w pn n=f im.y mqr.ty 3bw r r' ḥḥpy iwj=f ḥnc mw ḥc=f r wcr.t twy n Hr.y-ḥ3 r d3d3.t=f ḥnt.yt p3 nwy [...] ntr.w im.yw mw Hr.y-ḥ3 d3d3.t ḥnt.yt p3 nwy wn n=i mr.w=tn sš n=i ḥn.w(t)=tn shm=i m mw ḥtp=i m nwy wnm=i npr ḥtp=i m df3.w=tn ts w3 i3 ib=i twt ntr im.y(w) Hr.y-ḥ3 irj=tw ḥtp.wt=tn ḥtm w3 m rdw prr(.w) m Wsir [...]</i>
Oh, jener Hügel von Babylon, der die Überschwemmung abhält von Busiris, der die Überschwemmung kommen lässt, die in Scheffeln gemessen wird, um sie zum Munde des Essenden zu führen, der das Gottesopfer den Göttern und das Totenopfer den Verklärten darreicht. Diese Schlange, die ihr gehört, ist in den beiden Höhlen von Elephantine an der Mündung der Überschwemmung, kommt mit dem Wasser und hält in diesem Bezirk von Babylon inne bei seinem Kollegium, das der Flut vorsteht [...] Ihr Götter im Wasser von Babylon, Kollegium, das der Flut vorsteht, entleert für mich Eure Kanäle öffnet für mich Eure Wasserläufe ^(?) . Ich möge über Wasser verfügen und mich an der Flut gütlich tun, Getreide essen und mich an Euren Speisen sättigen. Richtet mich auf, indem mein Herz groß werde, gleich dem Gott in Babylon. Man bringt Euch Opfer dar und stattet mich mit dem Ausfluss aus, der aus Osiris strömt [...].
NAVILLE, <i>Todtenbuch</i> , CLXXI o; DRIOTON, <i>BIE</i> 34, 293 ff.

Ein weiteres Bauwerk, der Tempel der Neunheit, lässt sich desgleichen mit einiger Sicherheit in der Umgebung von Heliopolis lokalisieren.⁵³³ Ebenfalls konnte das zuvor genannte Bauwerk *ḥw.t-ḥm3g.t* in dieser Region verortet werden, obgleich andere Möglichkeiten nicht auszuschließen sind. Für das im Anschluss genannte Haus der Bas des Ostens ist dies hingegen nicht ohne Weiteres möglich; allerdings steht zu vermuten, dass diese Lokalität angesichts der Verortung von *Hr.y-ḥ3* auf dem rechten Nilufer in ihrer starken Assoziation mit dem Sonnenaufgang durchaus als Verehrungsstätte im Umkreis des heliopolitanischen Sonnenkultes angesprochen werden könnte.⁵³⁴ Demnach ergibt sich eine ganze Folge aus Untaten, die allesamt im Großraum Heliopolis anzusiedeln und insofern in eine thematisch geschlossene Sequenz einzureihen sind.

Weniger reibungslos gelingt dies im Falle des im Anschluss an die Untaten des Seth in der Stadt und im Gau von Mendes genannten Bauwerks namens *ḥw.t-b3.w* ($\square\text{ḥ}\text{w}\text{.t}\text{-b}\text{3}\text{.w}$).⁵³⁵ Zwar konnte die Bezeichnung als Name des Chnum-Tempels von Esna nachgewiesen werden, doch ist es fraglich, inwieweit diese Benennung bereits Ende der 30. Dynastie bestand. Im Zusammenhang mit Ortsbezeichnungen aus dem 16. u.ä. Gau wäre bestenfalls eine auf lautliche Übereinstimmungen zurückzuführende Verwechslung mit einem in Mendes nachzuweisenden Osiris-Heiligtum gleichen Namens, jedoch abweichender Schreibung ($\square\text{ḥ}\text{w}\text{.t}\text{-b}\text{3}\text{.w}$),⁵³⁶ Ursache dieser Gruppierung. Trifft dies zu, wäre auch an dieser Stelle eine Sequenz aus einander zugehörigen Ortsbezeichnungen anzusetzen.

⁵³³ HELCK, *ZÄS* 82, 109; zur *Psq.t nb.w Hr.y-ḥ3* vgl. LEITZ, *LGG II*, 154 s.v. *Psdt-nbw-Hr-ḥ3*.

⁵³⁴ Zum Ba-Kult in Heliopolis vgl. KESSLER, *SAK* 28, 196f.; ALTMANN, *Kultfrevel*, 31.

⁵³⁵ *Urk. VI*, 21, 3.

⁵³⁶ Als abweichende Graphie nach den Monographien in *Edfou I*, 334, 5 auch $\square\text{ḥ}\text{w}\text{.t}\text{-b}\text{3}\text{.w}$; in *Urk. VI*, 23, 4 Schreibung des Widders von Mendes (*b3 im.y H3.t-mḥ.yt*) als $\square\text{ḥ}\text{w}\text{.t}\text{-b}\text{3}\text{.w}$; zur Schreibung des Widders vgl. *WB I*, 411; 414; LEITZ, *LGG II*, 658 s.v. *B3*; YOYOTTE, *RdE* 34, 133ff., Doc. 6.

Ähnlich schwierig gestaltet sich ein solches Unterfangen im Falle des Heiligtums der Göttin Ipet. Obgleich sich Hinweise auf einen memphitisch-heliopolitanischen Ursprung des Ipet-Kults ins Feld führen lassen,⁵³⁷ lag der Schwerpunkt der Verehrung wohl in Karnak. Hier lässt sich insbesondere eine Verehrung des Osiris im Zusammenhang mit seiner Mutter Ipet/Nut nachweisen,⁵³⁸ was ein Eindringen des Seth in dieses Heiligtum nahe legt. Es liegt folglich im Bereich des Möglichen, dass auch im unterägyptischen Pendant zu Theben eine solche Kultstätte existierte.

Mit einiger Sicherheit lässt sich indes das Heiligtum (*hw.t-ntr*) des *Hnt.y-pr.w* in diese Umgebung setzen. Dort wurde es, wie bereits angedeutet, als Stein gewordene Umsetzung des mythischen Geburtsortes des Horus interpretiert. Das Jagen in den Ländereien dieses Heiligtums käme somit der für die ägyptische Elite so typische Beschäftigung der Jagd im Papyrusdickicht nahe, die allerdings in den versteckten Gefilden von *ḥ-bi.t* gewiss als Anmaßung gedeutet werden konnte.

Verschafft man sich einen Überblick über die Schauplätze der Verbrechen- soweit diese annähernd zuzuweisen sind – lässt sich abgesehen von einigen Gruppierungen von Orten in räumlicher Nähe kein eindeutiges Schema für die Auswahl erkennen. Die Aneinanderreihung von einzelnen Schauplätzen bzw. ganzen Sequenzen folgt keiner klaren Systematik.⁵³⁹ Betont werden muss jedoch das quantitative Übergewicht der Örtlichkeiten in Unterägypten und, unter diesen, insbesondere Heliopolis. Daneben finden sich vereinzelt Abstecher nach Oberägypten, welche die Aufzählungen unterbrechen. Daraus sollte freilich keine Herkunftsbestimmung oder Zuweisung zu einer bestimmten theologischen „Schule“ erfolgen wie sie etwa ALTMANN postuliert,⁵⁴⁰ doch scheint es sich bei dieser Tendenz um ein verbreitetes Motiv zu handeln, das ASSMANN mit der Definition „*Invasion von Norden*“ umschrieben hat.⁵⁴¹ Es wird zum Schluss dieser Betrachtungen noch einmal darauf eingegangen werden müssen.

Als für das Verständnis dieser Textpassage entscheidendstes Merkmal dürfte hier jedoch die für religiöse Texte signifikante Zergliederung des gesamten Landes in seine in einzelnen

⁵³⁷ LÄ III (1980) s.v. Ipet, 175f., Anm. 17 (D. MEEKS); LEITZ, LGG I, 218 s.v. *ʾIpt*.

⁵³⁸ COULON-GABOLDE, RdE 55, 5 (p); ABDELRAHEIM, FS Altenmüller, 5 Nr. 2.9: *ḥr.y-sšṯ n^{sic!} Wsṯr m ʾIp.t-wr.t*.

⁵³⁹ Vgl. dagegen das Schema bei ALTMANN, Kultfrevel, 181ff., die Gruppen von thematisch eng zusammenhängenden Freveln in unmittelbarer Abfolge erkennen will.

⁵⁴⁰ Vgl. ALTMANN, Kultfrevel, 184ff., welche den Ursprung des Textes aufgrund 27-facher Nennung in Heliopolis sieht.

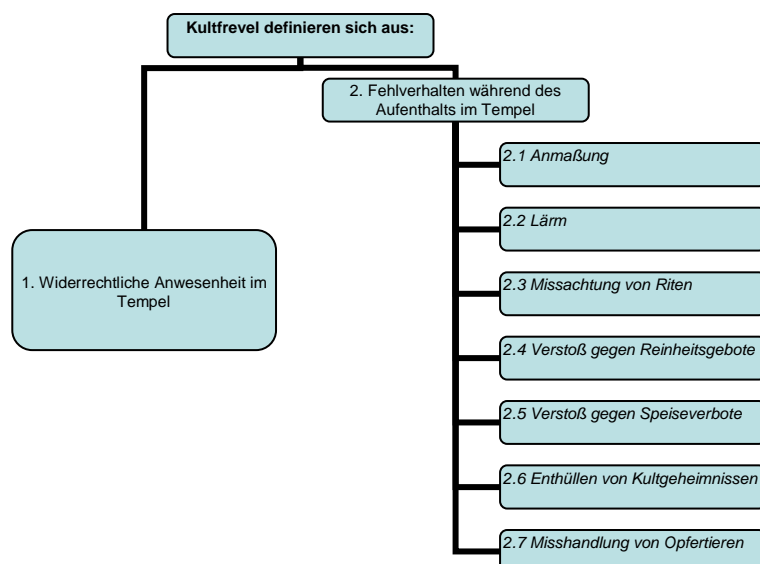
⁵⁴¹ ASSMANN, Tod, 475f. bezieht sich auf REDFORD, King-lists, 277ff., der sich seinerseits auf folgende Quellen stützt: 1. Naos von Ismailia; Feinde dringen im Wadi Tumilat ein, stammen ursprüngl. aus dem Osten; eine Lokalisierung dürfte eher aus der Lage des Fundorts mit seinem Lokalkult herrühren; 2. Seth-Buch: Invasionen auch in Oberägypten; Schutzzauber für alle Himmelsrichtungen; 3. Horusmythos von Edfu: Feinde stammen eindeutig aus Nubien und fliehen vor Horus nach Norden (d.h. Invasion von Süden); 4. Griechische Quellen mit uneindeutiger Aussage bzw. anti-semitischer Tendenz; 5. Demotische Apokalypitk mit eindeutig historischem Bezug (Assyrer) 6. Römische Quellen.

Tempeln repräsentierten Glieder anzusprechen sein. Die Analogie zwischen dem Mordanschlag des Seth auf Osiris und dessen anschließende Zergliederung und dem bedrohten Land Ägypten könnte nicht augenfälliger sein.⁵⁴²

b) Die von Seth verübten Schandtaten im Detail

Es muss im Folgenden nicht nur Aufgabe sein, den Ort des Geschehens der Untaten näher zu beleuchten, sondern auch zu untersuchen, ob zwischen dem erwähnten Verbrechen und seinem Bezugsort bzw. seiner Bezugsperson eine Verbindung besteht. Auffällig erscheint dabei vornehmlich die auch hier z.T. erneut festzustellende vor dem Hintergrund ihrer Verwendung als Kultfrevel im Tempel bzw. gegen dessen Bedienstete analoge phraseologische Verwandtschaft der angeführten Vergehen mit dem negativen Sündenbekenntnis des Totenbuchs.

Verwunderlich ist dies kaum, berücksichtigt man die Ausführungen GRIESHAMMERS,⁵⁴³ der eine starke Abhängigkeit des Spruchguts des Totenbuchs 125 von den kultischen Normen behandelnden Priesterlehren herausarbeiten konnte. Insbesondere für den Kultfrevel als allgemeine Umschreibung einzelner Vergehen im Rahmen von Religion, Umgang mit Gottheiten und Verhalten in heiligen Räumen hat RENATE MÜLLER-WOLLERMANN ein aufschlussreiches rechtliches Schema erstellt, das sich in vielen Punkten mit dem vorliegenden Ritual in Einklang bringen lässt:⁵⁴⁴



Schema der Vorschriften für den Zutritt zu Tempeln

⁵⁴² Vgl. QUACK, *Weltsichten*, 153f.; BOMMAS, *Zeit*, 53f. Zusammenhang der Feindabwehr und der Kenntnis ihres Aufenthaltsortes.

⁵⁴³ GRIESHAMMER, *ZDMG Suppl. II*, 19ff. mit ASSMANN, *Maat*, 141.

⁵⁴⁴ MÜLLER-WOLLERMANN, *Vergehen*, 34ff.

b.a) Kategorie 1: Widerrechtlicher Aufenthalt

Als Grundvoraussetzung der erneuten Versündigung des Seth ist zunächst seine widerrechtliche Rückkehr aus dem Fremdland anzuführen. Als Schlüsselbegriffe sind zunächst Verben der Bewegung zu nennen: *iw̄i*, „kommen“, *tkn*,⁵⁴⁵ „sich nähern“, *ᶜq*, „eindringen“,⁵⁴⁶ *hnd*, „betreten“⁵⁴⁷ und *ᶜn*, „sich umwenden“. Während das neutrale *iw̄i* lediglich eine Bewegungsrichtung ausdrückt und *ᶜn* eine Abweichung oder Änderung der bisherigen Bewegungsrichtung umschreibt, vermittelt *tkn* ein aussagekräftigeres Bild. Es fällt dabei auf, dass es vielmals den *terminus technicus* darstellt, um die aggressiven Aktionen des Seth gegen andere Gottheiten auszudrücken. Es wird aber nie ein Begriff verwendet, etwa *ph*, der ein erfolgreiches Erreichen des Ziels impliziert. Vielmehr vermittelt *ᶜn* stets die Intension, einen Gott anzugehen. Folglich wird Seth des Öfteren vorgeworfen, er habe diverse Verbrechen nur beabsichtigt, *kʒi*,⁵⁴⁸ nicht aber erfolgreich ausgeführt.

Ferner fällt darunter ein gewisser revisionistischer Aspekt, der die Wiederkehr schon einmal herrschender chaotischer Zustände thematisiert. Hierfür werden Wendungen wie *mi wnn=f im hr-hʒ.t* oder *whm.n=f ir(.t) qnw wr*⁵⁴⁹ sowie die Aufforderung an Re genutzt, sich der besseren Zeiten zu entsinnen (*shʒ m nn wd.n=k ir tp-<rd>*), die dem Chaos folgten.

Seths Rolle zeichnet sich hier im Wesentlichen in zweierlei Hinsicht ab: er ist ein Eindringling und ein Revisionist, der ihm verbotenes Terrain betritt und alte, rechtlose, durch die ordnende Macht des Rechts, in Re personifizierte, wieder gut gemachte Zustände zu reinstallieren gedenkt.

Der Gegensatz zwischen der Ordnung des Re und Seth als Vertreter des Chaos ist zweifelsohne nicht neu und vielfach diskutiert worden, sodass wir hier nicht näher darauf eingehen müssen. Zumindest bemerkenswert jedoch ist die Dichotomie zwischen dem statischen, fixierten Zustand der rechtmäßigen Herrschaft – so wird von Horus gesagt: *ᶜhᶜ rf Hr.w* – und dem äußerst dynamischen Charakter des Unrechts, das beständig von seinem Gebiet des Chaos in einen Raum des Rechts einzudringen sucht. Anders als beispielsweise im Großen Horus-

⁵⁴⁵ Zur Wortbedeutung vgl. SAUNERON, *MDAIK* 16, 276h); für *tkn* oft auch im Zusammenhang mit Seth vgl. WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 1155 s.v. *tkn*; hier auch als Terminus für die Vertreibung des Seth in die Wüste; durchgängig gebraucht für eine Sündentat auch im Ritual der Vier Kugeln für die Annäherung an zu schützende Gottheiten: *imi=k tkn r ᶜw ntr šps* (pMMA 35.9.21, 26, 4); *ir tm=k tkn r ᶜw-ntr iw=f r wdʒ* (27, 3-4) usw.; bei ALTMANN, *Kultfrevel*, 24 nicht mit Priorität im Akt der Bewegung, sondern in Abhängigkeit mit dem Kultort Mendes (?) als Angriff auf den Phallus des Osiris gedeutet.

⁵⁴⁶ So auch im Papyrus pMMA 35.9.21, 19; 31, 12 zur Verhütung des Eindringens in Heiligtümer.

⁵⁴⁷ *Urk. VI*, 21, 13.

⁵⁴⁸ *Urk. VI*, 17, 3; 19, 2; 11, 20; 21, 9, 17; 23, 21; 25, 12; zur Wortbedeutung vgl. WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 1080 s.v. *kʒi*; ALLIOT, *RdE* 5, 65, Anm. 4

⁵⁴⁹ Nach ALTMANN, *Kultfrevel*, 22 wird auf einen erneuten Übergriff auf Osiris angespielt.

mythos von Edfu, wo sich Seth bzw. seine Anhänger immerwährend auf der Flucht befinden,⁵⁵⁰ ist der Übeltäter im vorliegenden Ritual zwar auch unablässig in Bewegung, doch nimmt sich seine Dynamik viel aggressiver aus. Aufgrund dieser Konstellation ist davon auszugehen, dass es sich beim Seth-Buch, wenngleich es im Titel den eher offensiv anmutenden Verwendungszweck der Vernichtung des Seth führt, um ein defensives Ritual handelt, das eine feste Lokalität, mythologisiert als der Standort des Osiris, als Heiligtum oder gar als Land Ägypten selbst, vor einer feindlichen Invasion zu schützen gedenkt. Auf diesen Aspekt und die zuvor schon angesprochene eigenartige Passivität des Horus wird noch einzugehen sein.

Warum aber ist der auf einen bereits da gewesenen Chaoszustand abzielende Revisionismus des Seth hier neu geschaffen worden? Zwar sind dies vornehmlich Punkte, die für die Datierung relevant sind, doch hilft ein erster Ansatz dem besseren Verständnis des Textes schon hier weiter. Löste bisher eine chaotische Zeit eine zuvor geordnete Epoche ab, die es dann wieder herzustellen galt, wird hier auf einen ursprünglichen Chaoszustand angespielt, der zwar durch eine kurze Phase des Rechts bereinigt werden konnte aber nunmehr seinen erneuten Siegeszug antritt. Da Rituale bisweilen zum Zwecke der Krisenbewältigung herangezogen werden können, muss besagter Krisenzustand entweder aus unmittelbaren Erfahrungswerten gegeben oder zumindest in irgendeiner abstrakten, denkbaren Form definiert und greifbar sein, versteht man den vorliegenden Text als rein prophylaktisches Schutzritual. Nach der inneren Logik des Analogiezaubers, der uns noch näher beschäftigen wird, kann das Ritual, das auf einer götterweltlichen Ebene angesiedelt wird, ausschließlich innerhalb dieser Grenzen operieren. Es bedarf somit des Mythos, um den Krisenzustand auszuformulieren und heilbar zu machen. Es ist folglich davon auszugehen, dass eine über die Standards des Osiris-Mythenkreises hinaus fortgeführte mythische Konstellation einen solchen Krisenzustand abbildet. Das Bild der Rückkehr des Seth hat demnach innerhalb der Situation der Aufführung des Rituals vermutlich einen gewissen Aktualitätsbezug, insofern die Handlungen der Feindvernichtung zur Anwendung kommen.

Thematisch lässt sich das Rückkehrmotiv, das im Text als widerrechtliches Eindringen nach Ägypten bzw. in dessen Heiligtümer und deren Bewohner, in Einklang mit den Priesterlehren bringen, die ein Betreten des Tempels unter bestimmten Gesichtspunkten untersagen. Zu nen-

⁵⁵⁰ STERNBERG, *Mythische Motive*, 169.

nen wäre hier vornehmlich das Götterdekret über das Abaton aus Philae, welches in dieser Hinsicht klare Restriktionen erlässt.⁵⁵¹

Tempel von Philae, Kiosk des Hadrian, 43-44
Götterdekret über das Abaton
<i>hn^c tm rd(.t) s:šm si-nb im=s r^c-nb hn^c tm rd(.t) s:šm [𓂏𓂏] nds hr=s</i>
und niemanden je darin umgehen lassen und [𓂏𓂏] den Geringen nicht darin umgehen lassen
JUNKER, <i>Götterdekret</i> , 22, § 6, 43-44.

Zusammenfassend lässt sich daher feststellen, dass die widerrechtliche Rückkehr sowohl die „Invasion“ Ägyptens, als auch das Betreten von Heiligtümern umfasst. Tempel und Land werden somit geglichen. Iohnt Vor diesem Hintergrund lohnt sich folglich ein Vergleich der aufgeführten Straftatbestände mit den späten Priesterlehren, um sich dem Zweck des Rituals ein wenig zu nähern.

b.b) Der Raub

Wie bereits in der zu Anfang behandelten Anklageschrift scheint der Diebstahl dem Text auch in dieser Liste geradezu als Paradebeispiel eines klassischen Fehlverhaltens zu gelten, wenn- gleich er in den Vorschriften für das Betragen im Tempel nicht erwähnt wird. An einer Stelle werden die zwei Abstrakta sogar zusammenfassend exemplarisch gegeneinander geführt, die Ordnung und Chaos repräsentieren: *m³c.t* und nicht etwa *isf.t*, sondern *cwy.t*.⁵⁵² Das Ritual nennt eine ganze Reihe an Termini mit dem Bedeutungsinhalt des Stehlens im weitesten Sinne. Darunter fallen im Wesentlichen die Wendungen *cwy³i*,⁵⁵³ *u³i m iw^h*,⁵⁵⁴ *n^hm m c*,⁵⁵⁵ *st³*,⁵⁵⁶ *d³i c*,⁵⁵⁷ *iw*⁵⁵⁸ und *hwtf(.w)*.⁵⁵⁹

In der vorliegenden Aufzählung wird jedoch nicht nur ein Fehlverhalten gegen allgemeingül- tige Normen zum Ausdruck gebracht werden, wie es zu Beginn des Textes zu verzeichnen war, sondern ganz konkret der Tatbestand des Tempeldiebstahls⁵⁶⁰ angeführt werden. Die Objekte, an denen sich Seth vergreift, sind ebenfalls von mannigfaltiger Art. Vornehmlich handelt es sich um die verschiedensten Opferspeisen für den Götterkult (*htp.w*, *šbw*) oder aber spezifischere, den einzelnen Gottheiten zugeordnete Produkte ihrer Tempel bzw. ihres Na-

⁵⁵¹ Für Philae vgl. ferner JUNKER, *An.Bibl.* 12, 152, 12-13; 156, 3; die im Text erwähnten Fremden (*rw.ty*) sind mit MÜLLER-WOLLERMANN, *Vergehen*, 37 keine Ausländer, sondern alle, die nicht im Tempel bedient sind; für Esna s. SAUNERON, *Esna III*, no. 197.

⁵⁵² *Urk. VI*, 17, 19.

⁵⁵³ *Urk. VI*, 23, 9.

⁵⁵⁴ *Urk. VI*, 19, 2; 25, 12.

⁵⁵⁵ *Urk. VI*, 19, 1.

⁵⁵⁶ *Urk. VI*, 21, 5; ALTMANN, *Kultfrevel*, 24f.

⁵⁵⁷ *Urk. VI*, 23, 3.

⁵⁵⁸ *Urk. VI*, 23, 9, 19.

⁵⁵⁹ *Urk. VI*, 23, 21.

⁵⁶⁰ ALTMANN, *Kultfrevel*, 47f.

turells wie Holz der Neith (*ht*) oder die aphrodisierende *mnhp*-Pflanze des Widders von Mendes.

Für dieses Delikt lassen sich innerhalb der Priesterlehren nur insofern Belege anbringen, als es sich in den Vorschriften für den Kult aus Philae die Anweisung für die Priesterschaft findet, die Opferspeisen für die Götter vor Diebstahl zu schützen.


Tempel von Philae, 1. Pylon, nördl. Tor, westl. Pfosten, 12
Vorschriften für den Kult
<i>sꜣu ḥ.t m tꜣu</i> ⁵⁶¹
Bewahrt die Opfer gestohlen zu werden
JUNKER, <i>An.Bibl.</i> 12, 156; II, 12

Darüber hinaus lassen sich auch zahlreiche königliche Dekrete und Gerichtsprotokolle anführen, die Tempeldiebstahl als durchaus übliches und gelegentlich sogar todeswürdiges Verbrechen anführen.⁵⁶²

b.c) Kategorie 2.1: Anmaßung

Bereits oben sind wir auf den Tatbestand der Anmaßung im Zuge der Selbstinstallation des Seth als Herrscher auf dem Thron des Osiris zu sprechen gekommen. Es ging dort im Wesentlichen um die Usurpation der rechtmäßigen Erblinie zu Ungunsten des Horus. Der aktuelle Abschnitt führt diesen Vorwurf ebenfalls einmal an.⁵⁶³ Die dort geäußerte Beschuldigung, der Kultfrevler habe versucht, sich selbst einzusetzen (*sꜣꜥḥꜥ(.t)*⁵⁶⁴), könnte sich möglicherweise darauf beziehen, Kult und Heiligtum anderer Gottheiten zu übernehmen, nachdem die Eigenen zerstört und die früheren „Eigentümer“ verjagt worden sind. Im ursprünglichen Mythos entspricht dieser Bildersturz möglicherweise der Usurpation des Throns. Der revisionistische Charakter dieser Anmaßung kommt weiterhin in der Verwendung des Lexems *ꜥ-pnꜥ* für den infolge dieser Taten heraufbeschworenen Zustand zum Ausdruck.⁵⁶⁵

Darüber hinaus kann das Kleiden in ein Widderfell (*tꜣm.n=f sw*), das als Variante der Handschrift BM für das Verspeisen des Widders (*tꜣms.n=f*) angesetzt wurde,⁵⁶⁶ als Versuch ausgelegt werden, sich den Status des Königs der Götter im Tempel des Amun anzumaßen.⁵⁶⁷

⁵⁶¹ Für *tꜣu* vgl. *WB V*, 350, 2; hier in der Schreibung . Der Schreiber hat entweder an *dꜣi* „ausstrecken“ (*WB V*, 514, 4-6) gedacht oder unterliegt dem Einfluss demotischer Orthografie, die *d* zu Beginn eines Wortes notiert (vgl. etwa die variiierende Schreibung von *tꜣw* und *dꜣwy* „stehlen“ http://oi.uchicago.edu/pdf/CDD_DJ.pdf, 24); die Determination ist jedoch eindeutig (vgl. auch JUNKER, *An.Bibl.* 12, 159).

⁵⁶² MÜLLER-WOLLERMANN, *Vergehen*, 91ff. mit zahlreichen Quellen.

⁵⁶³ *Urk. VI*, 23, 22.

⁵⁶⁴ Vgl. insb. *WB IV*, 54, 1-2; ALTMANN, *Kultfrevler*, 55f.

⁵⁶⁵ *Urk. VI*, 25, 2.

⁵⁶⁶ *Urk. VI*, 23, 1-2.;

Das Korpus an Quellen, die das richtige Verhalten im Tempel umschreiben, nennt freilich keine derart drastische Selbstüberhöhung, sich selbst anstelle des höchsten Gottes festsetzen zu wollen. Dieses kann nur von einem götterweltlichen Gegner verübt werden. Dennoch sind Vergehen wie das Bauen von Häusern, welche die Heiligtümer der Götter überragen, oder das Auftreten mit erhobenem Arm, einem ikonographischen Erkennungsmerkmal des Min, im Tempel dieser Gottheit durchaus als Anmaßung zu charakterisieren.⁵⁶⁸ Auch der König in seinen Reinigungsbeichten gegenüber den Göttern muss seine Rechtmäßigkeit darlegen, indem er versichert, seine Position von seinem Vater geerbt und keinerlei rechtmäßige Erblinie unterbrochen zu haben – kurz: kein Usurpator zu sein.⁵⁶⁹

b.d) Kategorie 2.2: Lärm

Laute Geräusche, Geschrei und Lärm scheinen, wie bereits angedeutet, der besondere Abscheu des Gottes Osiris gewesen zu sein, dessen vornehmliches Kennzeichen der Mattigkeit dadurch empfindlich gestört werden konnte.⁵⁷⁰ Es handelt sich demnach um kein geringeres Vergehen als die Störung der Totenruhe. Deswegen erkannten die Ägypter Ruhe und Schweigsamkeit schon immer und in unterschiedlichsten Kontexten als herausragende Tugend des Bescheidenen und Frommen an.⁵⁷¹ Vor diesem Hintergrund erscheint es mehr als einleuchtend, wenn der erbitterte Feind des Osiris besonders häufig lärmend, tobend und randalierend die Heiligen Hallen des Osiris heimsucht. Die Empfindlichkeit des Gottes reicht sogar so weit, dass innerhalb seines Kenotaphs, des Abaton, nicht einmal das im Tempel sonst zum Lobpreis der Angebeteten übliche Singen und Musizieren gestattet wurde⁵⁷² – ganz zu schweigen von Geschrei und Lärm.⁵⁷³ Die Vorschriften für die Priester sind diesbezüglich recht eindeutig:

Tempel von Kom Ombo, 878, 4
Vorschriften für den Kult
<i>im̄i ʒs hr tb.ty [...] im̄i wstn-r' hr dʒis.w im̄i qʒi n hr mdw.t n ky</i>
Eile nicht mit deinen Sandalen! [...] Sei nicht geschwätzig bei den Rezitationen! Erhebe die Stimme nicht beim Reden mit anderen! ⁵⁷⁴
<i>Ombos II, 245</i>

⁵⁶⁷ Vgl. auch die Ausführungen bei BORGHOUTS, *RdE* 32, 45, Anm. 88, der fälschlich *tʒms* für *tʒm* umschreibt; dagegen ALTMANN, *Kultfrevel*, 42f. beide Versionen als „verspeisen“ mit der Option, dass hier auf das Tabu der Bekleidung mit Schafwolle angespielt wird.

⁵⁶⁸ MÜLLER-WOLLERMANN, *Vergehen*, 37f.

⁵⁶⁹ *KRI* VI, 23; vgl. ASSMANN, *Maat*, 144ff.

⁵⁷⁰ FRANSEN, *Fs Quaegebeur*, 95ff.; MÜLLER-WOLLERMANN, *Vergehen*, 38f.; dazu ausführlich auch EMERIT, *BIFAO* 102, 189ff.; ALTMANN, *Kultfrevel*, 19.

⁵⁷¹ *LÄ V* (1984) s.v. Reden und Schweigen 198 (J. ASSMANN);

⁵⁷² JUNKER, *Götterdekret*, 31, § 5, 21-13; LIEVEN, *Hieratic Texts*, 22-38.

⁵⁷³ RANSEN, *Fs Quaegebeur*, 981ff.

⁵⁷⁴ Dagegen FRANSEN, *Fs Quaegebeur*, 982: „do not be loud of voice over the voice of another.“

Entsprechend solch deutlicher Restriktionen versicherten die Priester dann auch, sich derartigen Fehlverhaltens nicht schuldig gemacht zu haben.


Stele CG 22054, 10-11
Anrufung an die Lebenden
<i>nn q3i hrw=i m [] pr-sgr nn wsh=i sm.t⁵⁷⁵ mnw hw.t-ntr iw=i rh.kwi [bw].t k3=f pw</i>
Meine Stimme war nicht laut im Haus des Schweigens, mein Schritt war nicht weit im Tempel, denn ich weiß, dass das der Abscheu seines Kas ist.
KAMAL, CG, 53, 2-4

Seth dagegen weist ein mannigfaltiges Repertoire auf, wenn er sich daran macht, die Totenruhe seines von ihm ermordeten Bruders durch Tumult zu stören: Die lauten Aktivitäten reichen von Ausstoßen von Gebrüll (*wđi bg⁵⁷⁶*) und Geschrei (*khb hrw⁵⁷⁷*) über „wüten/ brüllen“ (*khb⁵⁷⁸*) oder „Getöse machen,“ (*wđi swh⁵⁷⁹*) bis „Hitzigkeit“ (*qm3 šmm⁵⁸⁰*). Folgt man den Vorschriften für den Kult, ist es dem Besucher des Tempels ebenfalls nicht erlaubt, schnell und damit wahrscheinlich geräuschvoll zu laufen. Seth unterlässt natürlich auch dies (*pd nmt.t⁵⁸¹*) nicht.

b.e) Kategorie 2.3: Missachtung der Riten

Die Kategorie des Verstoßes gegen den vorgeschriebenen Ablauf von Riten, Festen und Opfern definiert MÜLLER-WOLLERMANN vornehmlich über zwei Tatbestände: die Initiation von zum Kultvollzug nicht berechtigten Teilnehmern sowie das Versäumen von festgelegten Ritualzeiten.⁵⁸² Darüber hinaus gelten Abweichungen vom kanonisierten Kultreglement als verwerflich.⁵⁸³

Der Kultfrevler Seth, der sich ja bereits durch seine bloße Anwesenheit im Tempel an Recht und Gesetz vergangen hat und folglich sicherlich keinerlei Recht zum Kultvollzug aufweisen kann, entspricht, wie man sich denken kann, voll diesem unverzeihlichen Schema (*nn ir.t-ih.t r tr⁵⁸⁴*). Zumindest scheinen dies die Folgen seines weiteren Handelns, wie die Unterbrechung der Zufuhr an Versorgungsgütern, zu sein.

⁵⁷⁵ Dagegen FRANDSEN, *Fs Quaegebeur*, 984 liest hier *nmti* (sic!) nach *wsh-nmt.t* (vgl. WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 521 s.v. *nmtt*; die Schreibung ist jedoch eindeutig  (KAMAL, CG, 53, 3))

⁵⁷⁶ *Urk. VI*, 19, 6; 21, 1; ALTMANN, *Kultfrevl*, 23.

⁵⁷⁷ *Urk. VI*, 19, 19.

⁵⁷⁸ *Urk. VI*, 21, 4; ALTMANN, *Kultfrevl*, 24.

⁵⁷⁹ *rk. VI*, 19, 20; 21, 9; ALTMANN, *Kultfrevl*, 21f.

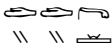

⁵⁸⁰ *Urk. VI*, 21, 11; ALTMANN, *Kultfrevl*, 31 als „hitzige Feinde“.

⁵⁸¹ *Urk. VI*, 19, 18.

⁵⁸² MÜLLER-WOLLERMANN, *Vergehen*, 40; dies vornehmlich auf das Negative Sündenbekenntnis begründet.

⁵⁸³ *Edfou III*, 362, 3; *Ombos II*, 245, no. 878, 4: *imj iri-ih.t hr ib=tn*. mit GUTBUB, *Kom Ombo I*, 180, Anm. ao).



⁵⁸⁴ *Urk. VI*, 23, 12.

Eine in der ägyptischen Orthographie ganz und gar übliche Metathese anzusetzen, läge folglich näher. Ferner ist mir nicht bekannt, dass eine solche Verbindung überhaupt in den Quellen nachzuweisen ist. Auch bleibt er uns die Antwort auf die Frage schuldig, wie zum einen eine tatsächliche Manifestation des Seth *im* Hämatit aus der Phrase *s:hpr.n=f d̄d̄i* grammatisch korrekt gelesen werden soll und was dies zum anderen letztendlich im Kontext des Seth-Buchs aussagen kann. Insbesondere im Bereich der Magie ist inzwischen die Ambivalenz der Wertigkeit von Wesen und Substanzen sehr klar ans Licht getreten, doch lässt sich kein Fall heranziehen, der roten Ocker nicht ausschließlich (wobei die Begleitung durch Sprüche nie ausgeschlossen werden kann) in medikamentöser Anwendung zeigte oder aber, im Mythos von der Himmelskuh, zur Rotfärbung herangezogen wurde.⁵⁹¹ Eine theologische Ausdeutung des Minerals hinsichtlich einer negativen Qualität ist, sieht man vielleicht von der stets zu berücksichtigenden Ausnahme einer möglichen Analogie der roten Farbe ab, nicht erkennbar. Denkbar wäre viel eher ein Fehler im Verständnis des altägyptischen Schreibers. Zwar liegt hier keine verderbte Schreibung vor, doch wäre etwa an einen Hörfehler während der Niederschrift des Textes zu denken. Eine andere Möglichkeit zu einer etwas abweichenden Deutung zu kommen, wäre, den eigentlichen Sinn der Stelle als *s:hpr.n=f d̄d̄j*, das Kreieren der aus TB 125 bekannten Sünde „Perversion, Unkeuschheit, Geschlechtsverkehr“ etc., zu rekonstruieren.⁵⁹² Eine ähnliche Notation, die zur Verwechslung mit *d̄d̄i*, Hämatit, führen könnte, ist zwar nicht zu belegen, doch läge zumindest in der Schreibvariante  ein ähnliches Gerüst aus Konsonanten vor.⁵⁹³ Zieht man die Notation in der Variante der Handschrift BM zu Rate, findet man zumindest in einem Fall die Schreibung .⁵⁹⁴ Deutlich zu sehen sind die Schwierigkeiten, die auch dieser Schreiber mit diesem Fremdwort hatte. Wie aus seiner Determinierung ersichtlich, interpretierte der Bearbeiter in die ihm unbekanntes Wendung zumindest eine Tätigkeit hinein und ersetzte es nicht durch einen anderen Begriff, wie es der Schreiber von L tat. Bezeichnenderweise zählt *d̄d̄j* wie bereits andere hier aufgeführte Untaten auch zu den verabscheuungswürdigen Freveln, die begangen zu haben im Negativen Sündenbekenntnis bestritten wird.⁵⁹⁵

⁵⁹¹ Zu den Verwendungsarten im Kuhbuch DERCHAIN, *CdE* 53, 53.

⁵⁹² *WB* V, 419, 4ff.; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 1182 s.v. *d̄d̄j*; BARBOTIN, *RdE* 50, 14, ligne 4; MÜLLER-WOLLERMANN, *Vergehen* 41; HOCH, *Semitic words*, 378-380, Nr. 568, 569. Herzuleiten wäre die Wurzel, die sich in den keilschriftlichen Notationen von Personennamen ägyptischer Offizieller in der Levante wieder finden lassen, demnach aus dem semitischen Sprachbereich. Übereinstimmungen ergäben sich folglich mit dem ugaritischen Stamm *ddm* „Liebe“ bzw. dem akkadischen *dādū* „Geschlechtsverkehr haben“.

⁵⁹³ Zur Schreibvariante vgl. pLansing 14, 8, *LEM*, 425 (14, 8).

⁵⁹⁴ *Urk.* VI, 19, 8 Variante BM, Anm. 8; 21, 7 in BM zerstört; so anderswo nicht belegt (vgl. HOCH, *Semitic words*, 378, no. 568; 380, no. 569 nur in der Determination  und  in Personennamen).

⁵⁹⁵ LAPP, *Totenbuch Spruch 125*, 102b.

Die sexuelle Potenz des Gottes Seth, die sich durchaus und vornehmlich auch gewalttätig entfaltet, wird stark von TEVELDE betont und ist hinreichend bekannt, obgleich die mythischen Sequenzen des Seth-Buchs kein Motiv der sexuellen Nötigung des Osiris erkennen lassen.⁵⁹⁶ Andererseits kennen die Priestereinlasstexte Geschlechtsverkehr als Grund, das Heiligtum nicht betreten zu dürfen.⁵⁹⁷ Die Verbindung mit dem Kausativ *s:hpr* deutet hingegen eher darauf hin, dass Seth diese Unreinheiten nicht infolge seiner Sittenlosigkeit mit in den Tempel brachte, sondern viel eher im Tempel selbst für sexuelle Ausschweifungen sorgte. Ob er etwa die dort bedienstete Priesterschaft zu solchen Exzessen verleitete, bleibt der Phantasie des Lesers überlassen.

b.g) Die Kategorie 2.5: Speiseverbote

MÜLLER-WOLLERMANN umreißt als weitere Kategorie den Verzehr von Lebensmitteln und Speisen, die einem Gott aus unterschiedlichen Gründen verhasst sind.⁵⁹⁸ So gehört auch im Seth-Buch übermäßige Gefräßigkeit zu den herausragendsten Eigenschaften des Delinquenten, doch fällt dort der Umstand ins Auge, dass nicht nur gewöhnliche, für den Verzehr übliche Tiere gegessen werden, sondern vielmehr eine nicht unbedeutende Zahl heiliger Tiere, ja Götter, was so in den Tempelvorschriften erwartungsgemäß nicht thematisiert wird. Auf eine bestimmte Art von Fisch zielt hingegen die zweifache Anschuldigung ab, Seth habe den *ḥdw*-Fisch (*mk ḥrf snm.n=f ḥdw*⁵⁹⁹; *wmm.n=f m ḥdw*⁶⁰⁰) gegessen.⁶⁰¹

Von hoher Eindeutigkeit erscheint uns jedenfalls diese letzte Aussage, muss doch das Speisetabu, das den Verzehr von Fischen in einzelnen Gauen und Heiligtümern speziell durch die Priesterschaft betrifft, als recht häufig anzutreffendes Phänomen angesehen werden.⁶⁰² Unter dieses Verbot müsste dann auch die Gruppe der *Mugiliden* fallen, welche die Ägypter als *ḥdw* bezeichnet haben.⁶⁰³ J. BOESSNECK und A. VON DEN DRIESCH fielen beispielsweise das völlige Fehlen dieser Fischart in den rituellen Fischbestattungen in ägyptischen Heiligtümern

⁵⁹⁶ TEVELDE, *Seth*, 32ff.; BARTA, *GM* 129, 33ff. Zum Verwendungskontext vgl. FISCHER-ELFERT, *Lese funde*, 123 |3|.

⁵⁹⁷ *Edfou III*, 361, 8; *imj d3d3 m ḥd3* etc. (MÜLLER-WOLLERMANN, *Vergehen*, 41: „Übt keinen Geschlechtsverkehr aus im Schmutz“; vgl. auch FRANDSEN, *FS Quaegebeur*, 981); hier auch in einer Auflistung mit dem auch weiter unten in *Urk. VI*, 19, 19 aufgeführten Lexem *khh* genannt; die bei MÜLLER-WOLLERMANN, *Vergehen*, 41, Anm. 71 genannte Stelle *Ombos I*, 424 (!), 7 erwähnt zwar *d3d3*, jedoch nicht in dem dort postulierten Zusammenhang als *bw.t* des Tempels.

⁵⁹⁸ MÜLLER-WOLLERMANN, *Vergehen*, 40ff.

⁵⁹⁹ *Urk. VI*, 21, 19.

⁶⁰⁰ *Urk. VI*, 23, 7.

⁶⁰¹ ALTMANN, *Kultfrevel*, 45f.

⁶⁰² GAMER-WALLERT, *Fische*, 76ff.

⁶⁰³ GAMER-WALLERT, *Fische*, 39f.; DANNESKIOLD-SAMSØE, *GS Lepsius*, 186; ALTMANN, *Kultfrevel*, 39f.

II. Zu den Texten

auf und begründet es mit einer möglichen Tabuisierung dieser Gattung.⁶⁰⁴ Die Tempelvorschriften weisen diesbezüglich wenige Belegstellen für spezielle Speisetabus auf. Einzig die Inschrift im Tempel von Philae wird etwas konkreter und erwähnt einige nicht näher bezeichnete Dinge, deren Verzehr als Tabu des Tempels betrachtet wurden.

Tempel von Philae, 1. Pylon, nördl. Tor, östl. Pfosten , 7
Vorschriften für den Kult
<i>bw.t nn tm wnm=sn</i>
Dies sind die Tabus; sie sollen nicht gegessen werden
JUNKER, <i>An.Bibl.</i> 12, 152; I, 4-5

Wenn sich also die Wendung *bw.t* auch auf Lebensmittel bzw. Tiere erstrecken kann, die vom Verzehr ausgeschlossen sind, kann unter Berücksichtigung vorhandener Ressentiments gegen Fisch als unreines Lebensmittel davon ausgegangen werden, dass auch der hier zu behandelnde *ḥdw* unter dieselbe Kategorie fällt. Immerhin wird er in den Tempelvorschriften von Edfu zumindest für den 19. unterägyptischen Gau mit jenem Terminus belegt.

Tempel von Edfu, Couloir Mystérieux – Nils, 19c
Gauliste, 19. Unterägyptischer Gau
<i>bw.t n=f ḥdw rʒdʒ</i>
Sein Tabu ist die Meeräsche und der <i>rʒdʒ</i> -Fisch ⁶⁰⁵
<i>Edfou I,3, 335, 11</i>

Demzufolge ist davon auszugehen, dass der Eindringling mit dem Verzehr dieses Fisches gegen spezielle Speisevorschriften des Heiligtums verstoßen und folglich erneut einer der in den Priesterlehren aufgeführten Anweisungen zuwider gehandelt hat.

Auch die Angriffe auf den sogar auf götterweltlicher Ebene angesiedelten Abdju-Fisch (*tʒms.n=f m ʒbdw*⁶⁰⁶) und den Widder des Amun (*tʒms.n=f m sr*⁶⁰⁷) müssen unter der Kategorie Speisetabu subsumiert werden.⁶⁰⁸

Obleich er in einigen Gauen als *bw.t* betrachtet wurde,⁶⁰⁹ stellt der Versuch, einen Widder im Tempel des *ʾImn.w-wr* zu verspeisen, sicherlich eher einen Affront gegen die Integrität dieses Gottes dar, galt er ihm doch als heiliges Tier.

Gemeinsam mit dem *ḥdw*-Fisch genannt, dessen Verzehr wir bereits als Akt des Verstoßes gegen Speisetabu angesprochen haben, ist der Abdju insbesondere als Begleiter der Sonnen-

⁶⁰⁴ OESSENEK – VON DEN DRIESCH, *Tierknochen*, 117.

⁶⁰⁵ Zu dieser Fischart vgl. GAMER-WALLERT, *Fische*, 46 mit Anm. 354.

⁶⁰⁶ *Urk. VI, 23, 7.*

⁶⁰⁷ *Urk. VI, 23, 1*; in Variante BM wurde dieses Vergehen vielleicht fälschlicherweise zu einem Akt der Anmaßung umgedeutet, indem sich Seth in ein Widder(fell) hüllt: *tʒm.n=f sw m sr*.

⁶⁰⁸ Zu vergeblichen Versuchen, dem Abdju-Fisch eine in der Natur vorkommende Tierart zuzuordnen vgl. GAMER-WALLERT, *Fische*, 27f.

⁶⁰⁹ In topographischen Listen von Tebtynis mit unsicherem Beleg (OSING – ROSATI, *Papyri*, 35XIII-XIV; Tav. 2, fr. 28); PETRIE, *Papyri from Tanis*, pl. XI, fr. 29.

barke bekannt, der das Nahen des Apophis ankündigt. Behält man die noch anzusprechende Verunklärung zwischen den Feindgestalten Apophis und Seth in der Spätzeit im Blick, wäre eine Attacke des Osiris-Mörders auf den eigentlich aus solaren Kontexten stammenden Fisch durchaus verständlich.⁶¹⁰ Obwohl keine kulttopographische Quelle der Spätzeit den Verzehr dieses Tiers tabuisiert, vermutet GAMER-WALLERT sicherlich zu recht, dass hier angesichts des Schauplatzes dieses Frevels, der wichtige Tempel des Re in Heliopolis, durchaus von einem Verstoß gegen ein Speisetabu auszugehen ist.⁶¹¹ Aufschlussreich erscheint eine ähnliche Passage aus einem magischen Text, im Zuge derer es Horus ist, der die Konsequenzen des Verzehrs dieser Speise an einem geheiligten Ort des Re zu tragen hat.

pLeiden I 348 rto, XII; 11
Magischer Spruch gegen Bauschmerzen
<i>k.t h.t<=> sp 2 ĩ.n Hr.w pw{y} ĩ.n 3s.t dd.ĩn Hr.w wnm=ĩ 3bdw n nbw hr sp.t šd.t w^cb(.t) n(.t) R^c.w dd.ĩn 3s.t ĩn-ĩw ntf pw wnm(.w) 3bdw n nbw hr sp.t šd.t w^cb(.t) n(.t) R^c.w ĩn-ĩw wr^rš=f s^rdr=f hr mn h.t=f ĩn-[tr rmi psd.t] nds.t hr mn h.t=f^(sic) b3 m⁽²⁾ hnw wrd ntr.w</i>
Ein anderer: „<Mein> Bauch!“ (zweimal) sagte Horus. „Was?“ sagte Isis. Da sprach Horus: „Ich habe den goldenen Abdju am Rand des Teichs gegessen, der Re heilig ist!“ Da sprach Isis: „Ist er es, der den goldenen Abdju am Rand des Teichs gegessen hat, der Re heilig ist? Verbringt er den Tag und die Nacht mit Bauschmerzen? Weint die kleine Götter[neunheit] wegen ihrer Bauschmerzen? Der Ba ist in ^(?) der Krypta, die Götter sind müde.“
BORGHOUTS, <i>OMRO</i> 51, pl. 12, 11-13, 2

Während sich diese Vorwürfe auf die Schändung von im Tempelbereich lebende Tiere beziehen, erscheinen darüber hinaus weitere Passagen, die eine größere Ungeheuerlichkeit andeuten: den Angriff auf in Tieren personifizierte Götter. Hierunter findet sich der Versuch, die Göttin Mafdet zu verspeisen (*k3ĩ.n=f wnm M3f<d>.t*⁶¹²), die uns zumeist in ihrer katzenhaften Gestalt entgegen tritt. Über die Auswahl dieser Figur, die den Verfasser unseres Rituals dazu veranlasst hat, Mafdet hier ins Spiel zu bringen, kann freilich nur spekuliert werden. Trifft die anfangs geäußerte Vermutung zu, zwischen der ausgeführten Tat des Seth und deren Kontext bestehe zumindest im weitesten Sinne eine Beziehung, scheint zunächst der Blick auf die beiden Gottheiten wichtig, unter deren Augen Mafdet angegriffen wird. Es handelt sich hierbei um Mut und Bastet. In Anbetracht der Tatsache, dass beide Gottheiten ebenfalls die Ikonographie einer Katze bzw. Löwin annehmen können – wenngleich dies im Falle der Gattin des Amun nicht so häufig der Fall ist⁶¹³ – ließe sich vermuten, dass es sich bei der feliden Mafdet um eine diesen Gottheiten artverwandte Figur handelt, die zu bedrohen den beiden

⁶¹⁰ Zum Abdju in osirianischen Kontexten vgl. EISSA, *GM* 124, 43ff.

⁶¹¹ GAMER-WALLERT, *Fische*, 28f.; AUFRÈRE, *L'univers minéral II*, 40f.

⁶¹² *Urk. VI*, 21, 17.

⁶¹³ Zur Artverwandtschaft der Mut zu löwenhaften Gestalten vgl. HOENES, *Sachmet*, 175f.; DEWITT, *Lion*, 350ff.; LEITZ, *LGG III*, 251 s.v. *Mwt B*); zu Katzen als heilige Tiere der Mut vgl. TEVELDE, *FS Zandee*, 127ff. (insb. 132: lautliche Ähnlichkeit der Bezeichnungen für Katze *mĩw* und dem Namen *Mw.t*); zur Bezeichnung der Mut als Mafdet in der Ostkolonnade des Tiberius in Philae vgl. JUNKER, *Auszug*, 34: *Mw.t wr.t ĩr.t-R^c.w nb.t-p.t hnw.t ntr.w nb.w [...] M3fd.t hnt.t Bwgm.*; ALTMANN, *Kultfrevel*, 38f.

und man soll nicht zulassen, dass irgendwelche Vögel oder Fische gefangen werden [𓆎 𓆎] 40 [Ellen ⁶²⁾] nach Süden, Norden, Westen oder Osten.
--

JUNKER, *Götterdekret*, 22, § 4, 45-46.

In diesen Quellen finden sich jedoch keinerlei Hinweise, ob es sich bei den besagten Vögeln oder Fischen um heilige Tiere handelt – immerhin wurden diese Lebewesen üblicherweise einbalsamiert – oder aber um gesonderte Bestände für die Opferversorgung des Tempels, deren Unterbindung sich der Delinquent ebenfalls schuldig gemacht hat. Dementsprechend macht auch das Seth-Buch diesbezüglich keine näheren Angaben. GEBLER-LÖHR sieht diese Verbote vornehmlich vor dem Hintergrund der Rolle, die insbesondere Fische und Vögel in der Osiris-Theologie spielten – waren sie doch auserseren, die verlorenen Überreste des Gottesleibes im ganzen Land aufzustöbern.⁶²² Demnach könne der Tod von diesen tierischen Boten mit dem Verlust der von ihnen aufgefundenen Glieder einhergehen. Ob aber die Tempelvorschriften nicht viel eher auf die Gewährleistung des praktischen Kultbetriebs abzielten, den man durch die hier erwähnten, recht konkreten Bedrohungen wie Entweihung, Lärm, Diebstahl etc. gefährdet sah, und mythisch ausgedeuteten Bedrohungen vorzugsweise dem Kult überließ, mag man diskutieren.

b.i) Weitere Kultfrevel

Über die mit den Tempeldekretten in Übereinstimmung zu bringenden Vergehen des Seth sind noch einige weitere Verbrechen zu nennen, die entweder von sehr spezieller Natur oder aber so allgemein gehalten sind, dass sie kaum Eingang in ein gesondertes Rechtsdokument gefunden hätten.

Unter die letzte Kategorie fallen insbesondere die zahlreichen Vorwürfe, sich in irgendeiner Form gewalttätig benommen oder schädliche Dinge erdacht zu haben, ohne den Akt der Gewalttat näher zu umschreiben bzw. den angerichteten Schaden genauer auszuführen.⁶²³ Die übrigen Freveltaten nehmen sich sehr unterschiedlich aus. Zumeist richten sie sich gegen die Versorgung des Tempels, wobei dies nicht klar vom Tatbestand des Raubes zu trennen sein dürfte, bzw. gegen Institutionen der Heiligtümer. Bisweilen fährt der Übeltäter jedoch in seinen Versuchen fort, einzelne Gottheiten anzugreifen, ohne dass man sie jedoch als bloße Personifikationen von Tierarten bezeichnen könnte, wie im Falle des Verstoßes gegen Speisetabus.

⁶²² GEBLER-LÖHR, *Heilige Seen*, 474; zur Haltung von Tieren im Tempel vgl. *ibid*, 469f. und vor allem 472ff. zur Jagd in den Tempelseen als rituelle Feindvernichtung im Aufgabenspektrum des Königs.

⁶²³ *wđj/ ỉrj qnw*: *Urk.* VI, 19, 10, 22; 21, 14; *wđj nkn*: 19, 13; *kj sbt*: 19, 11; *kj hr.wy*: 21, 9; *kj ħc*: 19, 20; *s:ħj ħc*: 21, 11; *kħb*: 21, 3; *qmj đw*: 21, 6; *s:ỉr bw.t*: 21, 8; *ỉrj śc.t*: 23, 5.

Die Misshandlung einer ganz bestimmten Tierart kann jedoch sicherlich nicht als bloßer Übergriff auf den Opferkult eines Heiligtums verstanden werden: die Fesselung des Apisstieres von Memphis.⁶²⁴ Die Absicht hinter dieser Tat kann sicherlich nicht in einer Paralisierung des Gottes allein gesehen werden, sondern muss den Tod des Angegriffenen zum Ziel gehabt haben. Immerhin wird auch das Opferrind vor der Schlachtung niedergeworfen und an den Beinen gebunden. Der bekannteste Mordanschlag auf Apis ist zweifelsohne die Wahnsinnstat des persischen Eroberers Kambyses, den Herodot beschuldigt, den Stier erdolcht zu haben.⁶²⁵ Trotz des noch immer als unvollkommen zu bezeichnenden Unterfangens, die Historizität dieses Sakrilegs anhand der Geburtsdaten der im Serapeum bestatteten Tiere zu untermauern,⁶²⁶ ist für uns von höherer Relevanz, dass in der ägyptischen Spätzeit zumindest ein Motiv des Apismordes nachzuweisen ist, das man als typisches Gebaren für einen Eindringling und Kultfrevler betrachtete.

Vor allem aber muss sein Angriff auf zwei heilige Bäume gesondert herausgestrichen werden, wird ihm doch eine bestimmte Tragweite beigemessen. Vornehmlich die Übergriffe gegen den Christusdorn (*nbs*⁶²⁷) in *Hw.t-nbs* und *W-šn* bzw. gegen die Dornakazie (*šnd.t*⁶²⁸) im Tempel der Iusas sind hier aufzuführen.⁶²⁹ Interessant an diesem Vergehen erscheint nicht nur die Tat als solche sondern vielmehr die Bedeutung, welche diesen heiligen Objekten beigemessen wird. Während ersterem beschieden ist, dass von seinem Gedeihen Wohl und Wehe des ganzen Landes abhängig sei, beherbergt das andere nichts weniger als Leben und Tod.

Nicht unerwähnt bleiben soll an dieser Stelle auch eine ganze Reihe von Vorwürfen, die schon insofern interessant erscheinen, als sie Teil einer längeren Episode sind, welche sich, wie wir sehen werden, im Zusammenhang mit den Übergriffen auf die heiligen Bäume, mit einem gemeinsamen Themenkreis auseinander setzt. Der fragliche Textabschnitt umfasst folgende Punkte:

- Versiegen lassen der Milchproduktion der *S:h3.t-Hr.w*⁶³⁰

⁶²⁴ *Urk. VI*, 23, 15; ALTMANN, *Kultfrevler*, 51.

⁶²⁵ *Historien*, III, 29, 64.

⁶²⁶ DEPUYDT, *JNES* 54, 119ff.; DODSON, *BES* 15, 31 mit Anm. 26.

⁶²⁷ *WB II*, 245, 10ff.; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 505f. s.v. *nbs*; zur Identifizierung vgl. KEIMER, *Gartenpflanzen I*, 160ff.; *AEO I*, 20; *LEM*, 441, 4.1.; zum pharmazeutischen Wert als Entzündungshemmer oft in Zusammenhang mit *šnd.t* vgl. GERMER, *Arzneimittel*, 83-85 s.v. *nbs*; für die Lokalisierung dieses Baumes in Saft el-Hennah vgl. AUFRÈRE, *L'univers végétal I* (5), 185.

⁶²⁸ *WB IV*, 521, 1ff.; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 1024 s.v. *šnd*; zur Identifizierung vgl. KEIMER, *Gartenpflanzen II*, 19ff.; YOYOTTE, *RdE* 13; 73a); zur Bedeutung in der Medizin vgl. GERMER, *Arzneimittel*, 35 s.v. *šnd.t*; so auch ALTMANN, *Kultfrevler*, 36f.

⁶²⁹ Möglicher Bezug auf diese Stelle auch *Urk. VI*, 21, 15 mit *'Iwī=s-ʿ3=s* als Ortsbezeichnung (vgl. dazu EDEL, *Akazienhaus*, 20).

⁶³⁰ Zu *Sh3.t-Hr.w* vgl. LEITZ, *LGG VI*, 500 s.v. *Sh3t-Hr*.

- Umstoßen der Gottesmutter Hesat⁶³¹
- Kappen der Opferspeisen auf dem See des *tm*³-Baumes⁶³²
- Auslaufenlassen des Sees der Hesat.⁶³³

Ob es sich jedoch beim Angriff auf die Gottesmutter um einen Fall von Ikonoklasmus oder aber einen Anschlag auf eine heilige Kuh handelt, kann an dieser Stelle nicht eindeutig beantwortet werden, wenngleich es auch fraglich bleibt, inwieweit der Ägypter hierin einen Unterschied gesehen hätte. Was aber haben all jene Schandtaten gemein?

Als Konstante lässt sich zunächst festhalten, dass die genannten Göttinnen in den Quellen gerne zusammen auftreten, wobei ihnen ihre Kuhgestalt und insbesondere die Fähigkeit der Milchspende in ihrer Charakteristik gemein sein dürfte.⁶³⁴ Ferner scheint der Ort des Geschehens in zwei Fällen ein See im Bereich eines Heiligtums zu sein, in dessen unmittelbarer Umgebung schließlich auch ein Baum stehen konnte. Dieses Szenario könnte sich auf die Beschreibung eines heiligen Hains beziehen – jener Baum bestandene Ort, der dem toten Osiris als letzte Ruhestätte diente – wie ihn JUNKER ausgehend von den Tempelregeln im Wasser umflossenen Abaton des Osiris zu Philae rekonstruiert hat.⁶³⁵ Mit den dort ablaufenden Ritualhandlungen hat man es sich vornehmlich mit einem Milchopfer unter Beteiligung der Hesat und anderer heiliger Kühe zu tun, das sich vor der Kulisse eines heiligen Baumes vollzog, in dessen Ästen sich der Ba-Vogel des ermordeten Gottes niederließ. Die Trankspende nährte im Zuge des Ritus nicht nur den vogelgestaltigen Gott, sondern auch den Baum, der ihm als Wohnstatt dient.

Für den *nbs*-Baum hat KOEMOTH bereits auf die arbiträre Rolle dieses Gewächses hingewiesen.⁶³⁶ So konnte er in verschiedensten Gauen sowohl den Ort des Osiris-Grabes markieren als auch in seiner Ausformung als *arbre de l'horizon* über den Aufgang des Sonnengottes im Osthorizont wachen. Beide Aspekte flossen schließlich zusammen, sobald ab dem späten Neuen Reich Ikonographien gebräuchlich werden, die Osiris vor einem aus dem Geäst des

⁶³¹ Zr als (Milch-) Kuh gedeuteten Gottheit vgl. LEITZ, *LGG V*, 482 s.v. *Hs*³*t*.

⁶³² In der Variante BM als *šb.t Tnm* gedeutet; als heiliger Baum des 3. UÄ. Gaus vgl. *Edfou I*, 330, 12.

⁶³³ *Urk. VI*, 23, 16-20.

⁶³⁴ VERNUS, *Athribis*, 432: „vache blanche“; ALTENMÜLLER, *Synkretismus*, 158: „Nährkuh“; beim Milchopfer für Osiris JUNKER, *Abaton*, 13; PERDU, *L'Égyptologie I*, 256ff; QUACK, 6. *Tempeltagung*, 218.

⁶³⁵ JUNKER, *Götterdekret*, 12f., 50ff., insb. Abb. 18; YOYOTTE, *RdE* 13, 99ff.; HERMSEN, *Lebensbaumsymbolik*, 144ff.; AUFRÈRE, *L'univers végétal I* (5), 155; Fig. 6; für eine bildliche Darstellung der Ba-Vogels in Bäumen am Rande eines Sees vgl. DERCHAIN, *ZÄS* 81, 5; LEITZ, *ZÄS* 116, 47ff.; zur Gestaltung in Abydos vgl. LIEVEN, 6. *Tempeltagung*, 167ff.; zur überschneidenden Motivik mit der Wasser spendenden Baumgöttin, an deren See sich der Verstorbene erfrischt vgl. REFAL, *BIFAQ* 100, 383ff., insb. Abb. 3 u. 9.

⁶³⁶ KOEMOTH, *Arbres*, 199ff.

Baums des östlichen Horizontes bestehenden Hintergrund zeigen konnten.⁶³⁷ Auch die mythologischen Texte von Saft el-Hennah (*Hw.t-nbs*), dem Kultort, der nicht zuletzt schon aufgrund seiner eigenen Ortsbezeichnung als prominenter Kultort der Verehrung des Christusdorns zu gelten hat, wo gleichsam Sopdu als streitbarer Herr des Ostens angerufen wurde, weisen bezüglich der Qualitäten der Pflanze bekannte Worte auf.

CG 70021, rechte Außenwand, 2. Reg., Reihe 5
Götterliste von Saft el-Hennah
[////] <i>nn in it.w=f n.w ỉ3.t-nbs w3d nbs c̣hm.w=f s:rd(.w) w3d=f w3d ṭ hr 3w=f</i>
[////] dies durch seine Väter, die Herren des Hügels des Christusdorn. Der Christusdorn, dessen Zweige man wachsen ließ, ⁶³⁸ möge ^(?) gedeihen – gedeiht er, gedeiht auch das ganze Land.
ROEDER, <i>Naos I</i> , 89, § 335; NAVILLE, <i>Goshen</i> , pl. V, 2

Besieht man sich die Darstellungen des Baumes, welche von solchen Texten begleitet werden, entdeckt man häufig die Abbildung eines Gottes auf einem Podest mit Rückenpfeiler versehen oder in einen Schrein gepflanzt – es scheint sich also um ein Kultbild zu handeln, das Verehrung genießt – hinter dem sich das Geäst des Baumes entfaltet.⁶³⁹ Berücksichtigt man weiterhin Passagen in Gaulisten, welche beispielsweise für die Göttin Hathor in ihrer Erscheinungsform als Schlange feststellen, sie lebe im *nbs*-Baum bzw. sie befinde sich auf dem Hügel des Christusdorn,⁶⁴⁰ muss davon ausgegangen werden, dass sich die Wesenszüge von Gottheiten in solchen heiligen Bäumen manifestieren konnten.

KOEMOTH konnte vor diesem Hintergrund die Zusammenhänge zwischen dem Baum und Osiris aufzeigen, der sich, aufgrund der Tatsache, dass er seinem Leichnam entwächst, in der Pflanze zu manifestieren scheint und für ihn zum „*symbole de prospérité pour le pays tout entier*“⁶⁴¹, zum Indikator der Zustandes Ägyptens werden, dessen Gesckicke an die des Osiris gebunden waren. Eine ähnliche Wesensangleichung findet sich in den späten Choiak-Riten und der ptolemäischen Ausdeutung des Rituals des Ziehens der Meret-Kästen, wo eine Identifikation der Glieder bzw. des von Seth zerrissenen Leibes des toten Gottes vorgenommen wurde, die als Reliquien im ganzen Land verstreut, u.a. den ätiologischen Ursprung der Kulttopographie Ägyptens darstellten.⁶⁴² Das Wachstum des Baumes vertrat somit stellvertretend die Reanimation des toten Gottes nach seiner Bestattung. In dieser substanziellen Abhängig-

⁶³⁷ KOEMOTH, *Arbres*, 134-164; ausführlich zu dieser Thematik vgl. auch BILLING, *Nut*, 185ff.; ALTMANN, *Kultfrevel*, 32ff.

⁶³⁸ Zu dieser Übersetzung vgl. WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 884 s.v. *srwd*.

⁶³⁹ BAUM, *Arbres*, 175, Fig. 48.

⁶⁴⁰ *nh(.t) m nbs*, *Edfou I*, 335, 2; *hr.yt-tp ỉ3.t-nbs*, NAVILLE, *Goshen*, 5, C, 3; KOEMOTH, *Arbres*, 77.

⁶⁴¹ KOEMOTH, *Arbres*, 200 mit Bezug auf pBM 10569, V, 16, 24 (FAULKNER, *Book of hours*, 11⁸) und DARESSY, *ASAE* 17, 186, fig 1.; vgl. auch ALTMANN, *Kultfrevel*, 35.

⁶⁴² Dazu ausführlich ASSMANN, *Tod*, 471ff.; DERS., *Sinnsgeschichte*, 446ff.; BEINLICH, *GM* 54, 17ff.; DERS., *Osirisreliquien*, 267ff, insb. 306ff.; SCHNEIDER, *Fs Hornung*, 231ff.; EGBERTS, *Quest of meaning*, 386.

keit von Kult und den Belangen des Landes muss der Kern und Zweck der Aufführung solcher Rituale zu erkennen sein. Es wird später noch näher darauf eingegangen werden.

Ähnliches lässt sich auch für die Akazie konstatieren, erhob sie sich doch ebenfalls auf dem Grabhügel (*ḥ.t*) des Osiris.⁶⁴³ Darüber hinaus galt sie, neben zahlreichen anderen Kultorten,⁶⁴⁴ als heiliger Baum von Edfu und steht dort direkt mit der Vernichtung des Seth in Verbindung.

Edfu, chapelle du trône de Ra, Beischrift zum Baum
Schwertübergabe an den König
<i>šnd.t ḥ.t m s.t-wnp.w</i>
Große Akazie am Platz des Erstechens
<i>Edfou I, 292, 8; Edfou XI, pl. CCCXXI</i>

Die Gottheit, die an dieser Stelle dem König das Schwert reicht und ihm damit den Auftrag zur gewaltsamen Garantie der Existenz der geordneten Dinge erteilt,⁶⁴⁵ ist Isis, die Mutter des Horus, welcher neben der Szene thronend abgebildet wurde. Die Vernichtung des Feindes findet demnach auf dem Grab des getöteten Vaters statt – vielleicht ein Hinweis auf Bestattungssitten, im Zuge derer ein Schlachtopfer als rituelle Feindvernichtung gedeutet wurde.⁶⁴⁶

Das in der Umgebung von Heliopolis anzusiedelnde Baumheiligtum der Akazie – im Text „Akazienhaus“ genannt – ist der Göttin Iusas (*ʿIwḥ=s-ḥ=s*) geweiht, für die ein eindeutiges Profil⁶⁴⁷ zwar nur schwer zu fassen ist aber bereits seit den Pyramiden- und Sargtexten mit der Dornakazie *šnd.t* in Verbindung gebracht wird.⁶⁴⁸ Gerade die topographische Konzentration ihrer Verehrung im Ostdelta sowie ihre Assoziation mit solaren Gottheiten lassen die Verehrung eines Baumes als Abbild des Ortes, an dem die Sonne aufgeht, sehr plausibel erscheinen.

Interessant erscheinen dann auch recht späte Aussagen bezüglich der Akazie, die diesen Baum mit der als typischem Phänomen der Griechisch-Römischen Epoche Ägyptens erscheinenden Erwartung eines Heilskönigs in Verbindung bringen, von dem man sich die Erlösung von der Herrschaft der Typhonier erhoffte.⁶⁴⁹

pOxyrhynchos 2332, III, 63-73
Der Triumph des Heilskönigs über die Typhonier
<i>καὶ τότε ἡ Αἴγυπτος ἀνζηθήσεται, ἐπὶ ὃ τὰ πενήκοντα πέντε ἐτη εὐμενῆς ὑπάρχων ἢ ἀπὸ Ἡλίου παραγενόμενος ἀγαθῶν δοτήρ, καθεστάμενος ὑπὸ θεᾶς μεγίστης [...] ἐπὶ τέλει δὲ τῶν κακῶν [τὰ] ζήρα ποτίσει<ι> ἐν <τῇ> βασιλείᾳ, καὶ[(?)]θα φυλλο<φορ>ήσει</i>

⁶⁴³ KOEMOTH, *Arbres*, 170 ff.

⁶⁴⁴ Zum Vorkommen der Akazienkulte vgl. MOLENKE, *Bäume*, 13 ff.

⁶⁴⁵ Zur Übergabe des Schwertes von Göttern an Könige vgl. SCHULMAN, *FS Goedicke*, 265 ff.

⁶⁴⁶ Zu Feindvernichtungsritualen bei Bestattungen vgl. zusammenfassend KOUSOULIS, 6. *Tempeltagung*, 157.

⁶⁴⁷ Für ihre Beteiligung am Schöpfungsakt des Atum vgl. REFAI, *GM* 181, 89ff.; zu ihrem Ursprung aus dem vorgeschichtlichen Baumkult vgl. *LÄ III* (1980) s.v. Iu(e)s-aes, 217f. (H. BRUNNER); LEITZ, *LGG I*, 152 s.v. *ʿIw.s-ḥ.s*; VANDIER, *RdE* 16, 55ff.

⁶⁴⁸ PT 1210b, *CT VI* 284i; VANDIER, *RdE* 16, 69ff.; Ders., *RdE* 17, 147ff.; ALTMANN, *Kultfrevel*, 36f.

⁶⁴⁹ ASSMANN, *Sinngeschichte*, 418; vgl. auch SCHIPPER – BLASIUS, *Apokalyptik*, 7ff.

Dann wird Ägypten erstarken, wenn der für 55 Jahre von Helios gekommen sein wird, ein Spender der guten Dinge, eingesetzt von der großen Göttin [...] Am Ende der Übel wird die ausgetrocknete Akazie Blätter tragen.

KOENEN, *ZPE* 2, 207 ff.

Die regenerative Kraft, die man solchen Bäumen zuschrieb, widerspiegelte demnach die gesamte Verfassung des Landes, was sich mit der bereits angeführten Textstelle deckt, die den *nbs* als Indikator für Leben und Tod klassifiziert. Ursächlich sind derartige Konstruktionen wohl darauf zurückzuführen, dass mit der Wiederkehr eines legitimen Herrschers die Wiederbelebung des Kultes einhergeht und *vice versa*.

EDEL widmete sich diesem Aspekt insbesondere aus dem Blickwinkel der Einbindung in die Funerärkultur.⁶⁵⁰ Er erklärt sich die Aussage, die Akazie beherberge den Tod wie das Leben, aufgrund einiger Passagen der Pyramidentexte, welche die Geburt des Horus – und mit ihm des Königs – aus ebensolchen Gewächsen beschreiben.⁶⁵¹ Ob aber über den gemeinsamen Nenner der Akazie Iusas an Sachmet angeglichen werden kann (Sachmet gilt als Herrin der beiden Akazien), um dem Baum folglich auch die zerstörerischen Aspekte der Löwin ange-deihen zu lassen, scheint mir doch ein wenig übereilt.

Vielmehr erscheint das Gedeihen des Baumes nicht auf die dem Baum eigenen Qualitäten zurückzuführen zu sein sondern aufgrund seiner Verknüpfung mit mythischen Ereignissen – der Wiedergeburt des Osiris und der Kampf gegen Götterfeinde – ein Sinnbild für das Gelingen der damit assoziierten Chaosüberwindung. Somit fördert der Kult eines solchen Baumes den Bestand des Landes, während seine Zerstörung mithin den Niedergang Ägyptens zur Folge hätte.

⁶⁵⁰ EDEL, *Akazienhaus*, 19f.; hier insbesondere basierend auf einem Rundumschlag von *PT* 436a bis zu *Urk. VI*, was methodisch vielleicht nicht ganz lupenrein erscheinen mag.

⁶⁵¹ In diesem Zusammenhang sei auch an die sog. *ḥm.y*-Pflanze erinnert, deren Name ähnliche Eigenschaften suggeriert. Auch ihr werden vergleichbare Eigenschaften zugesprochen (BARTA, *RdE* 25, 86; ALTENMÜLLER, *MDAIK* 23, 4ff.: zur Wiederbelebung des Verstorbenen; BORGHOUTS, *FS Westendorf*, 713: Geburtsort von Gottheiten)

II.2.2.2 Die Klage der Isis und Res Verfluchung des Seth

(199)	L	$w\dot{d}\dot{i}.i\dot{n} \dot{\imath}s.t \dot{h}r.w=s r^{(C,37)} \dot{h}r.t$	Daraufhin richtete Isis ihre Stimme gen Himmel
(199)	BM	$w\dot{d}\dot{i}.n \dot{\imath}s.t \dot{h}rw=s r \dot{h}r.t$	Isis richtete ihre Stimme gen Himmel
(200)	L	$s:\dot{i}^c r=s <mdw.w=s> r \dot{\imath}h.t$	und ließ ihre Worte zum Horizont aufsteigen:
(200)	BM	$s:\dot{i}^c r mdw.w=s r \dot{\imath}h.t$	und ihre Worte stiegen zum Himmel auf:
(201)	L	$\dot{\imath}m\dot{i} n=\dot{i} \dot{h}r=k nb-n\dot{t}r.w$	Schenke mir Deine Aufmerksamkeit, Herr der Götter!
(201)	BM	$\dot{\imath}m\dot{i} n=\dot{i} \dot{h}r=k nb-n\dot{t}r.w$	Schenke mir Deine Aufmerksamkeit, Herr der Götter!
(202)	L	$mk \dot{h}^c \dot{d}\dot{\imath}.twm w\dot{d}.t=k$	Siehe, man frevelt an Deinem Befehl!
(202)	BM	$mk \dot{h}^c \dot{d}\dot{\imath}.tw m w\dot{d}.t.n=k$	Siehe, man frevelt dem, was Du befohlen hast!
(203)	L	$\dot{\imath}nk \dot{\imath}s.t s\dot{\imath}.t n(.t) s\dot{\imath}.t=k$	Ich bin Isis, die Tochter Deiner Tochter.
(203)	BM	$\dot{\imath}nk \dot{\imath}s.t s\dot{\imath}.t n(.t) s\dot{\imath}.t=k$	Ich bin Isis, die Tochter Deiner Tochter.
(204)	L	$mk dr(.w) w\dot{i} \dot{h}r \dot{\imath}h.t=\dot{i}$	Siehe, ich wurde von dem Meinen vertrieben.
(204)	BM	$mk dr(.w) w\dot{i} \dot{h}r \dot{\imath}h.t=\dot{i}$	Siehe, ich wurde von dem Meinen vertrieben.
(205)	L	$\underline{Tbh\dot{\imath}} \epsilon n^{(C,38)} =f sw r qd=f$	$\underline{Tbh\dot{\imath}}$ hat zurückgefunden zu seinem Wesen:
(205)	BM	$\underline{Tbh\dot{\imath}} \epsilon n=f sw r qd=f$	$\underline{Tbh\dot{\imath}}$ hat zurückgefunden zu seinem Wesen:
(206)	L	$qnw wr r s.t wnn=f$	Großer Schaden reichte bis an die Stelle, an der er weilte.
(206)	BM	$^rqnw^r r s.t wnn=f$	Der Schaden reichte bis an die Stelle, an der er weilte.
(207)	L	$k\dot{\imath}\dot{i}.n=f \dot{\imath}\dot{t}(.t) m \dot{\imath}wh$	Er hat ersonnen, raubend zu nehmen.
(207)	BM	$k\dot{\imath}\dot{i}.n=f \dot{\imath}\dot{t}(.t) m \dot{\imath}wh$	Er hat ersonnen, raubend zu nehmen.
(208)	L	$\dot{h}m.n=f snd(.w) n \dot{h}m=k$	Er kannte keine Furcht vor Deiner Majestät.

II. Zu den Texten

(208) BM	<i>hm.n=f snd(.w) n hm=k</i>	Er kannte keine Furcht vor Deiner Majestät.
(209) L	<i>tkn=f r Km(.t) m hm=k</i>	Er näherte sich Ägypten, ohne, dass Du es wusstest,
(209) BM	<i>[tkn]=f r Km(.t) m hm=k</i>	Er näherte sich Ägypten, ohne, dass Du es wusstest,
(210) L	<i>n-ís wd=tw n=f</i>	es sei denn man gestattet es ihm.
(210) BM	<i>n-ís wd=tw n=f</i>	es sei denn man gestattet es ihm.
(211) L	<i>dd ntr.w c.wy=sn hr tp.w=^(C,39)sn sp 2</i>	Die Götter legten ihre Hände auf ihre Köpfe (zweimal).
(211) BM	<i>dd ntr.w c.wy=sn hr tp.w=sn sp 2</i>	Die Götter legten ihre Hände auf ihre Köpfe (zweimal).
(212) L	<i>ntr.w m ïgr sp 2</i>	Die Götter (sagen) schweigt, (zweimal)
(212) BM	<i>ntr.w m ïgr sp 2</i>	Die Götter (sagen) schweigt, (zweimal),
(213) L	<i>hft sdm=sn sbh.w n ÿs.t</i>	als sie das Geschrei der Isis vernahmen,
(213) BM	<i>hft sdm=sn sbh.w n ÿs.t</i>	als sie das Geschrei der Isis vernahmen,
(214) L	<i>ï<ÿ>kb n Wr.t-ħkÿ.w</i>	das Wehklagen der Zauberreichen.
(214) BM	<i>ï<ÿ>kb' n Wr(.t)-ħkÿ.w</i>	das Wehklagen der Zauberreichen.
(215) L	<i>Dhw.ty mdwi=f n ntr.w</i>	Thot sprach zu den Göttern.
(215) BM	<i>Dhw.ty mdwi=f n ntr.w</i>	Thot sprach zu den Göttern.
(216) L	<i>s:ïr.n=f mdw.w n ntr-ÿÿ</i>	Er teilte die Worte dem Großen Gott mit.
(216) BM	<i>s:ïr.n=f mdw.w n ntr-ÿÿ</i>	Er teilte die Worte dem Großen Gott mit.
(217) L	<i>sw hm=f dd=f</i>	Und da <u>sprach</u> seine Majestät:
(217) BM	<i>sw hm=f dd=f</i>	Und da <u>sprach</u> seine Majestät:
(218) L	<i>nn çh^c ^(C,40) Siš m Tÿ-mr.y</i>	<u>Seth soll sich nicht in der Heimat aufhalten,</u>
(218) BM	<i>nn çh^c Swty m Tÿ-mr.y</i>	<u>Seth soll sich nicht in der Heimat aufhalten,</u>

II. Zu den Texten

(219) L	$n\text{-}i\text{s } w\bar{d}=tw \text{ n=f}$	es sei denn man gestattet es ihm!
(219) BM	$n\text{-}i\text{s } w\bar{d}=tw \text{ n=f}$	es sei denn man gestattet es ihm!
(220) L	$w\bar{d}=k \text{ m } d\check{s}r.t \text{ Nb}\bar{d}$	Du sollst in der Wüste gebieten, Bösewicht!
(220) BM	$w\bar{d}=k \text{ m } [d\check{s}r.t \text{ Nb}]\bar{d}$	Du sollst in [der Wüste gebieten, Böse]wicht!
(221) L	$nn \text{ sw}(t) \text{ wnn=f m } T\check{3}\text{-mr.y}$	Er soll sich nicht in der Heimat aufhalten!
(221) BM	$nn \text{ <swt> } \{s.t\} \text{ wnn=f m } T\check{3}\text{-mr.y}$	Er soll sich nicht in der Heimat aufhalten!
(222) L	$m=\bar{t} \text{ Km.t n } H\check{r}.w \text{ r } n\check{h}\check{h}$	Siehe, Ägypten soll ewiglich Horus gehören.
(222) BM	$m=\bar{t} \text{ Km.t n } H\check{r}.w \text{ r } n\check{h}\check{h}$	Siehe, Ägypten soll ewiglich Horus gehören.
(223) L	$T\check{3}\text{-mr.y m } \text{c=f n } \bar{d}.t$	Die Heimat soll auf Dauer in seiner Hand sein
(223) BM	$T\check{3}\text{-mr.y m } \text{c=f n } \bar{d}.t$	Die Heimat soll auf Dauer in seiner Hand sein
(224) L	$m\bar{i} \text{ w}\bar{d}.t \text{ } \check{i}r\check{i}(t).n=\bar{i} \text{ m } h\check{n}t.y$	gemäß dem Befehl, den ich einst erließ.
(224) BM	$m\bar{i} \text{ w}\bar{d}.t \text{ } \check{i}r(t).n=\bar{i} \text{ } [//]$	gemäß dem Befehl, den ich [//] erließ.
(225) L	$sw \text{ } D\check{h}w.ty \text{ }^{(C,41)} \text{ } \underline{dd=f}$	Dann <u>sprach</u> Thot:
(225) BM	$[//] \underline{dd=f}$	[//] er sprach:
(226) L	$s:\check{h}wr=k \text{ sw m } r^{\check{3}}=k \text{ } \underline{ds}=k \text{ ntk nb=f}$	Du mögest ihm mit deinem eigenem Munde fluchen; Du bist sein Herr:
(226) BM	$s:\check{h}wr=k \text{ sw m } r^{\check{3}}=k \text{ } \underline{ds}=k \text{ ntk nb=f}$	Du mögest ihm mit deinem eigenem Munde fluchen; Du bist sein Herr:
(227) L	$n\check{t}r\text{-}\check{c}\check{3} \text{ } \check{s}n\check{i}.n=f \text{ sw m } r^{\check{3}}=f \text{ } \underline{ds}=f$	Der Große Gott hat ihn mit seinem eigenen Mund gebannt.
(227) BM	$n\check{t}r\text{-}\check{c}\check{3} \text{ } [// // // // // // // //]$	Der Große Gott [// // // // // // // //]
(228) L	$\check{s}n\check{i} \text{ s<w> } D\check{h}w.ty \text{ m } h\check{k}\check{3}=f$	Thot hat ihn gebannt mit seinen Formeln
(228) BM	$\check{s}n\check{i} \text{ sw } D\check{h}w.ty \text{ m } h\check{k}\check{3}=f$	Thot hat ihn gebannt mit seinen Formeln.
(229) L	$Wr.t\text{-}h\check{k}\check{3} \text{ m } tp\text{-}r^{\check{3}}=s$	und die Zauberreiche mit ihrem Spruch.
(229) BM	$wr \text{ tp-r}^{\check{3}} \text{ n=f } Wr.t\text{-}h[k\check{3}.w // //]$	Groß ist sein Spruch für ihn ^(?) , die Za[uber]reiche [// //]

Anmerkungen zur Übersetzung:

- Zu (205): Im Gegensatz zu BM hat L an dieser Stelle die Schreibung ꜥ für die Präposition ꜥ, was sonst im gesamten Text nicht zu beobachten ist.⁶⁵²
- Zu (207): Die Bedeutung des Lexems ꜥwh ist unklar. Entgegen den Angaben in *WB I*, 57, 10 gehen die frühesten Belege des Wörterbuchmaterials nicht auf die 22. Dynastie bzw. Griechisch-Römische Zeit sondern auf die 13. Dynastie zurück. Die hier zugrunde liegende Schreibung weicht vom Standard leicht ab und ist nur selten zu belegen.⁶⁵³
- Zu (214): Die Schreibung des Lexems ꜥkb entspricht hier den Standards der Griechisch-Römischen Zeit und geht nicht, wie in manchen späten Texten auf Graphien des Neuen Reiches zurück.⁶⁵⁴
- Zu (218): Die Standardübersetzung für *T3-mr.y* lautet stets „Ägypten“. Für eine Auslegung als „Ermland“ vgl. zuletzt GOEBS.⁶⁵⁵
- Zu (221): BM hat statt der Partikel *swt* das Lexem *s.t.* wie in *Urk. VI* 25, 1, 11 als feststehender Ausdruck.⁶⁵⁶

Anmerkungen zum Inhalt:

a) Wer spricht?

Zum Ende der so genannten Ersten Liturgie soll abschließend ein Blick auf die interne Struktur des Textabschnitts geworfen werden, um daraus eindeutiger Aussagen über die Funktion abzuleiten, die diese Passage im Gesamtwerk erfüllt. Zusammenfassend stellt sich die Textstruktur wie folgt dar. Nach der langen Aufzählung von Straftaten des Seth, die in Gestalt einer Anrufung an Re (*i R^c.w*) auf uns gekommen ist, wird, eingeleitet durch eine Sinn gliedernde Form des *sdm.in=f*, erneut eine Klage von der Göttin Isis angestimmt. Es schließt sich danach das herkömmliche, schon zuvor gebrauchte Dialogschema zwischen Göttern an, das in der gliedernden Form *sw sdm=f* gehalten ist. Innerhalb dieses Dialogs fällt jedoch die letzte Rede des Thot ins Auge (vgl. Einleitung zu Abschnitt E8, *Urk. VI*, 27, 11-15), im Zuge derer der Gott eine Person adressiert, deren Identität bereits mit Re angegeben worden. Der Rede des Schriftgelehrten folgt wiederum ein externer Kommentar des performativen Sprechers zur Handlung, der die textinhärent Handelnden nicht direkt sondern in der dritten Person anspricht. Gleichermaßen wurde auf die teils stilistisch merkwürdigen Umbrüche in der Anrede

⁶⁵² Als einzige Ausnahme wäre der unsichere Fall in *Urk. VI*, 9, 18 zu nennen.

⁶⁵³ Zur Diskussion des Lexems vgl. WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 57 s.v. *ꜥwh*; für vergleichbare Schreibungen s. Kairo CG 559, 6.

⁶⁵⁴ *WB I*, 34, 9ff.; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 35 s.v. *ꜥkb* (1).

⁶⁵⁵ GOEBS, *ZÄS* 122, 173 mit Anm. 149; für die Bedeutung „bebautes Land“ vgl. GRANDET, *DE* 8, 91, Anm. 22.

⁶⁵⁶ Vgl. dazu die Bemerkungen bei *Urk. VI*, 26, 6 mit Anm. a).

der textinternen Sprecher hingewiesen, die zwischen Bericht, Götterrede bzw. Klage, Dialog und bloßer Aufzählung changieren, ohne durch eine strukturelle Rahmenhandlung – etwa einem konsequenten Kommentar des Offizianten – eingefasst zu sein. Aus diesem Befund ergeben sich Fragen zur inneren Logik des Textes.

Die einfachste Deutung dieser Uneinheitlichkeit wäre natürlich eine Kompilation des Gesamtwerkes aus einzelnen Versatzstücken, auf die wir noch eingehen werden. Eine weitere Möglichkeit wäre eine Verteilung der Sprechrollen auf mehrere performative Sprecher, deren im rituellen Rahmen tatsächliche sichtbare Interaktion eine allzu komplexe erklärende Rahmung erübrigte. Zunächst bleibt aber festzuhalten, dass im Text – z.B. in der Präskription – keinerlei Hinweise auf eine dramatische Aufführung des Textes aufzufinden sind. Dennoch hat DRIOTON zumindest Auszüge aus dem Seth-Buch in seine Sammlung theatraler Texte aufgenommen.⁶⁵⁷ Hierfür sind in seiner Betrachtung folgende Kriterien von Relevanz:

- Adressierung von Personen in wörtlicher Rede: hierbei sei vornehmlich die Phrase *dd-mdw.w* von Bedeutung.
- Szenische Anweisungen bezüglich des Rollenverhaltens der Charaktere.
- Rede und Gegenrede (Dialog).⁶⁵⁸

Streng genommen stellen diese Kriterien keinerlei Anhaltspunkte für einen dramatischen bzw. theatralen Charakter des Textes dar, sondern können auch in Rezitationen, Erzählungen oder Hymnen herangezogen werden.⁶⁵⁹ So findet sich die Phrase „Zu rezitieren“ in der Ersten Liturgie ausschließlich zu Beginn des Textes und kennzeichnet das Folgende als zu sprechende Rede. Vielmehr liegt eine eindeutigere Unterscheidung von Performanz in Theatralität und Ritus eher im Grad des Verhältnisses zwischen Aktant und Rezipient.⁶⁶⁰

In der Tat ist es jedoch bedenkenswert, ob hier nicht in verteilten Rollen gesprochen wurde, führt man sich vor Augen, dass gerade die Götterreden mit einer Form der Phrase *sw NN dd=f* eingeleitet werden, wobei das Verbum *dd* im Schriftbild bisweilen rubriziert erscheinen

⁶⁵⁷ DRIOTON, *Pages*, 307ff.; für seine Kriterien zu dramatischen Texten vgl. *ibid.*, 254ff.; zusammenfassend auch MIKHAIL, *GM* 77, 27.

⁶⁵⁸ Zum Kriterium des Dialogs vgl. auch ausführlich MIKHAIL, *GM* 78, 69ff.

⁶⁵⁹ Zu den Schwierigkeiten, die sich aus solchen Kriterien für eine Beurteilung dramatischer Textanalyse ergeben vgl. etwa STADLER, *SAK* 29, 336, der die mimetische Aufführung einer hier zur Diskussion stehenden Gerichtsverhandlung in den Totenriten anhand des pRhind verwirft; vgl. auch die Ausführungen bei ASSMANN, *Geheimnisse*, 40ff. für die Phänomene der narrativer Kohärenz und Form, Vorvergangenheit und Handlung als Kennzeichen des Mythos; vgl. auch BURKARD, *SOL*, 82f.; Kritik an der Methode Driotons äußerte zuletzt auch LIEVEN, *Nutbuch*, 274f.

⁶⁶⁰ ROEDER, *Texthandlungsklassen*, 32f. betont die Verbindlichkeit der Sprechhandlungen in rituellen Texten gegenüber denen von mimetischen Performanzen; GILLAM, *Performance*, 150 sieht Ritualtexte im Gegensatz zu theatralen Skripten eher als Richtlinie, denn als Anleitung; für die Dominanz des Merkmals des szenischen Kommentars als Werkzeug der Definition theatraler Texte vgl. BALME, *Theaterwissenschaft*, 82 und 84ff. u unterscheidet zwischen Haupt- (Handlung) und Nebentext (Inszenierung); STANZEL, *Theorie*, 70f. unterscheidet zwischen „*telling and showing*“, wobei dramatische Elemente Teil einer Erzählung sein können (Dialog).

kann.⁶⁶¹ Da Rotschreibung, wie bereits erwähnt, im Text entweder gliedernde bzw., im Falle heikler Passagen, markierende Funktion hatte, liegt eine gesonderte Kennzeichnung von Textstellen als szenischer Vermerk durchaus im Bereich des Möglichen. Es ist zwar kaum zu bezweifeln, dass hier keine gefährlichen Passagen hervorgehoben werden sollten. Dennoch stellt sich dabei sogleich die Frage, warum eine solche Kennzeichnung nicht konsequent durchgeführt wurde. Untersucht man die vorherigen Dialogsituationen näher, fällt auf, dass auch in den Passagen, in denen nach einem „Dann sprach NN“ (*sw NN sdm=f*) eine direkte Rede folgt – dies betrifft vornehmlich die Rede des Geb im Anschluss an die Gerichtsverhandlung – keinerlei Rubrizierung stattfindet.⁶⁶² Diese Situation unterscheidet sich vom Dialog am Ende der Ersten Liturgie lediglich insofern, als immer der gleiche Sprecher die Rede führt, während im Schlussakkord der Rezitation zunächst Re und anschließend Thot spricht. Will man dem Schreiber keine Ungenauigkeit unterstellen, bestünde immer noch die Möglichkeit einer optischen Hervorhebung, um auf einen Rollenwechsel vorzubereiten. Schwierigkeiten ergeben sich dabei nur, berücksichtigt man die noch näher zu besprechende Verwendung der derart prominenten Form *sw NN sdm=f* auch in eindeutig rezitierten oder berichtenden Passagen.⁶⁶³

Ferner lassen sich für das bedeutsame Verhältnis zwischen Sprechzeit und berichteter Zeit keine genauen Aussagen tätigen. Dies wird auch dadurch erschwert, dass die *Frequenz*⁶⁶⁴ der Darstellung insofern fluktuiert, als durch beständiges Repetieren einzelner Handlungsstränge Brüche im Fortgang der Handlung zu bemerken sind. Besonders augenfällig wird dies, wie zwar bereits angedeutet aber im Folgenden näher ausgeführt werden wird, durch stetige Wiederholungen von Sachverhalten, etwa innerhalb von Redesequenzen, um in der sich anschließenden Sequenz inhaltlich auf einer zweiten Ebene berichtend (3. Ps Sg.) wieder aufgegriffen zu werden. So kann der handlungsexterne/performative Sprecher sowohl eine in die Handlung integrierte Figur ansprechen, Sachverhalte ergänzen oder über sie sprechen als auch das auf der Handlungsebene Gesagte vorweg nehmen bzw. zusammenfassen.⁶⁶⁵

Die festgestellten Divergenzen bewegen sich jedoch ausnahmslos auf der Ebene des gesprochenen Wortes und nicht einer möglichen szenischen Umsetzung in Gestalt von Handlungs-

⁶⁶¹ *Urk. VI, 27, 3, 11.*

⁶⁶² *Urk. VI, 9, 20.*

⁶⁶³ *Urk. VI, 11, 8, 15; vgl. hierzu LIEVEN, Nutbuch, 277f.*

⁶⁶⁴ GUGLIELMI, *Egyptian Literature*, 474f.

⁶⁶⁵ Z.B. *Urk. VI, 25, 4ff.*, die zuvor angesprochenen Untaten werden in der wörtlichen Rede der Isis zusammengefasst; *Urk. VI, 27, 2-15* zunächst erfolgt der Dialog zwischen Thot und Re, im Zuge dessen Seth erneut verbannt und verflucht wird (*s:ḥwr.n=k* usw.). Anschließend erzählt der Kommentar diesen Sachverhalt erneut (*ntr ʿ3 snj.n=f sw*).

II. Zu den Texten

anweisungen. Folgt man STAMMs Auffassung,⁶⁶⁶ derzufolge szenische Texte als Informationsträger für die die Handlung untermalenden Aktionen dienen können, ohne selbst diesbezüglich Anweisungen zu enthalten, könnten Äußerungen, die der Text hinsichtlich Krönung oder Prozession des Horus trifft, in diesem Sinne durchaus zur Inszenierung gedacht sein. Doch spricht die Abfassung des Berichts im Grundtempus der Vergangenheit (*sdm.n=f*) gegen diese Auffassung. Aufgrund des Fehlens eindeutiger szenischer Vermerke, die ausschließlich die Erste Liturgie betreffen und mit letztendlicher Sicherheit eine dramatische Aufführung des Textes untermauern könnten, bleibt uns nur zu untersuchen, inwiefern von der Textstruktur abzulesen ist, ob dem Abschnitt unterschiedliche Sprechrollen zugrunde lagen.

Betrachtet man sich die Erste Liturgie als Ganzes, fällt auf, dass sie in gänzlich unterschiedliche Formen handlungsspezifischer Darstellung zerfällt. Die Handlung kann hierbei entweder durch eine *interne* Perspektive, also durch an der Handlung beteiligte Charaktere, in Form der wörtlichen Rede dargestellt werden oder aber durch einen nicht näher benannten *externen* Sprecher, den wir mit einem Ritualaktanten, dem *performativen* Sprechen, gleichsetzen können. Dieser Sprecher entwickelt die Handlung, indem er über das Geschehen berichtet und sich dabei gewisser textgliedernder Formen (*sw NN sdm=f*, *sdm.in=f*) bedient oder durch das Mittel der Anrufung beteiligter Charaktere. Untergliedert man die Handlung nach solchen Gesichtspunkten, ergibt sich folgendes Bild:⁶⁶⁷

Textstelle	Inhalt	Darstellung	Adressat	Gliederung
7, 3-22	Anklage	„Hymnische/ Schmähende“ Rede	Extern: Sprecher <i>über</i> Seth (3. Ps. Sg.)	1. Abschnitt (unter Rubrum)
9, 2-8	Gerichtsverhandlung	Rede	Extern: Sprecher <i>zu</i> Seth (2.Ps Sg.)	
9, 10-13, 3	Urteil und Krönung	Kommentar	Extern: Sprecher <i>über</i> Seth (3. Ps. Sg.) Intern: Geb <i>über</i> Horus/ Osiris (3. Ps. Sg.)	
13, 5-8	Verbannung	Rede/ Kommentar	Extern: Sprecher <i>zu</i> Seth (2. Ps. Sg.)	

⁶⁶⁶ STAMM, *Theaterwissenschaft*, 141.

⁶⁶⁷ Hierbei wurden auf alle Passagen, die Bemerkungen des Sprechers über die Handlung als Kommentar; zu Seth als Rede und zu anderen Gottheiten als Anrufung bezeichnet.

II. Zu den Texten

13, 12-17, 6	Triumph und Niederlage	Kommentar	Extern: Sprecher <i>zu</i> Seth (2. Ps.) <i>und</i> Extern: Sprecher <i>über</i> Seth (3. Ps. Sg.)	2. Abschnitt (unter Rubrum)
17, 10-25, 2	Rückkehr und Kultfrevel	Rede/ Kommentar	Extern: Sprecher <i>zu</i> Re (2. Ps.) Extern: Sprecher <i>über</i> Seth (3. Ps. Sg.)	
25, 4-27, 15	Klage und Verbannung	Kommentar	Extern: Sprecher <i>über</i> Seth (3. Ps. Sg.) Intern: Isis <i>zu</i> Re/ (1., 2. 3. Ps. Sg.); Re <i>über/ zu</i> Seth (2./3. Ps. Sg.); Thot <i>zu</i> Re (2. Ps. Sg.)	

Abhängig davon in welcher Form Seth adressiert wird, schwankt die Beschaffenheit der Darstellung des Textes selbst als auch die fiktionale bzw. tatsächliche Identität des jeweiligen Sprechers: Sobald der Text in der 3. Ps. über die Taten des Seth berichtet, kommentiert er das Geschehen oder er gibt die Handlung aufgrund des häufig verwendeten Vergangenheitstempus deskriptiv wieder. Die in diesen Passagen herangezogenen Formen sprechen sehr dafür, dass wir es mit einer in Berichtsform gehaltener Rezitation zu tun haben. Dies äußert sich dann auch durch wiedergegebene wörtliche Rede, im Zuge derer wiederum über Seth gesprochen wird. Ohne erkennbaren Wechsel in der Situation bzw. ohne vorherige Ankündigung einer neuen, in die Handlungsabfolge integrierten wörtlichen Rede werden in der Folge aber Figuren, über die zuvor berichtet wurde, unvermittelt direkt adressiert, ohne dass die Rede in einen narrativen Rahmen eingepasst wurde. Hier kommt es nun auch zu den eben angesprochenen Wiederholungen in der Handlungsfrequenz. Somit pendelt der Text derart in den Darstellungsarten zwischen Anrufung, Bericht und Rede, dass von einem kohärenten Erzählstrang keine Rede sein kann.

Ungewöhnlich für einen Bericht erscheinen weiterhin die recht häufig anzutreffenden Sprechanweisungen zur Wiederholung von Passagen, die in der Ersten Liturgie ausnahmslos *sp 2*, in

der Zweiten Liturgie zumeist *sp 4* lauten.⁶⁶⁸ Auffällig ist, dass alle Vermerke innerhalb als „Kommentar“ bezeichneter Passagen liegen und durchweg Phrasen des Jubels und der Freude markieren, welche die Götter angesichts des Triumphs des Horus erleben. *sp 2* stellt in der Tat ein typisches Merkmal von Rezitationen dar, das den Sprecher auffordert, Wortsequenz unmittelbar vor dem Vermerk betonend zu wiederholen,⁶⁶⁹ ist jedoch für Erzähltexte gänzlich untypisch. Zweifelsohne handelt es sich bei der Ersten Liturgie um eine lange Rezitation ohne erkennbare, flankierende Ritualhandlungen. Nichtsdestotrotz gewinnt man eher den Eindruck, als liege mit der Ersten Liturgie eine Abfolge einzelner Sprechakte vor und nicht ein kohärenter narrativer Fließtext.

Zu betonen wäre schließlich in all diesen Betrachtungen der Umstand, dass auch von einem aus Versatzstücken gebildeten dramatischen Text (auch mit wechselnden Perspektiven) erwartet werden kann, dass die zentrale Figur des Seth in irgendeiner Form agiert, spricht oder reagiert. Dies ist jedoch dezidiert nicht der Fall: Man spricht über den Delinquenten, spricht zu ihm, aber nie tritt er als agierendes Element der Handlung in Erscheinung. So verwundert es, wenn im Zuge der späteren Ritualhandlung explizit auf die Geschwätzigkeit des Seth eingegangen wird, mithilfe derer er sich während der Gerichtsverhandlung aus der Schlinge zu ziehen gedachte.⁶⁷⁰ Vor diesem Hintergrund gilt zu beachten, dass die Anwesenheit des Übeltäters in der Logik des Rituals durchaus vorausgesetzt werden kann – richten sich doch sämtliche Sprechakte der/ des Offizianten auf die gefesselte Feindfigur des Seth, der man durch Aufschreiben eines Namens Identität verliehen hat. Die Figur aber ist ein Element der Performanz und nicht der im Text manifestierten Handlung.⁶⁷¹ Der Text als Skript verkündet zwar die Existenz/ Notwendigkeit dieses Gegenstandes und beschreibt folgerichtig später die Handlungen, die daran vollzogen werden, verzichtet aber mit Blick auf die Funktionalität magischer Analogiebildung⁶⁷² auf eine Integration in die Erste Liturgie. Somit fehlt vor diesem Hintergrund der beständige Rückverweis der performativen Handlung der Zweiten Liturgie auf eine analogistisch heranzuziehende mythische Sequenz der Ersten Liturgie – sieht man

⁶⁶⁸ *Urk. VI*, 13, 18; 15, 10 (nur in BM); 25, 17, 18.

⁶⁶⁹ Für die Interpretation von *sp 2* als „Anzeichen von Ergriffenheit“ vgl. SCHOTT, ZÄS 79, 54ff. und insb. 61: „so erfolgt die Wiederholung im Kult sich hier- und dorthin wendend, zu Marsch und Tanz im Rhythmus der Bewegung, im Zauber eindringlich, wiederholt beschwörend [...] Dieser letzte Umstand verwehrt den Affekt. Wiederholung ist rituell begründet und Kunstmittel [...] Die rituelle Wiederholung mündet in ‚Melodie‘angaben, im ‚Dacapo‘ eines musikalischen Hauptteils.“; als Emphase vgl. GOEDICKE, SAK 11, 96 d); als „Schrift sparendes Mittel“ vgl. GRIMM, SAK 13, 101; als Funktion des Ausrufezeichens vgl. BUCHBERGER, SAK 18, 62f.

⁶⁷⁰ *Urk. VI*, 57, 4ff.; zu den Ausflüchten vgl. MEURER, *Feinde*, 137.

⁶⁷¹ Zum Verhältnis zwischen den sog. operativen Texten und der Performanz vgl. ROEDER, *Texthandlungsklassen*, 31ff.; selbst die in *Urk. VI*, 15, 18ff. beschriebenen Reaktionen der sethischen und horischen Kultstätten ist bestenfalls eine Beschreibung von Kulisse, keine performative Aktion.

⁶⁷² Vgl. dazu SCHNEIDER, *Analogiedenken*, 31ff.

einmal von der bloßen Anwesenheit des Delinquenten als mythische (aber inaktive) Figur in der Ersten Liturgie und als Wachsfigur in der Zweiten Liturgie ab. Da die Erste Liturgie dennoch im Rahmen der Performanz seine Funktion gehabt und somit mit dem in der Ritualfigur anwesenden Delinquenten in Wechselwirkung gestanden haben muss, entfaltet der Textabschnitt am ehesten seine Potenz, wenn er im Rahmen einer dramatischen Sprachhandlung mit den Ritualutensilien interagiert. Wichtig sind in diesem Zusammenhang die Anmerkungen ROEDERS, Im Rahmen derer der Autor solche Sequenzen als spätes Phänomen innerhalb des Ritualdiskurses anspricht und ihnen zwar ihren Charakter als *operativ* zuerkennt – d.h. sie wurden innerhalb einer Performanz vorgetragen – ihnen aber jedwede Performativität abspricht.⁶⁷³ Seinem Verständnis von performativen Texten zufolge integrieren die dort verwandten Sprechakte (wie oben dargelegt im Gegensatz zu mimetischen Performanzen) mögliche Partizipanten mittels Ausdeutung in die rituelle Ebene, während Erzählungen eher kulissenhaft die Apologie für die Performanz liefern. Als solche vergleicht er sie explizit mit mimetischen Akten. Es soll an dieser Stelle unbestritten bleiben, dass mythische Sequenzen in ihrer Wirksamkeit ihren Platz vornehmlich innerhalb dramatischer Aufführungskontexte finden. Doch will es nicht so recht einleuchten, weshalb ihnen Performativität abgehen sollte. Gerade am Beispiel der Wachsfigur, die den Delinquenten Seth verkörpern sollte, kann diese Schwierigkeit deutlich gemacht werden. Wie erlangt die in der Präskription des Rituals angeforderte Requisite ihre Identität, sodass sie auf der Ebene des Rituals wirksam durch performative Handlungen manipuliert werden kann? Zum einen geschieht dies durch die Aufschrift des Namens. Nach Roeders Definition würde dies einen performativen Akt darstellen, wohingegen der Bericht der Untaten keine solche Wirkung erzielen, sondern lediglich einen breiteren Rahmen des Rituals darstellt würde. Zwar werden die dramatische Rezitation der Ersten Liturgie und die die vernichtende Handlung begleitenden Sprechakte in direkte Relation zur Ritualfigur gesetzt, indem sie sich mit der Anweisung *dd-mdw.w hr=f* unmittelbar auf sie beziehen, wohingegen die Erste Liturgie lediglich einleitend rezitiert wird (*dd-mdw.w*), doch wird Seth, wie erwähnt, auch darin direkt angesprochen. So erfährt das Ritual nur insofern seine Rechtmäßigkeit, als der zu vernichtende nicht nur durch seine Benennung sondern auch durch seine Bezichtigung eine Statusveränderung zum Schlechten erfährt, die eine rituelle Bestrafung überhaupt rechtfertigt. Die Vernichtung eines Wachsklumpens ohne derart negativ aufgeladene Qualität hätte auf ritueller Ebene folglich wenig Sinn.

Vor diesem Hintergrund ist man natürlich versucht, auf mehrere verteilte Rollen zu schließen, um nicht annehmen zu müssen, dass der Aktant abwechselnd die berichtende Kommentatorr-

⁶⁷³ ROEDER, *Texthandlungsklassen*, 35f.

rolle, eine Sprecherrolle auf der Handlungsebene oder die Rolle eines Sängers übernimmt, der Gott anruft. Zur Entwicklung der Handlung würden somit zumindest ein oder mehrere Sprecher für die Kommentatorrolle, für die Götterrolle(n) und möglicherweise sogar für die Anrufung benötigt. Letztere könnte man sich in Gestalt eines „Chors“ vorstellen.

Ob ein solcher Chor dann auch die lange Rezitation im Anschluss an die Erste Liturgie, die hier ganz bewusst nicht mit berücksichtigt wurde, im Rahmen dieses „Wechselgesanges“ intoniert hat, kann freilich nicht nachgewiesen werden.

II. Zu den Texten

(240)	L	<i>nn wnn=k nn-wn rn=k</i>	Du sollst nicht bestehen, dein Name soll nicht bestehen!
(240)	BM	[// // // // // // // //]	[// // // // // // // //]
(241)	L	<i>nn-wn šs^(C,44)p=k nn hpr šh=k</i>	Dein Zugriff soll nicht bestehen, dein Plan nicht gelingen!
(241)	BM	[// // // // // // // //]	[// // // // // // // //]
(242)	L	<i>nn-wn šhm=k šhm n wšw=k im=k</i>	Deine Macht soll nicht bestehen; die Macht dessen, was du ausgebrütet hast, komme über dich!
(242)	BM	[// // // // // // // //]	[// // // // // // // //]
(243)	L	<i>nn-wn tkn=k r Km.t</i>	Es soll nicht sein, dass du dich Ägypten näherst!
(243)	BM	[// // // // // // // //]	[// // // // // // // //]
(244)	L	<i>mwt=k m dbn hšs.wt</i>	Du sollst im Kreise der Fremdländer sterben!
(244)	BM	[// // // // // // // //]	[// // // // // // // //]
(245)	L	<i>nn c_q=k r idb.w Hr(.w)</i>	Du sollst nicht zu den Ufern des Horus vordringen!
(245)	BM	[// // // // // // // //]	[// // // // // // // //]
(246)	L	<i>pš(.t)=f pw rd.t n=f</i>	Das ist sein Anteil, der ihm gegeben wurde!
(246)	BM	[// // // // // // // //]	[// // // // // // // //]
(247)	L	<i>^(C,45)rdi.n(=i³) tw r hšs.wt</i>	(Ich ³) habe dich den Fremdländern übergeben,
(247)	BM	[// // // // // // // //]	[// // // // // // // //]
(248)	L	<i>bw.t R^c(.w) bw.t Ntr-^{c3}</i>	Ekel des Re, Ekel des Großen Gottes!
(248)	BM	[// // // // // // // //]	[// // // // // // // //]
(249)	L	<i>mšš=sn wsf n³ ntr.w dšdš.t</i>	Sie mögen die Säumnisse sehen, die Götter des Jenseitsgerichts!
(249)	BM	[// // // // // // // //]	[// // // // // // // //]

II. Zu den Texten

(250)	L	<i>s:hr tw ntr.w Ššm.t</i>	Die Götter von Saft el-Hennah ^(?) mögen dich fällen,
(250)	BM	[// // // // //]	[// // // // //]
(251)	L	<i>ntr.w m Šdn hr wd(.t) im=k</i>	während sich die Götter von Horbeit mit dir be- schäftigen!
(251)	BM	[// // // // // // // // //]	[// // // // // // // // //]
(252)	L	<i>rdi.n=sn sp.w=k^(C,46) m-bšh=k</i>	Sie legen dir deine Untaten vor!
(252)	BM	[// // // // // // // // //]	[// // // // // // // // //]
(253)	L	<i>dw=k r=k sbi hw.w=k r=k</i>	Deine Bosheit richtet sich gegen dich, Rebell, deine Sünden richten sich gegen dich!
(253)	BM	[// // // // // // // // //]	[// // // // // // // // //]
(254)	L	<i>Wsr-Hnt.y-imn.tyw</i>	Osiris-Chontamenti,
(254)	BM	[// // // // // // // // //]	[// // // // // // // // //]
(255)	L	<i>ntr-š nb-šbdw m mšc-hrw</i>	der große Gott, der Herr von Abydos ist gerecht- fertigt,
(255)	BM	[// // // // // // // // //]	[// // // // // // // // //]
(256)	L	<i>sš=f Hr(.w) h^c(.w) m n.y-sw.t</i>	indem sein Sohn Horus als König dasteht.
(256)	BM	[// // // // // // // // //]	[// // // // // // // // //]
(257)	L	<i>tš Šm^cw m-c(.w)=f tš Mh.t m-ht=f</i>	Das Land Oberägypten soll in seiner Hand sein, das Land Unterägypten soll ihm folgen!
(257)	BM	[// // // // // // // // //]	[// // // // // // // // //]
(258)	L	<i>^(C,47) idb.w Hr(.w) n=f r psš(.t)=f</i>	Die Ufer des Horus sollen ihm gehören zu seinem Teilstück!
(258)	BM	[// // // // // // // // //]	[// // // // // // // // //]
(259)	L	<i>tšj.n=sn tw r hšs.wt</i>	Sie haben dich in die Fremdländer verwiesen!
(259)	BM	[// // // // // // // // //]	[// // // // // // // // //]

II. Zu den Texten

(260)	L	<i>ntr.w ʕ3.w m s3.w=k</i>	Die großen Götter mögen dich beaufsichtigen!
(260)	BM	[// // // // // // //]	[// // // // // // //]
(261)	L	<i>nn iw̄i=k nn h3̄i=k r T3-mr.y</i>	Du sollst nicht (wieder)kommen; nicht in die Heimat hinabsteigen
(261)	BM	[// // // // // // // // //]	[// // // // // // // // //]
(262)	L	<i>m wd.t n.t hm n R^c.w</i>	auf Befehl der Majestät des Re!
(262)	BM	[// // // // // // //]	[// // // // // // //]
(263)	L	<i>ir iw̄i=k m rs.t</i>	<u>Solltest du von Süden kommen,</u>
(263)	BM	[// // // // // //]	[// // // // // //]
(264)	L	<i>hsf tw ntr pn nb^(C,48)-snd.w ʕ3-nr</i>	möge dich dieser Gott abwehren, der Herr der Furcht, groß an Schrecken,
(264)	BM	[// // // // // // // // //]	[// // // // // // // // //]
(265)	L	<i>Hnmw-R^c.w nb-qbh</i>	Chnum-Re, der Herr des Katarakts!
(265)	BM	[// // // // // // //]	[// // // // // // //]
(266)	L	<i>s3 mr=f nb-nhh Šw hr.y-ıdb</i>	Sein geliebter Sohn, der Herr der Ewigkeit, Schu, der über dem Ufer ist,
(266)	BM	[// // // // // // // // //]	[// // // // // // // // //]
(267)	L	<i>ʕh^c(.w) hr(.y)-tp 3bw r hsf sbi hr Km.t</i>	steht auf Elephantine, um den Rebellen von Ägypten fernzuhalten.
(267)	BM	[// // // // // // // // //] r hsf sbi hr Km.t	[// // // // // // // // //] um den Rebellen von Ägypten fernzuhalten.
(268)	L	<i>St.t ʕ3.t m nsr.t=s^(C,49) r=k</i>	Die große Satis sei gegen dich mit ihrer Flamme!
(268)	BM	<i>Shm.t^(?) ʕ3.t m nsr.t r=k</i>	Die große Sachmet ^(?) sei gegen dich als Flamme!
(269)	L	<i>wbd=s h^c.w=k m hh=s</i>	Sie möge deine Glieder verbrennen mit ihrer Feuersbrunst!

II. Zu den Texten

(269) BM	<i>wbd=s ḥ^c.w=k m nbl.wy=s^(?)</i>	Sie möge deine Glieder verbrennen mit ihren beiden Flammen ^(?) !
(270) L	<i>ḥr ḥwi=k m mḥ.t</i>	<u>Solltest du von Norden kommen,</u>
(270) BM	<i>ḥr ḥwi=k m mḥ.t</i>	Solltest du von Norden kommen,
(271) L	<i>ḥsf ṯw nṯr.w mḥ.tyw</i>	mögen dich die nördlichen Götter abwehren,
(271) BM	<i>ḥsf.n ṯw nṯr.w mḥ.tyw</i>	haben ^(?) dich die nördlichen Götter abgewehrt,
(272) L	<i>ʿImn(.w)-wr ḥr ndr(.t) ḥm=k</i>	Der Große Amun packt dich,
(272) BM	<i>ʿImn(.w)-^wr^(sic!) ḥr ndr(.t) ḥm=k</i>	Der Große Amun packt dich,
(273) L	<i>dsr-ḥr.w m Ḥs-M^{3c}.ty</i>	der von heiliger Gestalt in Hes-Maati!
(273) BM	<i>dsr-ḥr.w m Ḥs-M^{3c}.ty</i>	der von heiliger Gestalt in Hes-Maati!
(274) L	<i>Mw.t r=k nšni.ti^(C,50) ḥr s³=s</i>	Mut wende sich gegen dich, und wüte wegen ihres Sohnes
(274) BM	<i>Mw.t r=k nšni.ti ḥr s³=s</i>	Mut wende sich gegen dich, die wegen ihres Sohnes wütend ist
(275) L	<i>tšw.ti ḥr pri(.w) ḥm=s</i>	und ergrimmt aufgrund dessen, der ihr entsprang!
(275) BM	<i>tšw.ti ḥr pri(.w) ḥm=s</i>	und ergrimmt aufgrund dessen, der ihr entsprang!
(276) L	<i>ḥr ḥwi=k m ḥmn.t</i>	<u>Solltest Du von Westen kommen,</u>
(276) BM	<i>ḥr ḥwi=k m ḥmn.t</i>	Solltest Du von Westen kommen,
(277) L	<i>ḥsf ṯw</i>	so möge dich abwehren:
(277) BM	<i>ḥsf ṯw nṯr.w ḥmn.tyw</i>	so mögen dich die westlichen Götter abwehren:
(278) L	<i>Ḥḫ ʿ3 nb ḥmn.t</i>	der große Ḥḫ, der Herr des Westens,
(278) BM	<i>Ḥḫ ʿ3 nb-ḥmn.t</i>	der große Ḥḫ, der Herr des Westens,
(279) L	<i>Spd.w nb-ḫḫ.t m ḫ.ty</i>	Sopdu, der Herr des Ostens in den Beiden Hügeln,

II. Zu den Texten

(279) BM	<i>Spd.w nb-ḳḳb.t m ḳḳ.ty</i>	Sopdu, der Herr des Ostens in den Beiden Hügeln,
(280) L	<i>ntr-ḳḳ ḥnt.y ḥw.t-ḳḳ</i>	der Große Gott, der Vordere des Falkenhauses!
(280) BM	<i>Hr(.w)-ḳḳb.t ^wr^(sic) nb-m^{3c}-ḥrw ḥnt.y Ḥw.t-ḳḳ.w</i>	der große Horus des Ostens, der Vordere des Falkenhauses!
(281) L	<i>ḳḳ ḳḳi=k^(C,51) m ḳḳb.t</i>	<u>Solltest du</u> von Osten <u>kommen</u> ,
(281) BM	<i>ḳḳ ḳḳi=k m ḳḳb.t</i>	Solltest du von Osten kommen,
(282) L	<i>ḥsf ḫw</i>	so möge dich abwehren:
(282) BM	<i>ḥsf ḫw ntr.w ḳḳb.tyw</i>	so mögen dich die östlichen Götter abwehren:
(283) L	<i>Spd.w nb ḳḳb.t ntr-ḳḳ</i>	Sopdu, der Herr des Ostens, der große Gott,
(283) BM	<i>Spd.w nb ḳḳb.t ntr-ḳḳ</i>	Sopdu, der Herr des Ostens, der große Gott,
(284) L	<i>ḥww ḥḳs.wt ptpt(.w) mnt.yw</i>	der die Fremdländer schlägt, der die Oststämme zertritt,
(284) BM	<i>ḥww ḥḳs.wt ptpt(.w) mnt.yw</i>	der die Fremdländer schlägt, der die Oststämme zertritt,
(285) L	<i>bḳ-ḳḳb.t Hr(.w) ḳḳb.t</i>	der Ba des Ostens, der Horus des Ostens!
(285) BM	<i>bḳ-ḳḳb.t Hr.w ḳḳb.t</i>	der Ba des Ostens, der Horus des Ostens!
(286) L	<i>ḳḳy nb m^{3c}-ḥrw</i>	Der Herrscher, der Herr der Rechtfertigung,
(286) BM	<i>ntr-ḳḳ nb m^{3c}-ḥrw</i>	Der Große Gott, der Herr der Rechtfertigung,
(287) L	<i>ḳḳi.n=f ḫw m tm(.w)-wnn</i>	hat dich zu einem gemacht, der nicht mehr ist.
(287) BM	<i>ḳḳi.n=f ḫw m tm(.w)-wnn</i>	hat dich zu einem gemacht, der nicht mehr ist.
(288) L	<i>Hns.t^(C,52) ḳḳ.t ḥr ndr(.t) ḳḳi=k</i>	Die große <i>Hns.t</i> packt dich!
(288) BM	<i>Hns.t ḳḳ.t ḥr ndr(.t) ḳḳi=k</i>	Die große <i>Hns.t</i> packt dich!
(289) L	<i>ḥm nbḳ.t=s m ḥ^c.w=k</i>	Ihre Flamme möge sich deiner bemächtigen!
(289) BM	<i>ḥm nbḳ.t=s m ḥ^c.w=k</i>	Ihre Flamme möge sich deiner bemächtigen!

II. Zu den Texten

(290) L	<i>ḥwn šps r=k prī(.w) m ḳḅ.t</i>	Der edle Knabe wende sich gegen dich, wenn er zum Osten hinauszieht,
(290) BM	<i>ḥwn šps r=k prī(.w) m ḳḅ.t</i>	Der edle Knabe wende sich gegen dich, wenn er zum Osten hinauszieht,
(291) L	<i>Ḥr(.w) nb-īr.t ḥnt.y w Šnn</i>	Horus, der Herr des Kopftuchs, der Vordere des Šnn-Bezirks!
(291) BM	<i>Ḥr(.w) nb-īr.t ḥnt.y Šnnw</i>	Horus, der Herr des Kopftuchs, der Vordere von Šnnw!
(292) L	<i>nn ḳwī=k</i>	Du sollst nicht herkommen!
(292) BM	- fehlt -	- fehlt -
(293) L	<i>nn wnn=k nn-wn bḳ=k ^(C,53) nn-wn rn=k</i>	Nicht sollst du sein; dein Ba soll nicht bestehen; dein Name soll nicht bestehen!
(293) BM	<i>nn wnn=k nn-wn rn=k</i>	Nicht sollst du sein; dein Name soll nicht bestehen!
(294) L	<i>nn-wn s^cḥ=k nn-wn šḥm=k</i>	Deine Mumienwürde soll nicht bestehen; deine Macht soll nicht bestehen!
(294) BM	<i>nn-wn s^cḥ=k nn-wn šḥm=k</i>	Deine Mumienwürde soll nicht bestehen; deine Macht soll nicht bestehen!
(295) L	<i>šḥm.n Ḥr(.w) ḳm=k r nḥḥ</i>	Horus hat sich dir auf ewig bemächtigt!
(295) BM	<i>šḥm Ḥr(.w) ḳm=k r nḥḥ</i>	Horus hat ^(?) sich dir auf ewig bemächtigt!
(296) L	<i>wḥm nṯt=k ḍ.t</i>	Deine Fesselung soll ewiglich wiederholt werden!
(296) BM	<i>wḥm nṯt n=k ḍ.t</i>	Deine Fesselung soll dir ewiglich erneuert werden!
(297) L	<i>mk Wsīr ḳty m n.y-sw.t ḳdb.w</i>	Siehe, Osiris der Herrscher ist König der Ufer,
(297) BM	<i>mk Wsīr (Wnn-nfr) m^{3c}-ḥrw m n.y-sw.t ḳdb.w</i>	Siehe, Osiris (Onnophris), gerechtfertigt, ist König der Ufer,
(298) L	<i>s³=f Ḥr(.w) mn(.w) ḥr ns.t=f</i>	während sein Sohn Horus auf seinem Thron bleibt.



II. Zu den Texten

(298) BM	$s^3=f \text{ Hr.w mn(.w) hr ns.t=f$	während sein Sohn Horus auf seinem Thron bleibt.
(299) L	$n.y-sw.yt^{(C,54)} n \text{ Hr.w r nhh}$	Das Königtum des Horus währt ewiglich.
(299) BM	$n.y-sw.yt n \text{ Hr.w r nhh}$	Das Königtum des Horus währt ewiglich.
(300) L	$hq^3 n \text{ Hr.w r d.t}$	Die Herrschaft des Horus dauert an.
(300) BM	$hq^3 n \text{ Hr.w r d.t}$	Die Herrschaft des Horus dauert an.
(301) L	$mw.t=f \text{ }^3s.t \text{ }^1b=s \text{ ndm(.w)}$	Seiner Mutter Isis Herz freut sich,
(301) BM	$mw.t=f \text{ }^3s.t m \text{ ndm-}^1b$	Seine Mutter Isis ist frohen Herzens,
(302) L	$psd.t-^c^3.t \text{ h}^c y.t^1 \text{ hr=s}$	während die große Neunheit darüber jubelt
(302) BM	$psd.t \text{ h}^c y.t^1 \text{ hr=s}$	während die Neunheit darüber jubelt
(303) L	$nb \text{ }^2Itmw mn(.w) m \text{ }^3h.t=f$	und der Herr Atum in seinem Horizont bleibt.
(303) BM	$nb \text{ }^2Itmw mn(.w) m \text{ }^3h.t=f$	und der Herr Atum in seinem Horizont bleibt.
(304) L	$(Wnn-nfr) m^3c-hrw \text{ hq}^3 \text{ }^c nh.w$	(Onnophris), gerechtfertigt, ist Herrscher der Lebenden.
(304) BM	$(Wnn-nfr) m^3c-hrw \text{ hq}^3 \text{ }^c nh.w$	(Onnophris), gerechtfertigt, ist Herrscher der Lebenden.
(305) L	$m^3c-hrw^{(D,1)} \text{ Wsr Hnt.y-}^1mn.tyw \text{ n}^1r-^c^3 \text{ nb-}^3bdw$	Gerechtfertigt ist Osiris-Chontamenti, der große Gott, der Herr von Abydos
(305) BM	$m^3c-hrw \text{ Wsr } (Wnn-nfr) m^3c-hrw$	Gerechtfertigt ist Osiris (Onnophris), gerechtfertigt,
(306) L	$r \text{ St}^s \text{ hsi s}^3 \text{ Nw.t}$	<u>gegen den elenden Seth, den Sohn</u> der Nut
(306) BM	$r \text{ St}^s \text{ hsi s}^3 \text{ Nw.t}$	<u>gegen jenen elenden Seth, den Sohn</u> der Nut
(307) L	$hn^c \text{ sm}^<^3> \text{ yw=f sp 4}$	<u>und seine Komplizen (viermal)!</u>
(307) BM	$hn^c \text{ sm}^3 \text{ yw=f sp 4}$	<u>und seine Komplizen (viermal)!</u>
(308) L	$^{(D,2)} m^3c-hrw \text{ }^3s.t \text{ wr.t mw.t-n}^1r$	Gerechtfertigt ist die große Isis, die Gottesmutter
(308) BM	$m^3c-hrw \text{ }^3s.t \text{ wr.t mw.t-n}^1r$	Gerechtfertigt ist die große Isis, die Gottesmutter,

II. Zu den Texten

(309) L	<i>r Stš hsi hn^c sm<3>.yw=f sp 4</i>	<u>gegen den elenden Seth und seine Komplizen (viermal)!</u>
(309) BM	<i>r Stš pf hsi sp 4</i>	<u>gegen jenen elenden Seth (viermal)!</u>
(310) L	<i>m^{3c}-hrw Hr.w Ndt.y-hr-it=f</i>	Gerechtfertigt ist Harendotes,
(310) BM	<i>m^{3c}-hrw Hr.w s³-3s.t s³-Wsr</i>	Gerechtfertigt ist Horus, der Sohn der Isis, der Sohn des Osiris,
(311) L	<i>^(D,3) s³-3s.t s³-Wsr</i>	der Sohn der Isis, der Sohn des Osiris
(311) BM	<i>Ndt.y-it=f</i>	der Rächer seines Vaters
(312) L	<i>r Stš hsi hn^c sm³.yw=f sp 4</i>	<u>gegen den elenden Seth und seine Komplizen (viermal)!</u>
(312) BM	<i>r {r} Swty pf hsi hn^c sm³.yw=f sp 4</i>	gegen jenen elenden Seth und seine Komplizen (viermal)!
(313) L	<i>m^{3c}-hrw wsir it-ntr P³-šri^(D,4)-n-Mnw</i>	Gerechtfertigt ist Osiris P ³ -šri-n-Mnw,
(313) BM	<i>m^{3c}-hrw wsir P³-wrm</i>	Gerechtfertigt ist Osiris P ³ -wrm
(314) L	<i>s:dd(.w)² n=f wsir Wsir-wr m^{3c}-hrw</i>	der Osiris Wsir-wr, gerechtfertigt, genannt wird, ²
(314) BM	- fehlt -	- fehlt -
(315) L	<i>msi(.w) n nb(.t)-pr 3s.t-wr.t</i>	geboren von der Hausherrin 3s.t-wr.t
(315) BM	- fehlt -	- fehlt -
(316) L	<i>r hft.yw=f sp 4</i>	<u>gegen seine Feinde (viermal)!</u>
(316) BM	<i>r hft.yw=f sp 4</i>	<u>gegen seine Feinde (viermal)!</u>

Anmerkungen zur Übersetzung:

- Zu (230/1): BM ist hier stark zerstört. Erkennbar sind noch die Reste des vorherigen Satzes (*h₃i*), sowie die Determinierung $\overline{\text{m}}\text{---}$, was darauf schließen lässt, dass BM statt des in L verwendeten Epithetons *s³-nw.t* hier *Nbd* stehen hatte.⁶⁷⁴ Zum ersten Mal in der Phraseologie der Austreibungsformel werden nun die Komplizen des Seth genannt.⁶⁷⁵ Auffällig ist vor allem die Suffixverwirrung zwischen der Anrede des Seth (*h₃=k*) und seinem (sic!) Gefolge (*sm³.yw=f*). Es ist davon auszugehen, dass beide Termini Fachbegriffe darstellen, die man ohne genaue Kenntnis ihrer wörtlichen Bedeutung kombiniert hat.⁶⁷⁶
- Zu (232): Das Lexem *w_d* in L ist problematisch. (S) vermutet aufgrund der Variante *w_{db}* in BM, dass die ursprüngliche Lesung *w_{db} r h_{nn}* war, die in L zu *w_d* verderbt wurde.⁶⁷⁷ Das anschließende *cn* in ähnlicher Bedeutung lässt trotz einiger Zerstörungen im Rest der Passage von BM diesen Schluss zu. Es liegt jedoch im Bereich des Möglichen, dass der Schreiber in L hier viel eher an das klanglich ähnliche *w_di h_{nn}* dachte.⁶⁷⁸
- Zu (233): (S) gibt für das Lexem *b_{tn}* die Übersetzung „verlachen“ an.⁶⁷⁹ Für diese Bedeutung gibt das Wörterbuch lediglich den Eintrag *f_{it}*,⁶⁸⁰ sodass hier vorzugsweise von einer Bedeutung „sich widersetzen“ ausgegangen wird.⁶⁸¹
- Zu (239): Mit der Geminatation des zweiten Wurzelradikals *m* liegt hier die erst seit dem NR belegte Schreibung dieses Lexems vor.⁶⁸² In der Variante BM lassen die Zerstörungen des Textträgers, die auf das Fehlen eines hohen, schmalen Zeichens hindeuten. Sollte dieses Zeichen nicht als Determinativ zum vorangegangenen *h_q³* anzusetzen sein, könnte mit der erhaltenen Determination  eventuell eine allomorphe Relativform *l.s_{dm}.n=f* vorliegen.⁶⁸³ Dass hier ein Bezug zu einer weiblichen Gottheit hergestellt wurde, zeigt das nach der Zerstörung gerade noch erhaltene  (Urk. VI, 29, 5, Anm. 4); eine Interjektion *l* ist hier unwahrscheinlich; zur Schreibung vgl. pMMA 35.9.21, 57,1-59, 11.

⁶⁷⁴ *Urk. VI, 27, 20* mit Anm. 22; Zur Schreibung von *Nbd* vgl. LEITZ, *LGG IV*, 199 s.v. *Nbd*; zur Determinierung vgl. ARNST, *ZÄS* 133, 12 mit Anm. 25; als Bezeichnung für Seth vgl. TEVELDE, *Seth*, 101; für Belegstellen der Bezeichnung *s³-Nw.t* als Epitheton des Seth und des *Nbd* vgl. LEITZ, *LGG VI*, 82f. s.v. *S³-Nwt*; KEES, *ZÄS* 57, 104 mit Anm. 21; zum Ritual *n.t^c n(t) s:hr(t) Nbd* vgl. BARGUET, *Papyrus 3176*, 55.

⁶⁷⁵ Vgl. *Urk. VI, 7, 3*: *h₃=k sbi pf h₃i-qd n_{hm}.n R^c.w nmt.t=f*; 13, 12: *h₃=k sbi pwy h₃i-qd bw.t-R^c.w bw.t-ntr.w*.

⁶⁷⁶ So erscheint *sm³.yw* außerhalb dieser Formel im Text immer mit Suffix *=f* (vgl. *Urk. VI, 5, 2*; 13, 23; 35, 12, 14, 17; 39, 1; 41, 19; 43, 5; 49, 12, 15; 51, 1; 55, 21; 57, 11; 59, 9; (Ausnahme im Kontext: 43, 14; 45, 14); in solchen Formeln aber stets mit falschen Bezügen: *Urk. VI, 41, 4*; 53, 4.

⁶⁷⁷ *Urk. VI, 27*, Anm. b); zur Bedeutung von *w_{db}* vgl. *WB I*, 408, 3 (demnach müsste aber *w_{db} hr* zu ergänzen sein); ZANDEE, *ZÄS* 99, 53, 385b,c; vgl. auch das folgende *cn hr*.

⁶⁷⁸ *WB I*, 386; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 275 s.v. *w_di*, (11), (13), (14).

⁶⁷⁹ *Urk. VI, 26*, 22.

⁶⁸⁰ *WB I*, 576, 4-5; OSING, *BiOr* 60, 568.

⁶⁸¹ Zur Herleitung aus dem semitischen Sprachraum vgl. BEHNK, *ZÄS* 62, 81, Nr. 9.

⁶⁸² *WB I*, 10, 17ff.; vgl. dazu auch OGDEN, *GM* 155, 67ff., der eine Geminatation der Wurzel *3m* ausschließt, was hiermit widerlegt sein dürfte (vgl. pBremner-Rhind, 25, 8).

⁶⁸³ WINAND, *Morphologie Verbale*, NR. 614, 392; KOROSTOVZEV, *Grammaire*, 294; s. auch *Urk. VI, 85, 16*; vgl. weiter die Ausführungen im Kapitel Datierung.

- Zu (240-43/93-94): Die in diesen Passagen vorherrschenden Parallelkonstruktionen nach dem Muster *nn wn* N finden ihre Entsprechung im Apophis-Buch.⁶⁸⁴
- Zu (250/1): (S) liest hier „die Götter von Šsm.t“.⁶⁸⁵ Die Wendung ist als antike Bezeichnung der heutigen Saft el-Hennah zu belegen.⁶⁸⁶ Die nachfolgende Ortsangabe macht die Deutung bei (S) recht wahrscheinlich, die Götter in Šdn, Horbeit/ Pharbeitos, nennt.⁶⁸⁷
- Zu (263): Gegliedert wird der hier folgende Abschnitt durch vier Rubren, welche den einzelnen Himmelsrichtungen entsprechen. Die Präposition, welche die Himmelsrichtung einleitet, wird je zweimal *n* und zweimal *m* notiert. Da beide Präpositionen potentiell die Bedeutungen „kommen zu/nach“ transportieren können und *m* darüber hinaus als „kommen von/aus“ verstanden werden kann, dürfte es schwierig sein, zu einer eindeutigen Übersetzung zu gelangen. Aufgrund der Tatsache, dass BM wohl eher aus graphischen Gründen durchgehend *n* hat, ist davon auszugehen ist, dass letzteres gemeint ist.⁶⁸⁸ Dagegen mag man schließen, dass das Gegenteil der Fall ist und Seth *nach* Süden usw. kommt – sind doch von den entsprechenden Passagen zumindest in BM lediglich der Teil *iwj m/n* rubriziert, also möglicherweise als bedrohlich angesehen wurden, während das für die Himmelsrichtungen nicht gilt. Genauso mag jedoch gelten, dass die Rotschreibung des jeweils gleichlautenden und die Schwärzung des abweichenden Teils vielmehr auf eine Text gliedernde Funktion hinweisen. Zu bemerken ist ferner, dass die Reihenfolge der Himmelsrichtungen (Süd-Nord-West-Ost) der üblichen Zählweise der Ägypter entspricht und mit dem Aufzug der himmlischen Regionen im Ritual der Vier Kugeln übereinstimmt, in denen Seth abgewehrt wird.⁶⁸⁹ • Zu (266): Für eine Titelfelduntersuchung von *hr.y-ıdb* vgl. INCONNU-BOCQUILLON.⁶⁹⁰
- Zu (269): BM hat statt *hh* hier die Schreibung , die wahrscheinlich als *nbı.t* zu lesen ist.⁶⁹¹
- Zu (271): Bei den mit Himmelsrichtungen verknüpften Götter *ntr.w-mh.tyw/ ıb.tyw/ ımn.tyw* handelt es sich um durchaus weit verbreitete Göttergruppen, die in den vier Regionen Ägyptens angesiedelt waren und in verschiedensten Ritualen, die aus diesen Himmelsrichtungen angreifenden Feinde abwehren.⁶⁹²
- Zu (273): Für die an dieser Stelle angegebene Ortsbezeichnung *Hs-m³c.ty* kann keine genauere Lokalisation angegeben werden.

⁶⁸⁴ pBremner-Rhind, 25, 12-13; 27, 12; zur Lesung der Negation *nn wn.n=f* vgl. DORET, *JEA* 65, 161ff.; diese Formel scheint zum üblichen Fachrepertoire der magischen Texte zu gehören; vgl. etwa den Schlangenzauber Cairo JE 69771 (Statue prophylactique), 24; Giftsprüche des pVatikan, Spruch 1, Zeile 2,5.

⁶⁸⁵ *Urk. VI*, 28, 19; zur hieratischen Schreibung vgl. 29, 19 mit Anm. c).

⁶⁸⁶ GAUTHIER, *DNG V*, 145 s.v. *chesm*; als Teil des Landes des Sopdu vgl. NIBBI, *JEA* 62, 55.

⁶⁸⁷ GAUTHIER, *DNG V*, 151 s.v. *chedn*; insbesondere als Kultort einer kämpferischen Horusgestalt (*Hr.w-mr.ty*) vgl. MONTET, *Géographie I*, 134; in der Osiris-Liturgie d. pLouvre I 3079, 111, 93 vgl. GOYON, *BIFAO* 65, 135, (223); dort auch neben Saft el-Hennah (*Hw.t-nbs*: 111, 92) genannt; GOYON, *Dieux-gardiens*, 235ff.

⁶⁸⁸ *WB II*, 44, 11-12, 15-16; zur Schreibung von *n* für *m* (aber üblicherweise nicht umgekehrt) vgl. *WB II*, 1, 194, 8; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 487 s.v. *n*; LESKO, *Dictionary*, 194 s.v. *m* (2); FAIRMAN, *BIFAO* 43, 92.

⁶⁸⁹ OSING, *FS Daumas II*, 514 mit Anm. 21-23.

⁶⁹⁰ INCONNU-BOCQUILLON, *RdE* 40, 65ff; nibs. 73 als Epitheton des Schu; LEITZ, *LGG V*, 257f. s.v. *Hry-ıdb*.

⁶⁹¹ Für eine ähnliche Schreibung mit Anspielung auf *nb.ty* vgl. *Urk. VI*, 75, 1 sonst ausgeschrieben (51, 3, 19; 53, 11; 55, 12; 57, 22); möglicherweise auch *nbı.t nbı.ty* „feurige Flamme“ zu lesen (vgl. WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 503 s.v. *nbı.t*).

⁶⁹² *ntr.w-rs.yw* (im Text nicht explizit erwähnt): so in pBremner-Rhind, 27, 21 als Feinde des Apophis; in Philae Bezeichnung einer ganzen Reihe von Gottheiten des Kateraktgebiets; i.e. Chnum, Anuket, Hathor, Anubis, Horus etc. (JUNKER, *Philä*, 21, 6); *ntr.w-mh.tyw*: im Ritual Schutz des Hauses erwähnt (*Dend. X*, 56, 1-2; 61, 4); *ntr.w-ımn.t*: zum Schutz des Osiris vor *Nbd* vgl. ASSMANN, *Liturgische Lieder*, 38, 69f., Nr. 33; *ntr.w-ıb.t*. Sie fällen Apophis in pBremner-Rhind, 27, 21 und werden im Ritual Schutz des Hauses erwähnt (*Edfou VI*, 147, 12).

- Zu (280): (S) setzt für *ḥw.t-bik* die Identifikation mit Apollinopolis an; die genaue Lage der Lokalität kann jedoch nicht näher bestimmt werden.⁶⁹³
- Zu (282): (S) ergänzt hier das in L fehlende *ntr.w imn.t/ i3b.t* nach dem zuvor angewandten Schema.⁶⁹⁴ Da L jedoch zumeist die zuverlässigere Vorlage und der Satz auch ohne Emendieren sinnvoll anzuschließen ist, wurde hier, trotz hoher Wahrscheinlichkeit eines Fehlens, auf eine Ergänzung verzichtet.
- Zu (286): L führt anders als BM, die an dieser Stelle *ntr-ʿ3* hat, den Titel *ity* als Bezeichnung des Königs auf. Die Ersetzungen des Königsnamens zeigen, dass der aktuelle Titel *Pr-ʿ3* gelautet haben muss, sodass das Lexem (ähnlich *n.y-sw.t bi.ty*) in dieser Zeit eher artifiziell anmutet (vgl. Datierung).⁶⁹⁵
- Zu (287): Die Wendung *tm(.w)-wnn*, „Nichtseiender“, darf als feststehender Begriff für Feinde verstanden werden, der schon seit alters belegt ist.⁶⁹⁶
- Zu (290): Die Wendung *ḥwn šps* stellt eine spät belegte Bezeichnung des Horus dar.⁶⁹⁷
- Zu (291): Die Wendung *nb-3rt* stellt eine spät belegte Bezeichnung des Horus dar.⁶⁹⁸
- Zu (297): Osiris trägt hier den seit dem Neuen Reich üblichen Königstitel.⁶⁹⁹
- Zu (313): Nach (S) sind unter dem Namen *P3-wrm* noch Überreste des Schriftzuges (*Pr-ʿ3*) *r hft* zu erkennen.⁷⁰⁰
- Zu (313/15): Im Gegensatz zum Kolophon⁷⁰¹ wird innerhalb der Filiation des Rituals, die eine nachträgliche Zutat nahe dem Zeitpunkt der Niederschrift darstellt, die klassische Mittelägyptische und nicht die demotische Variante (*r:msi*) verwandt.⁷⁰² Dies lässt darauf schließen, dass die Schreiber des Mittelägyptischen soweit mächtig waren, dass sie nicht nur alte Archetypen kopieren konnten.

Anmerkungen zum Inhalt:

a) Zur Stilistik der Verfluchung

Zuallererst mag man über die Stichhaltigkeit einer Überschiebung des zwischen Erster und der Zweiter Liturgie geschalteten Abschnitts als „Verfluchung“ zu Recht geteilter Meinung sein. Letztendlich resultierte er aus dem Notstand, für die so bezeichnete Passage eine hinreichend zutreffende Umschreibung zu finden, die ihrem Inhalt gerecht wird. Inhaltlich unter-

⁶⁹³ *Urk. VI*, 32, 6; für Ortsbestimmungen vgl. DAUMAS, *DNG IV*, 65 s.v. ḥat bāk; für *ḥw.t-bik.w* (so BM) vgl. MONTET, *Géographie I*, 110; LEITZ, *LGG V*, 832 s.v. *Hnty-ḥwt-bik*.

⁶⁹⁴ *Urk. VI*, 33, 2, 7 mit Anm.2, 8.

⁶⁹⁵ DAUMAS, *Moyens*, 219, der ein ähnliches Phänomen anhand des Vergleichs der zweisprachigen Priesterdekrete aus griechischer Zeit erkannte.

⁶⁹⁶ *WB V*, 302, 5f.; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 1143 s.v. *tm* (1).

⁶⁹⁷ LEITZ, *LGG V*, 100f. s.v. *Hwn-šps*.

⁶⁹⁸ LEITZ, *LGG III*, 564 s.v. *Nb-3rt*; zu den Schreibungen vgl. *WB I*, 11, 17f.; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 12 s.v. *3rt*; bezeichnete wohl eine Perücke mit Uräus (*i3r.t*) und war somit Ikonographie des Herrschers (Griffith, *Antiquities*, pl. XXIII, 3.).

⁶⁹⁹ WESTENDORF, *FS Beckerath*, 253; YOYOTTE, *BIFAO* 77, 145ff.; PERDU, *RdE* 36, 113 k).

⁷⁰⁰ *Urk. VI*, 35 mit Anm. a).

⁷⁰¹ VERHOEVEN, *Buchschrift*, Tf 4.

⁷⁰² SPIEGELBERG, *Grammatik*, 249, § 549.

scheidet sie sich mit dem Fehlen einer Deskription von Ereignissen und dem Mangel an Götterreden klar von der Ersten Liturgie.

Mit der einleitenden Formel $h^3=k sbi$ wird jedoch recht eindeutig markiert, dass an dieser fraglichen Stelle eine neue, von der vorhergehenden Ersten Liturgie eindeutig abzusetzende Sinneinheit folgt. Es ist dies das letzte der drei Kapitel und müsste somit zur Ersten Liturgie zu zählen sein. Stilistisch weicht sie jedoch deutlich von den vorigen Kapiteln ab, die durch ihre strukturelle Uneinheitlichkeit auffielen: Nach einer kurzen Einleitung,⁷⁰³ welche erneut bekannte Epitheta des Seth nennt und ihm Strafe androht, schließt sich eine knapp gehaltene Passage aus Aneinanderreihungen der Konstruktion $nn-wn N an$,⁷⁰⁴ die nach einem Einschub wieder aufgegriffen werden wird. Der folgende Abschnitt⁷⁰⁵ gestaltet sich dann im bekannten Muster des Kommentars, der abwechselnd die Handlung beteiligter Gottheiten beschreibt oder Seth direkt anspricht.

Als zentraler Block nimmt die lange Rede an Seth, welche den Eindringling, aus den vier Himmelsrichtungen kommend, in seinem Ansturm abwehren soll, den größten Teil dieses Kapitels ein.⁷⁰⁶ Charakteristisch ist hierbei die Strukturierung durch die gleichförmig wiederholte, rubrizierte Formel $ir iwi=k$, welche dem Ritual einen deutlich prophylaktischen Charakter verleiht. Somit bezieht sich die Rezitation chronologisch auf das im vorangegangenen Abschnitt behandelte Eindringen des Seth in die Tempel, das mit seinen angehäuften $sdm.n=f$ -Konstruktionen als vergangen ausgewiesen wird, und soll zukünftige Vorfälle verhüten. Das Abhandeln aller vier Himmelsrichtungen unterstreicht den Anspruch, für die Zukunft alle möglichen Eventualitäten abzudecken. Von der schon zuvor angesprochenen Invasion von Norden, welche als so typisch für späte Vernichtungsrituale angesehen wird und als Reminiszenz der persischen Eroberung Ägyptens gilt, ist hier nichts zu spüren.

Einer Klammer ähnlich kehren im Folgenden die Fluchformeln gegen den Eindringling, durch die bekannte Negation $nn-wn$ einheitlich komponiert, zurück.⁷⁰⁷ Den letzten Abschnitt bildet eine längere Rechtfertigung des Osiris, die ihm zunächst das Königsamt anerkennt und den Jubel anderer Gottheiten im bekannten Stil des Kommentars in der dritten Person darlegt. Im Anschluss folgen Formen der Rechtfertigung, die nach einem festgelegten Schema gestaltet ($m^3c-hrw N r Stš sp 4$), den Gottheiten Osiris, Isis, Horus und schließlich dem durch den Papyruseigner ersetzten König den Status m^3c-hrw zuerkennen.

⁷⁰³ *Urk. VI, 27, 19-29, 6.*

⁷⁰⁴ *Urk. VI, 29, 8-11.*

⁷⁰⁵ *Urk. VI, 29, 12-31, 10.*

⁷⁰⁶ *Urk. VI, 31, 12-33, 17.*

⁷⁰⁷ *Urk. VI, 33, 19-23.*

Auch wenn die vorherigen Kapitel mit ihren wiederkehrenden Konstruktionen (*sw sdm=f, sdm.n=f N r-hft-hr N*) durchaus im weitesten Sinne als ästhetisch anzusprechende Stilmittel aufwiesen, muss der hier zu besprechende Abschnitt auch in seiner starken stilistischen Differenzierung als weitaus stärker komponiert angesehen werden. Mithin bedient er sich wie die vorherigen Kapitel gänzlich individueller Mittel, sodass wir nicht von einem einheitlich von Anfang bis Ende gestalteten Gesamtwerk ausgehen können. So begegnete uns das viermalige Wiederholen ganzer Sätze in der Ersten Liturgie nicht – dort war lediglich die Emphase durch *sp 2* anzutreffen – während dieses Phänomen in der Zweiten Liturgie durchgängig anzutreffen ist. Dort findet sich auch das in der Verfluchung z.T. so markante Schema *m^{3c}-hrw N r Stš sp 4* wieder.⁷⁰⁸ Insofern korrespondiert die Verfluchung stilistisch viel eher mit den die Ritualhandlung begleitenden Sprüchen als mit dem integrierten Mythos, obwohl keinerlei Handlungsakte auszumachen waren, die parallel zum vorliegenden Kapitel abgelaufen sein könnten.

Nicht zuletzt durch den Charakter der Rezitation kann von einer Kompilation des Gesamtwerkes aus unterschiedlichsten und höchst inkohärenten Versatzstücken ausgegangen werden. Inwiefern die Verfluchung Bestandteil der für die Erste Liturgie postulierten dramatischen (wenn auch nicht theatralen) Aufführung in verteilten Sprechrollen gewesen ist, kann, obgleich mögliche Hinweise darauf bestehen, letztendlich nicht nachgewiesen werden.

b) Seth, der Eindringling

Wie schon angesprochen, zählt zu den markantesten Eigenschaften des Seth die Rolle des Eindringlings. Im Rahmen des schützenden Charakters des vorliegenden Rituals ist Seth stets das dynamische Element, das von außen aus einem weitgehend profanen Bereich in eine sakrosankte Tabuzone eindringt – sei es Ägypten, sei es ein Tempel – während die Vertreter der rechtmäßigen Seite durchweg in einer defensiven Rolle verharren und als Fixpunkte die Attacken des Eindringlings abwehren bzw. ihnen vorbeugen. Das wohl augenfälligste Beispiel, das Seth in dieser Rolle zeigt, ist das Ritual der Enthüllung der Geheimnisse der Vier Kugeln“, welches noch näher zu betrachten ist. Dieser Befund korrespondiert mit der eher schwächlichen Rolle des Horus und mithin des Königs, der im Zuge der Entfaltung der Ersetn Liturgie eher Objekt als Subjekt der Handlung zu sein scheint. Statt des bekannten Kampfmotivs, im Rahmen dessen der Feind von einer Heldengestalt niedergeworfen wird – auf der Ebene des Rituals ist es Horus, auf der realweltlichen der ihn zum Vorbild nehmende König – vollzieht sich die Feindvernichtung im Kontext des bürokratischen Akts eines Gerichtsverfah-

⁷⁰⁸ *Urk. VI*, 43, 4-54; 47, 10-13.

rens mit anschließendem Strafvollzug. Hierzu werden zahlreiche Helfer herangezogen: Re und Thot als Richter und, in der Zweiten Liturgie, diverse kämpferische Kleingottheiten wie Schlangen und Löwen als Strafende. Die Identifikationsfigur des Herrschers jedoch bleibt passiv, wird lediglich inthronisiert und gerechtfertigt. Auffällig dabei ist auch die durchaus exponierte Stellung des herrscherlichen Ahnen – hier in Gestalt des Osiris – dessen Triumph mehrfach angesprochen wird. Der einzig aktiv Handelnde ist, wenngleich seinen Aktionen stets etwas initiativlos *Reaktives* anhaftet, das den dynamisch vorgetragenen Attacken des Seth defensiv entgegenwirkt, stets der Ritualist, der der Schrift mächtig ist und die rituellen Texte kennt.

Inwiefern hinter diesen Merkmalen historische Ereignisse zu vermuten sind, die mit einem starken Priestertum und einem schwachen Königtum einhergingen und Ägypten in seiner Existenz bedrohten, sodass es sich in die Rolle des statischen Verteidigers gegen externe Angriffe gedrängt sah, wird im Rahmen des Datierungsversuchs in den Fokus rücken.

Vorab sei jedoch angemerkt, dass bei der Beurteilung dieser Fragestellung stets die *Quelle* selbst, das Ritual, als Kontext berücksichtigt werden sollte. Grundsätzlich ist es empfehlenswert, sich von der Tatsache, dass es in einem täglich vollzogenen *Tempelritual* der kenntnisreiche Priester ist, der den Feind durch ihm zu Gebote stehende Mittel abwehrt und nicht etwa der Kriegerkönig, wie er in zahlreichen Quellen aus dem Dunstkreis des Königtums in Erscheinung tritt, nicht überraschen und dazu verleiten lassen, auf einen größeren historischen Rahmen zu schließen, der sich – etwa wie die Spätzeit – durch eine politische Schwäche des gesamten Landes auszeichnete. Darüber hinaus sei bereits jetzt vorweggenommen, dass als bedrohter Ort im Ritual durchgehend der Tempel und nicht das Land Ägypten als solches genannt wird. Daher muss es zunächst als recht nahe liegend angesehen werden, dass innerhalb des primären Handlungsrahmens „Tempel“ und dem diesen Kontext funktional eng verknüpften entsprechenden Einsatzmittel, dem Ritual, Mechanismen der Zweckerfüllung zum Einsatz kommen, die in dieser Gesamtkonstellation realistisch sind: Wissen statt Gewalt, Priester statt Heldenfiguren. Angesichts der Gewaltakte, wie sie nun in der Zweiten Liturgie zur Aufführung kommen, soll dieses bisher nur im Kontext der Ersten Liturgie gezeichnete Bild im Folgenden dergestalt präzisiert werden, als das Fehlen des Kampfmotivs nunmehr auf ritueller Ebene durch performative Handlungsakte ersetzt wird, die, wenngleich martialisch, nur in Kenntnis der heiligen Texte wirkungsvoll erscheinen. Dass dies auch auf die Figur des Königs zutreffen kann, den der Priester im täglichen Vollzug vertritt, lässt sich insofern schon erkennen, als die Identität des Offizianten eindeutig mit dem Königstitel *Pr-ꜥꜥ ꜥnh.w* angegeben wird. Wollten demnach doch den Schritt der Historisierung unseres Quelltextes wagen,

müssten wir ihn streng genommen in eine Epoche datieren, die sich zumindest durch die Existenz eines als legitim erachteten Königtums auszeichnete. Wie noch zu besprechen sein wird, wird diese Emphase des Königtums jedoch bisweilen gemildert, indem, wie im Falle des Begleittextes zum Handlungsakt des Bespeiens, ursprünglich der König vor der Ersetzung seines Namens durch den des Papyrusinhabers Nutznießer von Verklärungen wird. Somit ergibt sich für den Bearbeiter die wahrscheinlich in den Augen des Ägypters so nicht bestehende Unvereinbarkeit der Identität des Königs sowohl mit einem Profiteur als auch mit dem Ausführenden des Rituals.

II.3 Zweite Liturgie (37, 3-59, 17)

II.3.1 Ritualanweisung (37, 3-59, 17)

(317)	L	<u>dd-mdw.w hr twt^(D,5) n Stš m sqr(.w)-c^cnh</u>	<u>Zu rezitieren über die Figur des Seth als Gefan-</u> <u>gener.</u>
(317)	BM	<u>dd-mdw.w hr twt n Stš m sqr.w-c^cnh</u>	<u>Zu rezitieren über die Figur des Seth als Gefan-</u> <u>gener,</u>
(318)	L	<u>iri m mnh dšr</u>	<u>die aus rotem Wachs gefertigt wurde.</u>
(318)	BM	<u>iri m mnh</u>	die aus Wachs gefertigt wurde;
(319)	L	<u>ht(.t) rn=f hr šnb.t=f m^(D,6) ry.t wšd(.t)</u>	<u>Auf ihre Brust mit roter Tinte seinen Namen</u> <u>verzeichnen;</u>
(319)	BM	<u>ht(.t) hr šnb.t=f</u>	Auf ihre Brust schreiben;
(320)	L	<u>m-dd Stš pf hsi</u>	<u>und zwar: jener elende Seth;</u>
(320)	BM	<u>m-dd Swty hsi</u>	und zwar: <u>elender Seth;</u>
(321)	L	<u>hn^c sš=f m ry.t wšd(.t)</u>	<u>und ihn mit roter Tinte</u>
(321)	BM	<u>hn^c sš=f m ry.t wšd(.t)</u>	und ihn mit roter Tinte
(322)	L	<u>hr šw n mšwi</u>	<u>auf ein neues Papyrusblatt schreiben;</u>
(322)	BM	<u>hr šw n mšwi</u>	auf ein neues Papyrusblatt schreiben;
(323)	L	<u>r^(D,7)pw ht n šnd(.t) ht n hm</u>	<u>beziehungsweise Akazienholz oder hm-Holz;</u>
(323)	BM	<u>m r²-pw ht n šnd.t¹ ht n hm</u>	<u>beziehungsweise Akazienholz oder hm-Holz;</u>
(324)	L	<u>ht(.t) rn=f hr šnb.t=f mš.t</u>	<u>Ebenfalls seinen Namen auf ihre Brust schreiben:</u>
(324)	BM	<u>ht(.t) rn=f hr šnb.t=f mš.t</u>	Eben seinen Namen auf ihre Brust schreiben.
(325)	L	<u>ʔIš</u>	<u>Esel.</u>
(325)	BM	- fehlt -	- fehlt -

Anmerkungen zur Übersetzung:

- Zu (325): Die Handschrift L bezeichnet Seth, im Gegensatz zu BM, hier erstmalig als „Esel“,⁷⁰⁹ was, unabhängig von Spekulationen zur biologischen Identität des Sethtiers,⁷¹⁰ die einzig verlässliche Auskunft der ägyptischen Quellen selbst hinsichtlich seiner verwirrenden Ikonographie sein dürfte.

II.3.2 Das Binden (37, 13-39, 22)

(326) L	$q<3>\{r\}s^{(D,8)} m rwd n ih dšr dd mdw.w$	<u>Mit einer Sehne eines roten Rindes binden; rezitieren:</u>
(326) BM	$q3s m rwd n ih dšr dd mdw.w$	<u>Mit einer Sehne eines roten Rindes binden; rezitieren:</u>
(326) BR	$(22, 17) r^3 n q3s 3pp dd-mdw.w$	<u>Spruch um Apophis zu binden; rezitieren:</u>
(327) L	$q3s=tn sp 2 3ry.w swš.wt$	Möget ihr binden (zweimal), ihr an den Bändern!
(327) BM	$q3s=tn sp 2 3ry.w swš.wt$	Möget ihr binden (zweimal), ihr am Band!
(327) BR	$q^{(22,18)}3s q3s$	Bindet, Bindet!
(328) L	$ndri=tn^{(D,9)} sp 2 3ry.w w3r.w(t)=sn$	Möget ihr fassen (zweimal), ihr an ihren Seilen!
(328) BM	$ndri=tn sp 2 3ry.w w3r.w(t)=sn$	Möget ihr fassen (zweimal), ihr an ihren Seilen!
(329) L	$q3s.t=tn m hft.y pf hsi$	Euer Band <u>soll an jenem elenden Feind sein.</u>
(329) BM	$q3s(.t)=tn m hft.y pf$	Euer Band soll an jenem Feind sein,
(330) L	$Stš s3 Nw.t hn^c^{(D,10)} sm3.yt=f$	<u>dem Seth, dem Sohn der Nut und seinen Komplizen:</u>
(330) BM	$Stš hsi s3 Nw.t hn^c sm3.yt^{(sic!)}$	dem elenden Seth, dem Sohn der Nut und den Komplizen!
(331) L	$3r(.w) dw whm(.w) qnw$	Er, der Böses getan hat; der erneut Schaden anrichtete;
(331) BM	$3r(.w) dw whm(.w) qnw$	Er, der Böses getan hat; der erneut Schaden anrichtete;

⁷⁰⁹ Für Belege dieser Bezeichnung vgl. WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 135 s.v. 3; LEITZ, *LGG* II, 69f. s.v. 3; so auch in den Zaubersprüchen für Mutter und Kind des pBerlin 3027, XV, 1 (WARD, *JNES* 37, 23 mit Anm. 3); für die rituelle Tötung des Wildesels vgl. KEMNA, *VI Congresso*, 365ff.; für das Vernichtungsoffer an Eseln vgl. LABRIQUE, *Ritual and Sacrifice*, 175ff.

⁷¹⁰ Für Beispiele vgl. TEVELDE, *Seth*, 13ff.; MCDONALD, *CRE* 1, 75ff.

II. Zu den Texten

(332) L	<i>hmt(.w) sbi(.t) m nf</i>	der boshaft <u>Umsturz</u> erdachte;
(332) BM	<i>hmt(.w) sbi.t m nf</i>	der boshaft <u>Rebellion</u> erdachte;
(333) L	<i>nn nhp n=f wr.w ^(D,11) n h.t</i>	ihm ist der Älteste des Leibes nicht entkommen;
(333) BM	<i>nn nhp n=f sms.w m h.t</i>	ihm ist der Älteste im Leib nicht entkommen;
(334) L	<i>s:hq3(.w) nn pri.n=f hr t3</i>	er, der zur Herrschaft bestimmt war, noch bevor er auf die Erde kam.
(334) BM	<i>s:hq3(.w) nn pri.n=f hr t3</i>	er, der zur Herrschaft bestimmt war, noch bevor er auf die Erde kam.
(335) L	<i>btn.n=f wd.t nb-r-dr</i>	Er hat den Befehl des Allherrn missachtet
(335) BM	<i>btn.n=f wd(.t).n nb-r-dr</i>	Er hat das missachtet, was der Allherr befahl
(336) L	<i>dd.w(t) n iri(.w)-wn.t</i>	den, der, der alles geschaffen hat, was ist, gegeben hat!
(336) BM	<i>dd(.t).n iri.w-wnn.t</i>	den, der, der alles geschaffen hat, was ist, gegeben hat!
(337) L	<i>^(D,12) k3.n=f dw nn pri.n=f m h.t</i>	Er hat Böses ersonnen, noch bevor er aus dem Leib herauskam;
(337) BM	<i>k3.n=f dw nn pri=f m h.t</i>	Er hat Böses ersonnen, noch bevor er aus dem Leib herauskam;
(338) L	<i>s:hpr(.w) hnn nn hpr=f</i>	er, der Schaden anrichtete, ehe er entstanden war
(338) BM	<i>s:hpr(.w) hnn nn hpr rn=f</i>	er, der Schaden anrichtete, ehe sein Name entstanden war
(339) L	<i>s:hpr=tn dw n qm3(.w)=f</i>	Ihr sollt seinem Schöpfer zuteil werden lassen
(339) BM	<i>s:hpr=tn dw n qm3(.w) s(.t)</i>	Ihr sollt das Böse dem zuteil werden lassen, der es geschaffen hat
(340) L	<i>sdb n ^(D,13) w3w<3> im=f</i>	und Unheil dem, der es erdacht hat!
(340) BM	<i>sdb n w3w3 im=f</i>	und Unheil dem, der es erdacht hat!
(341) L	<i>mi ir=k Wsir nb-Ddw</i>	Komm doch, Osiris, Herr von Busiris,
(341) BM	<i>mi ir=k Wsir (Wnn(.w)-nfr)</i>	Komm doch, Osiris-(Onnophris)

II. Zu den Texten

(342) L	<i>Hnt.y-ḫmn.tyw nṯr-ꜥ3 nb-3bdw</i>	Chontamenti, großer Gott, Herr von Abydos!
(342) BM	- fehlt -	- fehlt -
(343) L	<i>m33=k nw ^(D,14) nfr.y m hrw pn</i>	Mögest Du solch Herrliches an diesem Tag erblicken!
(343) BM	<i>m33=k nw nfr.w m hrw pn</i>	Mögest Du solch Herrliches an diesem Tag erblicken!
(344) L	<i>s:hr n=k wsṯr ^(D,15) NN ḫft.yw=k</i>	Osiris NN fällt Deine Feinde für Dich!
(344) BM	<i>s:hr n=k (Pr-ꜥ3) ḫft.yw=k</i>	(Pharao) fällt Deine Feinde für Dich!
(345) L	<i>ḫni=f n=k Stš ḫsi m ntṯ</i>	Er bringt Dir den elenden Seth in Fesseln,
(345) BM	<i>ḫni(.w)=f^(?) m ntṯ</i>	Er wurde ^(?) in Fesseln gebracht,
(346) L	<i>ḫwi(.w) r ꜥ.wy=f(y) qm3(.w) ^(D,16) r rd.wy=f(y)</i>	indem er auf seine Arme geschlagen und von ^(?) seinen Füßen geworfen wurde
(346) BM	<i>ḫwi(.w) r ꜥ.wy=f(y) qm3(.w)</i>	indem er auf seine Arme geschlagen und umgeworfen wurde
(347) L	<i>Wd3.t ꜥpr.tṯ n nb=s</i>	und das Udjat-Auge wohlversehen für seinen Herrn ist!
(347) BM	<i>Wd3.t ꜥpr.tṯ n nb=s</i>	und das Udjat-Auge wohlversehen für seinen Herrn ist!
(348) L	<i>Stš ḫsi q3s(.w) snh.w</i>	<u>Der elende Seth ist gebunden und gefesselt</u>
(348) BM	<i>Stš ḫsi q3s(.w)</i>	<u>Der elende Seth ist gebunden</u>
(349) L	<i>hr dbꜥ.w ^(D,17) n(.w) Hr(.w)-M3nw</i>	unter den Krallen des Horus des Westgebirges!
(349) BM	<i>hr dbꜥ.w n(.w) Hr(.w)-M3nw</i>	unter den Krallen des Horus des Westgebirges!

Anmerkungen zur Übersetzung:

- Zu (326-328): Im Gegensatz zum ersten Präskript des Rituals hat die Überschrift zur Ritualhandlung die Wendung *q3s*⁷¹¹ statt *snh*. Die in (327/28) vorliegende stilistische Konstruktion entspricht der in Reden typischen Anfangsstellung rhetorischer Figuren der Wiederholung.⁷¹² Die innerhalb dieser Konstruktion angesprochenen *ḫry.w-swš.wt/w3r.wt* sind sonst in den Quellen nicht aufzufinden.⁷¹³

⁷¹¹ Für dieses Lexem s. *WB V*, 13, 1-7; VERNUS, *BIFAO* 75, 50.

- Zu (340): Die Präposition *im=* in Verbindung mit *w3w3* in seiner negativen Konnotation steht in späten Texten zumeist mit Partizipialkonstruktionen und ist reflexiv zu verstehen.⁷¹⁴
- Zu (341): Die Konstruktion *m3 ir=k* erscheint auch in anderen Anrufungen an Osiris und scheint in das feste Repertoire der Osiris-Liturgien zu gehören.⁷¹⁵
- Zu (345): Für die Verwendung von *ntt* vgl. etwa pLouvre I 3079, 110, 15: *iw s3<=k> Hr.w s:hr(.w) sb3 hr wd(.t) ntt r Stš*.⁷¹⁶
- Zu (346): Für die Verbindung *qm3 r* gibt (S) die Bedeutung „an seine Füße geworfen“. Der Kontext legt jedoch eine Verwendung im Sinne von „von den Füßen werfen“ nahe.⁷¹⁷ Parallel dazu wurde auch das Verbum *hwj* mit der Präposition *r* zu einer, insbesondere im Zusammenhang mit Körperteilen gebrauchten, gängigen Verbindung in der Bedeutung „schlagen auf“ gebracht.⁷¹⁸ In der Folge versteht S die Verbindung *qm3=f* (Version L) ebenfalls als Partizip. Das pronominale Objekt des Aktiven Partizips wird im Mittelägyptischen mit dem enklitischen Personalpronomen gebildet und müsste demnach *sw* lauten.⁷¹⁹ Dementsprechend wäre die Variante in BM zu *qm3 s(.t)* zu ergänzen. Wahrscheinlicher ist hier also eine Infinitivkonstruktion nach dem Dativ im Sinne von „wegen seines Entstehens“.

Anmerkungen zum Inhalt

Die Rezitation, die das Fesseln begleitet, zerfällt inhaltlich wie stilistisch in drei Abschnitte. Nach einer kurzen Ritualanweisung, welche an die Stelle der listenhaft aufgeführten Infinitkonstruktionen des Präskripts tritt, folgt ein längerer Abschnitt in Gestalt einer Rede an mit Seilen ausgestattete Gottheiten. Diese werden aufgefordert, Seth zu fesseln, was mit einer Begründung versehen wird, welche in bekannter Weise die Straftaten des Gottes aufführt. Anschließend wendet sich der Offiziant an Osiris, den er zur Aufgabe seiner

⁷¹² Für dieses Geminatio genannte Stilmittel vgl. GUGLIEMMI, *Literature*, 469f.

⁷¹³ Für die beiden Bezeichnungen für Schnüre/ Seile vgl. *WB I*, 252, 3-8; *WB IV*, 76, 4; Bemerkungen zu dieser Verbindung vgl. WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 813 s.v. *swš*; 195 s.v. *w3r*; *swš.t* in der Bedeutung Schnur bereits AR vgl. POSENER-KRIÉGER, *Archives II*, 390b); für *swš* im Zusammenhang mit Feindvernichtung in der 5. Std. des Amduat (vgl. HORNUNG, *Sethos*, 112, 1. Reg. 7. Kol. v. 1.; übersetzt bei DERS., *Unterweltbücher*, 108); Erwähnung von *w3r.t* im Zusammenhang mit Feindvernichtungstexten findet sich in der Osiris-Liturgie des pBM 10208, IV, 1, 18; 110, 17; für weitere Belege vgl. ALLIOT, *RdE* 5, 73, Nr. IV mit Anm. 4.; vgl. auch die Einträge bei LEITZ, *LGG I*, 417 s.v. *ʿIryw-w3rwt.sn*; 420 s.v. *ʿIryw-swšw*; dort „die zu den Leinenballen gehören“; nach *swš* „Zusammenballung“ (*WB IV*, 75, 17; etwa im medizinischen Kontext vgl. QUACK, *ZÄS* 126, 144, Anm. a).

⁷¹⁴ *WB I*, 249, 14-15; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 192 s.v. *w3w3*; vgl. auch bei SCHOTT *Urk. VI*, 38, 11 mit etwas freier Übersetzung als „der sich darauf eingelassen hat“, wobei sicherlich aufgrund der Schreibung an *w3i* (*WB I*, 244, 7-8) gedacht wurde; es liegt jedoch eine für späte Orthographie typische Notation vor.

⁷¹⁵ Vgl. etwa p MMA 35.9.21, 29, 11; 30, 5, 10, 16 dort in Verbindung mit *tsj tw*; in leichter Abwandlung vgl. auch pLouvre I 3079, 110, 620 etc.; als Bestandteil von *s:3h.w I* sowie der Gesänge von Isis und Nephthys vgl. BURKARD, *SOL*, 121ff., 132ff., 160.

⁷¹⁶ Vgl. dazu die Anmerkungen bei GOYON, *BIFAO* 65, 113, Anm. 35.

⁷¹⁷ Vgl. die Übersetzung bei SCHOTT in *Urk. VI*, 38; 18 nach *WB V*, 3, 8; für die Bezeichnung des Seth als *qm3(.w)* vgl. *Edfou III*, 188, 7; bei WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 1058 s.v. *km3* als Bezeichnung für den Esel verstanden.

⁷¹⁸ *WB III*, 46, 17

⁷¹⁹ JANSEN-WINKELN, *Grammatik*, § 389.

Todesbefallenheit auffordert und ihn von den Erfolgen des Vorgangs des Fesselns berichtet. Die Rede an die hilfreichen Gottheiten ist hierbei stets im prospektiven *sdm=f* gehalten, während Osiris formelhaft mit *mⁱ r=k* adressiert wird. Hingegen sind die Verbrechen des Osiris-Mörders im Nominalstil gehalten. Darüber hinaus werden dem toten Gott mit den Epitheta *nb-Ddw*, *Hnt.yw-ⁱmn.tyw*, *ntr-^{c3}* und *nb-³bdw* eine ganze Reihe von Beinamen gegeben und die Wohltaten gepriesen, die für ihn begangen wurden. Alle diese Elemente sind typische Charakteristika expressiver Rede, die der Verklärung des Gottes dienen. Hierin tut sich die für die gesamte Zweiten Liturgie typische Struktur auf, wenngleich die einzelnen Elemente stilistisch variieren können.⁷²⁰

In der Abfolge der Ritualhandlung stellt das Binden den ersten Schritt zur Vernichtung dar. Mit ihr gelingt die Neutralisierung des Rebellen, seine Verdammung zur Bewegungsunfähigkeit, sodass die weiteren Handlungen an ihm vollzogen werden können.⁷²¹ Inhaltlich wird diese Tat zunächst noch einmal begründet, indem auf den Mord an Osiris angespielt wird, dessen Macht usurpiert wurde. Des Weiteren wird vom Ignorieren des Richtspruches des Re berichtet, dessen Nichteinhaltung Strafe provoziert und Gewalt durch Gegengewalt vergelten lässt.

Anschließend wendet sich der Sprecher an Osiris selbst und präsentiert ihm seinen Gefangenen, der dem toten Gott regelrecht vor die Füße geworfen wird. Hierbei wird erstmals Näheres über die Identität des Offizianten geäußert: Während die Handschrift L den Namen des Grabbesitzers nennt, hat es der Bearbeiter von BM offenbar versäumt, das Element *Pr-^{c3}* zu tilgen. Somit erkennen wir, dass der Ritualist primär in seinem Rollenverständnis als König ausgedeutet wird, den er hier idealiter vertritt.⁷²² Die Analogisierung geht jedoch noch einen Schritt weiter. Der Handelnde erscheint obendrein als Horus des Westgebirges, unter dessen Krallen die Fesselung vorgenommen wird.⁷²³ Die Auswahl der genannten Mytheme werden somit in recht simpler Form mit der Ritualhandlung miteinander analogisiert.⁷²⁴ Zwar überrascht es wenig, dass der König mit einer Figuration des Horus gleichgesetzt wird. Doch

⁷²⁰ ASSMANN, *ÄHG*, 17ff.; DERS., *Literature*, 323ff.; für die Verbindung von Osiris-Kult und Totenliturgie vgl. BURKARD, *Ägypten und Mittelmeerraum*, 6; für die Einpassung hymnischer Rede *ebenda*, 9; die Anrede *mⁱ* bereits in den Sargtexten (vgl. etwa CT 379 B1).

⁷²¹ Zur Ikonographie von gebundenen Feinden vgl. RITNER, *Mechanics*, 113ff.; SCHOSKE, *Erschlagen II*, 221ff.; für das Fesseln (*s:q³s*; *snh*) in Ritualhandlungen vgl. etwa die magische Statue Kairo JE 69771, 24: *mn sh³.tw=k iri(.w) dr=k psg Hr.w rn=k hwi.n r^c.w qs<n.t> r=k s:q³s.n tw ³s.t snh.n tw Nb.t-hw.t ³h(.w) Dh.w.ty hr s:h^tm=k*; zum Parallelismus von *q³s* und *ndri* vgl. pMMA 35.9.21, 27, 15: *q³s=tn mⁱ q³s Srq.t ndri=tn St³ hft.y n Wsir*.

⁷²² Zu dieser Angleichung ausführlich ASSMANN, *Secrecy*, 49f.

⁷²³ Belegstellen vgl. LEITZ, *LGG V*, 259 s.v. *Hr.w-M³nw*; tatsächlich scheint es sich hierbei um eine feste Wendung zu handeln, die ebenfalls in einem lang tradierten theologischen Text nachzuweisen ist; dort heißt es leicht abweichend *nn d³=sn hr db^c.w Hr.w-M³nw* (vgl. dazu KEES, *ZÄS* 57, 113; BORGHOUTS, *FS Westendorf*, 712 mit Anm. 87); für weitere Belegstellen zu *M³nw* vgl. VITTMANN, *SAK* 22, 298.

⁷²⁴ Zur Analogiebildung am Ende des Kapitels mehr.

fragt es sich, ob hinter der Verwendung des Horus des Westgebirges (*M3nw*) nicht eine bestimmte Absicht zu vermuten ist. Möglicherweise wird hier mittels Wortspiel auf die zuvor geäußerte Anrede an Osiris angespielt, die den eigentlich Zweck des Rufs „Komm!“ zu erläutern scheint: Osiris soll das herrliche Werk, den Gefesselten, erblicken (*m33 nw nfr.y*).⁷²⁵ Die Ikonographie des gefesselten Kriegsgefangenen⁷²⁶ gehörte seit jeher zum Repertoire der ägyptischen Feindsymbolik. Der Habitus der politischen, d.h. meist ausländischen, Widersacher ist dabei bezeichnenderweise nicht von dem der Götterfeinde zu unterscheiden.⁷²⁷ Gleichermaßen kommt auch der Terminus ihrer Abwehr, *s:hr*, in Politik und Religion, die strukturell nicht klar voneinander zu scheiden sind, sowohl im Krieg und in der Magie zur Anwendung (s.o.). Das Motiv erscheint weit verbreitet in Architektur, Kleinkunst, Mobiliar oder Mode⁷²⁸ und stellt damit eine der plakativsten Varianten der Selbstdarstellung der ägyptischen Staatskunst dar, indem es in der Selbsterkenntnis das intendierte Verhältnis von „Wir“ und „den Anderen“ im Sinne von Sieger und Besiegtem genau vorbestimmt.⁷²⁹ Kennzeichen dieser Ikonographie ist deren Altertümlichkeit und Ursprünglichkeit. Die ältesten Darstellungen des Verhältnisses von Ägyptern und Fremden, das Erschlagen der Feinde, zeigt stets den gefesselten, niedergestreckten und folglich besiegteten Gegner.⁷³⁰ Es disqualifiziert damit den auf politischer oder mythischer Ebene angesetzten Widersacher, im Gegensatz zu den späteren Schlachtendarstellungen des Neuen Reiches, die einen kämpferisch agierenden Gegner zeigen, als paralysiert. Es wird ein Idealbild des Feindes erzeugt, welches, oftmals an den politischen Grenzen zu finden, magisch zutrifft und wirkmächtig droht.⁷³¹ Die Ikonographie gefällt also der Intention des Sieges.

Die Ikonographie des Gefesselten war im Kult zur Darstellung des Seth offenbar nicht zwingend, entspricht aber der in der Staatskunst üblichen Darstellungsweise und gereicht vor allem aber dem notwendigen und geforderten Aggregatzustand eines jeden Feindes als unterworfen zum Vorteil. So können wir in den Varianten der alten kanonisierten Darstellungsform des Erschlagens der Feinde noch in der Ptolemäerzeit den gefesselten Gegner zu Füßen eines übermächtigen Königs sehen.⁷³² Weniger prominent, doch besonders

⁷²⁵ Bezeichnenderweise wird in besagter Parallele ebenfalls eine Feindgestalt genannt, deren Namen aus dem Bestandteil *m33* gebildet wird: *hw^c(.w)-m33 tp-rd.wy Hr.w-M3nw* (KEES, ZÄS 57, 113).

⁷²⁶ So wird Seth in der zweiten Ritualanweisung als *sqr(.w)-cⁿh* bezeichnet (*Urk. VI*, 37, 3); für die frühesten Belege dieses Terminus im AR vgl. VACHALA, *Akten*, 87ff.; zu Schreibung und Etymologie vgl. VYICHL, *GM* 2, 43ff., der die Bedeutung „erschlagener Gebundener“ ansetzt; für weitere Hinweise s. WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 940 s.v. *sqr-cⁿh*.

⁷²⁷ Vgl. etwa DERCHAIN, *pSalt*, Fig X-XIIIa

⁷²⁸ RITNER, *Mechanics*, 113 ff.

⁷²⁹ HORNUNG, *Geschichte als Fest*, 12 ff., 28.

⁷³⁰ SCHOSKE, *Erschlagen I*, 69 ff.

⁷³¹ SCHOSKE, *Erschlagen II*, 465 ff.

⁷³² Vgl. etwa JUNKER, *Philä*, Abb. 32.

drastisch zeigt sich dies in einer Sequenz aus Dendera, welche uns Seth entsprechend der Gestalt des ptolemäischen Hieroglyphenzeichens A 585⁷³³ in der Darstellungsweise eines paradigmatischen, an den gegabelten Pfahl gemarterten Rebellen zeigt.⁷³⁴ Desgleichen stellen zahlreiche Vignetten von Papyri ähnliche Szenen dar.⁷³⁵ Jedoch widerspiegeln sie sicherlich keine realen Praktiken, sondern sind zu einer piktographischen Paraphrase kanonisiert worden, die per se zur Wirkung kam.⁷³⁶

II.3.3 Das Bespucken (41, 2-43, 7)

(350) L	<u>psg hr=f sp 4 dd-mdw.w</u>	<u>Auf sie viermal spucken; rezitieren:</u>
(350) BM	<u>p' sg' hr=f dd-mdw.w</u>	Auf sie viermal spucken; <u>rezitieren:</u>
(350) BR	^(22,2) <u>r' n psg r c3pp dd-mdw.w</u>	<u>Spruch, um auf Apophis zu spucken; rezitieren:</u>
(351) L	<u>tfi(.w)=k Stš hsi hn^c sm3.yt=f^(D,18) sp 4</u>	Bespuckt sollst du sein, <u>elender Seth und seine Komplizen (viermal)!</u>
(351) BM	<u>tfi(.w)=k Stš hsi hn^c sm3.yt=f sp 4</u>	<u>Bespuckt sollst du sein, elender Seth und seine Komplizen (viermal)!</u>
(351) BR	<u>tfi(.w)=k c3pp sp 4</u>	<u>Bespuckt sollst du sein Apophis (viermal)!</u>
(352) L	<u>iw nn n Wsir-Hnt.y-ïmn.ty hn^c k3=f</u>	Dies ist für Osiris-Chontamenti und seinen Ka,
(352) BM	<u>iw nn 'n Wsir' (Wnn(.w)-nfr) m3^c-hrw hn^c k3=f</u>	Dies ist für Osiris (Onnophris), gerechtfertigt, und seinen Ka,
(352) BR	<u>iw nn n R^c.w hn^c k3=f</u>	Dies ist für Re und seinen Ka!
(353) L	<u>hft.yw=k⁽²⁾ hr(.w)</u>	<u>indem Deine Feinde gefallen sind!</u>
(353) BM	<u>hft.yw=f⁽²⁾ hr(.w)</u>	<u>indem Seine Feinde gefallen sind!</u>
(353) BR	- fehlt -	- fehlt -
(354) L	<u>iw nn n wsir NN^(D,19) hn^c k3=f</u>	Dies ist für Osiris NN und seinen Ka,
(354) BM	<u>iw [//// //// //// //// //// //// ////] k3=f</u>	Dies [//// //// //// //// //// //// ////] seinen Ka,
(354) BR	<u>iw nn n (Pr-c3) hn^c k3=f</u>	Dies ist für (Pharao) und seinen Ka!
(355) L	<u>hft.yw=f hr(.w)</u>	<u>indem Seine Feinde gefallen sind!</u>

⁷³³ DAUMAS, *Valeurs I*, 36, A 585.

⁷³⁴ RITNER, *Mechanics*, fig. 14, g.

⁷³⁵ Vgl. etwa DERCHAIN, *Salt*, Fig. X-XII; VANDIER, *Jumilhac*, X.

⁷³⁶ SCHOSKE, *Erschlagen II*, 473 ff.

II. Zu den Texten

(355) BM	<i>hft.yw=f hr(.w)</i>	indem Seine Feinde gefallen sind!
(355) BR	- fehlt -	- fehlt -
(356) L	^(D,20) <i>iw̄i.n Ws̄r-Hnt.y-ḫmn.tyw m wsr</i>	Osiris-Chontamenti ist machtvoll gekommen!
(356) BM	<i>iw̄i.n ws̄r (Wnn(.w)-nfr) m̄^c-hrw m ṽwsr⁷</i>	Osiris (Onnophris), gerechtfertigt, ist machtvoll gekommen!
(356) BR	<i>iw̄i.n R^c.w wsr(.w)</i>	Re ist mächtig einher gekommen;
(357) L	<i>nht^{c=f} r hft.yw=f</i>	Sein Arm ist stark gegen <u>seine Feinde</u> !
(357) BM	[////] <i>hft.yw=f</i>	[////] seine Feinde!
(357) BR	<i>iw̄i.n R^c.w^(22,3) nht(.w)</i>	Re ist stark einher gekommen!
(358) L	[////]	[////]
(358) BM	<i>iw̄i.n ws̄r (Wnn(.w)-nfr) m̄^c-hrw m ḥ^{cc}(.w)</i>	Osiris (Onnophris), gerechtfertigt, ist jubelnd gekommen!
(358) BR	<i>iw̄i.n R^c.w q̄³(.w) iw̄i.n R^c.w spd(.w)</i>	Re ist hoch oben einher gekommen; Re ist vorbereitet gekommen!
(359) L	[////]	[////]
(359) BM	<i>ksm³ [////] w̄³w̄³(.w) ḫm=f</i>	Der Angriff ³ der [////] der gegen ihn ausgeheckt hat.
(359) BR	<i>iw̄i.n R^c.w m ḥ^{cc} iw̄i.n R^c.w m nfr(.w)</i>	Re ist jubelnd gekommen; Re ist schön gekommen!
(360) L	[////]	[////]
(360) BM	<i>iw̄i.n ws̄r (Wnn(.w)-nfr) m̄^c-hrw m n.y-sw.t</i>	Osiris (Onnophris), gerechtfertigt, ist als König gekommen!
(360) BR	<i>iw̄i.n R^c.w m n.y-sw.t iw̄i.n R^c.w m bl.ty</i>	Re ist als König von Oberägypten gekommen; Re ist als König von Unterägypten gekommen!
(361) L	[////]	[////]
(361) BM	<i>ṽStš ḥs̄i s:ṽhr.n tw ws̄r (Wnn(.w)-nfr) m̄^c-hrw</i>	Elender Seth, dich hat Osiris (Onnophris), gerechtfertigt, gefällt!
(361) BR	<i>iw̄i.n R^c.w m ntr.w^(22,4) iw̄i.n R^c.w m m̄^c-hrw</i>	Re ist zu den Göttern gekommen; Re ist triumphierend gekommen!
(362) L	<i>m̄l ḫr=k n ws̄r N^(D,21)N</i>	Komm doch zu Osiris NN!

II. Zu den Texten

(362) BM	$r_{mk}^{(2)}$ [// // //]	[// // //]
(362) BR	$m\dot{i} \dot{i}r=k n (Pr-c\dot{s}) c.w.s.$	Komm doch zu (Pharao) L.H.G.!
(363) L	$dr=k \underline{hft.yw=f nb(.w) m mw(.w)t}^{(D,22)} m$ $\underline{nh(.w)}$	Mögest Du unter Toten wie unter Lebenden alle Deine Feinde vertreiben
(363) BM	$dr=k n=f^{(sic)} hft.yw$ [// // // // //]	Mögest Du für ihn die Feinde vertreiben [// // // // //]
(363) BR	$dr=k n=f hft.yw=f nb(.w)$	Mögest Du für ihn alle Feinde vertreiben
(364) L	$m\dot{i} s:hr=f n=k St\dot{s} hsi$	<u>wie (auch) er für Dich den elenden Seth fällte,</u>
(364) BM	[// // // // // //] 'St\dot{s}' hsi	[// // // // // //] den elenden Seth
(364) BR	$m\dot{i} s:hr=f n=k \underline{c}pp$	wie (auch) er für Dich <u>Apophis</u> fällte
(365) L	$bhn.n<=> sm\dot{s}.yw=f$	<u>nachdem er seine Komplizen zerstückelt hatte,</u>
(365) BM	[// // // // //]	[// // // // //]
(365) BR	$bhn=f n=k \underline{dw(.w)-qd}$	für Dich den <u>Bösartigen</u> zerstückelte.
(366) L	$\underline{di=f} \dot{i}\dot{s}.w n s\dot{s}=k Hr(.w)$	und Deinen Sohn Horus pries!
(366) BM	$\underline{di=f} \dot{i}\dot{s}.w n s\dot{s}=k 'Hr(.w)'$	und Deinen Sohn Horus pries!
(366) BR	$\underline{rdi=f} \dot{i}\dot{s}.w n ph.ty=k$	und Deine Kraft pries!
(367) L	$^{(D,23)} nht \ c=f r \underline{sb\dot{l}.w}$	Sein Arm ist stark gegen die Rebellen!
(367) BM	$s:nht$ [// // // //]	Gestärkt ⁽²⁾ [// // // //]
(367) BR	$^{(22,5)} s:w\dot{s}=f \underline{tw} m \underline{h}^c.w=k nb.w$	Er verehrte Dich bei allen Deinen Erscheinungen,
(368) L	$m\dot{s}^c-hrw \underline{Wsr-Hnt.y-imn.tyw}$	Gerechtfertigt ist Osiris-Chontamenti
(368) BM	[// // // // // // // // //]	[// // // // // // // // //]
(369) L	$r \underline{St\dot{s} hsi hn^c sm\dot{s}.yw=f}^{(D,24)} \underline{sp} 4$	<u>gegen den elenden Seth und seine Komplizen</u> <u>(viermal)!</u>
(369) BM	[// // // // // // // // //]	[// // // // // // // // //]
(370) L	$m\dot{s}^c-hrw \underline{ws\dot{i}r} NN$	Gerechtfertigt ist Osiris NN,
(370) BM	[// // // // // //]	[// // // // // //]
(371) L	$r \underline{hft.yw=f}^{(D,25)} \underline{sp} 4$	<u>gegen seine Feinde (viermal)!</u>
(371) BM	[// // // // // //]	[// // // // // //]

Anmerkungen zur Übersetzung:

- Zu (350): S gibt in seiner Bearbeitung für das Lexem tpi die Übersetzung „zugrunde gehen“, obgleich sicherlich schon hinsichtlich seiner Determinierung mit den Flüssigkeit absondernden Lippen (Gardiner D26) „spucken“ gemeint sein muss.⁷³⁷
Grammatisch stellt die fragliche Konstruktion dann sicherlich eine für das Spätmittelägyptische nur noch schwer nachzuweisende Form des w -Passivs dar.⁷³⁸
- Zu (353): Die Formel $hft.yw=k hr(.w)$ gehört zu den Standards der Jenseitsliteratur.⁷³⁹
- Zu (365): Die bei (S) angegebene Übersetzung „vernichten“ für bhn lässt sich wohl zu zerschneiden präzisieren.⁷⁴⁰
- Zu (370): Der Name des Verstorbenen ersetzt in BM ($Pr-ʕ$) $ʕnh(.w)$.

Anmerkungen zum Inhalt

Nachdem der Feind vom Ritualisten mittels Fesseln fixiert wurde, erfolgt die Ritualhandlung des Bespuckens. Strukturell ist auch in diesem Abschnitt die erwähnte Dreiteilung zu beobachten: Zuerst erfolgt die Ritualanweisung, anschließend eine Fluchformel gegen Seth und abschließend eine Verklärung für Osiris, die durch die Formeln $mi ir=k$ und insbesondere $m^3c-hrw NN r$ gekennzeichnet ist.⁷⁴¹

Die Verwendung von Speichel gegen einen Feind bedarf in diesem Zusammenhang sicherlich der Klärung. Speichel zählte in der Magie seither als machtgeladene Substanz.⁷⁴² Nach ägyptischem Verständnis erhalten sämtliche Flüssigkeiten ihre Wirksamkeit sobald sie den Körper

⁷³⁷ *Urk. VI*, 40, 4; die Deutung ist sicherlich provisorisch; ging auch in *WB V*, 445, 12 ein, im Zettelarchiv (<http://aaw.bbaw.de/tla/servlet/DzaBrowser?u=Gast&f=0&l=0&wn=178990>) wurde „Nur im Apophis-Buch als etw. was dem Ap. geschieht, wenn „auf ihn“ vom Zauberer gespien wird (intransitiv)“; insbesondere die Bemerkung als Intransitives Verbum scheint zu diesem Schluss geführt zu haben; sicherlich handelt es sich jedoch um eine Variante der belegten Wendung $tf(n)$, spucken (so auch schon FAULKNER, *JEA* 23, 167: „be thou spat upon“; 175, Anm. 22, 2; ZIBELIUS, *FS Westendorf*, 405; GHATTAS, *Schutz*, 56, Anm.8); vgl. dazu WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 1141f. s.v. tf/ tfr ; ZANDEE, *ZÄS* 100, 64; LITTMANN, *ZÄS* 67, 66, S. 113; besonders im Diskurs um den Namen der Göttin Tefnut, vgl. BARTA, *Neunheit*, 91 (Verbum mit n -Suffix; zumindest im Koptischen ist der Verlust des n zu beobachten; vgl. PEUST, *Phonology*, 157f.); Belege schon Im AR vgl. PT 241a, 419b, 678a, 686b und NR pChester-Beatty VII vs. 5, 10. vgl. auch GARDINER, *HPBM I*, 64, Anm. 9.

⁷³⁸ JANSEN-WINKELN, *Grammatik*, 69, insb. § 106; ENGSHEDEN, *Reconstitution du verbe*, 305ff.

⁷³⁹ Vgl. etwa TB 172 (pBM 9900, 46, 9, 46).

⁷⁴⁰ Für dieses Lexem vgl. WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 324 s.v. bhn ; DARNELL, *GM* 83, 20 als Synonym zu $s^c b$; vgl. insb. die Bemerkungen bei VITTMANN, *ZÄS* 111, 167d).

⁷⁴¹ Für parallele Formulierungen vgl. etwa pMMA 35.9.21, 26, 6, 11; 27, 1, 6 usw.; es scheint sich demnach um eine übliche Wendung innerhalb verklärender Texte zu handeln; zu dieser Form ausführlich ROEDER, *Mit dem Auge sehen*, 19ff.

⁷⁴² Zusammenfassend in *LÄ V* (1984) s.v. Speichel, 1125f. (K. ZIBELIUS-CHEN); DIES., *FS Westendorf*, 399-407; RITNER, *Mechanics*, 75ff.

verlassen haben. Sie übernehmen dabei einen Teil der magischen Potenz des „Wirts“ und übertragen sie zum Zielobjekt des Zaubers, worauf das Sekret einwirkt. Seine Wirkmächtigkeit kann indes produktive, zumeist heilsame oder schöpferische,⁷⁴³ bzw. destruktive Wirkung zeigen. Sieht man davon ab, dass dem Ägypter die schwach antiseptische oder kühlende Wirkung des Speichels aus Erfahrungswerten bekannt gewesen sein dürfte, kommt er zumeist zur Abwehr schädlicher Einflüsse zum Tragen.⁷⁴⁴ So entfaltet er auch auf mythischer Ebene seine Bedrohlichkeit, wenn schon in den Pyramidentexten (PT 142a) das Auge des Horus bespien wird, um dessen Verletzung zu kurieren. Zeichen, dass dem fraglichen Körpersekret nicht per se produktive Eigenschaften innewohnen, zeigen sich schon in zwei Sprüchen derselben Textgattung, in denen es der Mörder Seth ist, der (giftigen?) Speichel im Kampf gegen Osiris einsetzt.⁷⁴⁵ Die Qualifikation der Auswirkungen der machtgeladenen Substanz hängt demnach vom Wesen oder der Intention dessen ab, der sich ihrer bedient.⁷⁴⁶ Sie wird somit zum Vehikel für den Transport ihrer Wirkmächtigkeit. Wird das Spucken von einem Kultaktanten, dessen vornehmliche Aufgabe ja die Bewahrung dessen ist, dem der Kult zugute kommt, gegen einen Feind seines Gottes zum Einsatz gebracht, kann dies zumeist als eine unter vielen rituellen Möglichkeiten zur Abwehr der auf den Profiteur schädlich einwirkenden Kräfte gedeutet werden.

Abgesehen von dieser einleitenden Erwähnung sind die Verweise der Rezitation auf die Handlung Spucken eher dürftig. Vielmehr schließt sich eine längere Reihe von Formeln an, die den Nutzen des Rituals eher auf die phonetische Ebene verschiebt, indem sie sich die lautliche Angleichung der Satzbestandteile *iw nn n* und *iwī.n* zunutze macht. Da es nahe liegt, das Demonstrativum *nn* auf die Durchführung des Rituals zu beziehen, kann mithilfe dieser unterstützenden Maßnahmen die Reanimation (*iwī*) des toten Gottes bewirkt werden, die man zuvor schon in expressiven Sprechsequenzen (*mi*) gefordert hat. Aber nicht nur Osiris kommt die segensreiche Wirkung des Spruches zugute. Indem sein Name in einer wiederholten Ausformulierung desselben Satzes durch den des Königs bzw. – in der vorliegenden Form – dem des verstorbenen Besitzers des Papyrus ersetzt wird, kann auch er profitieren. Dies wird

⁷⁴³ So etwa pSalt 825 3, 2; insbesondere im Zusammenhang mit dem verwundeten Auge des Horus, vgl. etwa Tb 17 (pBM EA 10477, 38): *ḥ^c.n Dḥw.ty r psg=s*.

⁷⁴⁴ Insbesondere im Kampf gegen Krankheiten und Götterfeinde vgl. RITNER, *Mechanics*, 82ff.; vgl. auch im Abwehrzauber gegen Schlangen (Kairo JE 69771, 24 mit Parallele in pBM 9997, 6, 10): *iri(.w) dr=k psg hr rn=k*; oder pVatikan, x+2,3: *ink šdd(.w) n=t s<h>wr(.w) tw hdb(.w) tw psg(.w) tw šdd(.w) tw m^c.t nb(.t) n(.t) mn msī.n mn.t*; pGenf MAH 15274, rto., 6,9: *s:hwr.tw=t hdb=t psg=t psg(=i)<hr=t>šdī=i th'<=t> ḥm hh=t*; auch im Ritual Schutz des Hauses (*Edfou VI*, 148, 1; JANKUHN, *Schutz*, 78, mit Kommentar; Parallelen bei QUACK, *LingAeg* 2, 152; DERS., *SAK* 23, 307f.) auch zur Entfernung von Unreinheiten aus dem Körper (KADISH, *JSSEA* 9, 217).

⁷⁴⁵ PT 261a, PT 1628; auch im Kampf gegen Re vgl. die unten besprochene Stele Hannover 1935.200.445.

⁷⁴⁶ RITNER, *Mechanics*, 87.

auf der Ebene des ursprünglichen Tempelkults nur dann verständlich, wenn man berücksichtigt, dass es zumindest pro forma nicht der Priester ist, der den Kult ausübt, sondern der König. Ob man aber soweit gehen sollte, den Umkehrschluss zu ziehen und zu vermuten, dass es eigentlich die Unversehrtheit des tatsächlich handelnden Vorlesepriesters ist und mit ihr der Vollzug des Rituals selbst, der garantiert werden soll,⁷⁴⁷ kann nicht mit Sicherheit bestätigt werden. Das Ritual etabliert seine eigene Beständigkeit vielleicht nicht mittels seiner Durchführung *per se*. Doch garantiert es mit dem Schutz des prototypischen Aktanten, des Herrschers, natürlich auch den Kultvollzug, indem, nach dem Prinzip *do ut des*, der König dem Gott hilft und der Gott dem König Wohltaten gewährt. Diese Wechselseitigkeit erkennt man vor allem in der Invokation des eigentlich schwachen und hilfsbedürftigen Osiris als eine Gottheit, der zu Pharao gerufen wird, um für ihn seine Feinde zu schlagen. Prophylaktisch verortet der Text diese Feinde sowohl im Diesseits, wie im Jenseits.⁷⁴⁸

II.3.4 Das Zertreten (43, 9-43, 21)

(372) L	<i>dgs hr=f m rd i3b dd-mdw.w</i>	<u>Auf sie treten</u> mit dem linken Bein; <u>rezitieren</u> :
(372) BM	[// // // // // // // // //]	[// // // // // // // // //]
(372) BR	<i>r' n sin 3pp m rd i3b {s}<dd>-mdw.w</i>	<u>Spruch, um Apophis mit dem linken Bein zu zerreiben; rezitieren</u> :
(373) L	<i>tsi tw Wsir-Hnt.y-2mn.tyw</i>	Erhebe Dich Osiris-Chontamenti!
(373) BM	[// // // // // // // // //]	[// // // // // // // // //]
(373) BR	<i>tsi tw ir=k R^c.w</i>	Erhebe Dich doch, Re!
(374) L	<i>dr(.w) ^(D,26) hft.yw=k nb</i>	Vertrieben wurde <u>jeder Deiner Feinde!</u>
(374) BM	[// // // // // // // // //]	[// // // // // // // // //]
(374) BR	<i>^(22,6) dr(.w) hft.yw=k</i>	Vertrieben wurden Deine Feinde!
(375) L	<i>hnd wsir NN Sts hsi</i>	Osiris NN möge auf <u>den elenden Seth steigen!</u>
(375) BM	[// // // // // // // // //]	[// // // // // // // // //]
(375) BR	<i>psd ir=k R^c.w</i>	Leuchte doch, Re!

⁷⁴⁷ Vgl. dazu BOMMAS, ZÄS 131, 112, der von „Ritualen zum Schutz des Rituals“ spricht.

⁷⁴⁸ Beispiele für Feinde im Tode sind zahlreich zu finden; vgl. etwa pBM 20775, 10ff. (VITTMANN, ZÄS 111, 165); CAMINOS, JEA 58, 97g), 213; POSENER, MDAIK 37, 393ff.; für die Definition von Feinden im Leben als „die, gegen die das Herz des Königs ergrimmt ist“ (*hft.yw d3i.n ib n n.y-sw.t r=w*) vgl. QUACK, WdO 31, 9.

II. Zu den Texten

(376)	L	<i>dg^(D,27)s.n=f sm³.yt n nhs</i>	Er hat die Komplizen des Nehes zertreten!
(376)	BM	[// // // // // // // //]	[// // // // // // // //]
(377)	L	<i>hr hr hr=k Stš hsi</i>	<u>Falle auf dein Gesicht, elender Seth.</u>
(377)	BM	[// // // // // // // //]	[// // // // // // // //]
(378)	L	<i>sm³.yw=k m di.t hr gs=k</i>	<u>indem dir deine Komplizen zu Seiten gelegt wurden!</u>
(378)	BM	[// // // // // // // //]	[// // // // // // // //]
(379)	L	<i>^(D,28)tsi Wsir-Hnt.y-³imn.tyw r hft.yw=f</i>	Osiris-Chontamenti möge sich gegen <u>seine Feinde</u> erheben!
(379)	BM	[// // // // // // // // // // // // // // // //]	[// // // // // // // // // // // // // // // //]
(380)	L	<i>dgs.n=f tp.w n hrw.w=f</i>	Er hat die Häupter <u>seiner Feinde</u> zertreten!
(380)	BM	[// // // // // // // //]	[// // // // // // // //]
(381)	L	<i>nn nhp=sn ^(D,29)nn bnb=sn</i>	Nicht sollen sie entkommen; nicht sollen sie entfliehen
(381)	BM	[// // // // // // // //]	[// // // // // // // //]
(382)	L	<i>hr rd.wy n Hr(.w) im.y(w) M3nw</i>	unter den Füßen des Horus, der im Westgebirge ist!
(382)	BM	[// // // // // // // // // // // // // // // //]	[// // // // // // // // // // // // // // // //]

Anmerkungen zur Übersetzung:

- Zu (372): Die Auswahl des Lexems *dgs* nach *psg* erfolgte sicherlich nicht zufällig.⁷⁴⁹ So bedient sich die Rezitation neben *dgs* auch der Wendung *hnd*, sodass wir von einer phonetischen Angleichung aufgrund ähnlichen Konsonantenbestandes ausgehen müssen. Vgl. auch die Anmerkungen zu (11/12).
- Zu (375): Der Name des Verstorbenen ersetzt in BM das ursprüngliche *(Pr-^{c3})^cnh(.w)*.
- Zu (376): (S) gibt in seiner Bearbeitung eine Übersetzung als „der Böse“ für *nhs*, das wohl auf die Nilpferdgestalt des Seth anspielt.⁷⁵⁰ Interessant ist, dass in (393) für die Version im Seth-Buch eine Parallele im pBremner-Rhind vorliegt, wo statt *nhs* tatsächlich *dw-qd*, „Bösartiger“, steht.

⁷⁴⁹ Das Lexem *dgs* zeigt eher einen älteren Sprachbestand (MR); spätere Texte bedienen sich vornehmlich der späteren Stufe *dg³* und *dgdg*; vgl. dazu WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 1213 s.v. *dgdg*; vgl. auch das Ritual *p³ dgdg rm.w* (VERNUS, *GM* 29, 145); nach *WB* V, 501 8ff. ist *dgs* im Zusammenhang mit *hr* im der Bedeutung „treten auf, zertreten“ erst ab dem NR zu belegen.

- Zu (377): Die Verbindung *hr hr hr=k* ist eine gängige Formel innerhalb der Vernichtungsrituale.⁷⁵¹
- Zu (381): Ähnliche Formulierungen gehören in den Bestrafungsszenen des Amduat zum Standardrepertoire.⁷⁵²

Anmerkungen zum Inhalt

Mit der dritten Ritualhandlung wird erstmals der für die begleitende Rezitation charakteristische Aufbau nicht eingehalten. Hier vermischen sich die mythischen Anspielungen auf die Vernichtung des Seth mit der Verklärung für Osiris. Diese tritt vornehmlich durch die aus zahlreichen Quellen bekannten „Erhebe-Dich“-Sprüche in Erscheinung, deren kultischer Kontext im Rahmen der Stundenwachen zu suchen sein dürfte, im Zuge derer die Balsamierung des ermordeten Gottes in der Balsamierungshalle behandelt wurde.⁷⁵³ Inwieweit dieser Zusammenhang hier noch eine Rolle gespielt hat, oder wir es mit einem Zitat aus solchen Riten zu tun haben, kann nicht mehr festgestellt werden. Interessant erscheint in diesem Zusammenhang vor allem die Parallele im Apophis-Buch, wo an einer Stelle (373) in der Adaption für den Sonnengott die eher ungewöhnliche Formel *tsi tw R^c.w* gebraucht wird. Sollte tatsächlich eine Interdependenz zwischen beiden Ritualen bestehen, zeigt sich deutlich, dass das Seth-Buch rein inhaltlich wesentlich näher am ursprünglichen Gebrauch solcher Texte verblieben ist. Wie auch immer die beiden Handschriften entstanden sind, ist es wahrscheinlicher, dass, sollten sie voneinander abgeschrieben haben,⁷⁵⁴ das Apophis-Buch nicht der Ausgangspunkt der Kompilation war.

Inhaltlich können wir aufgrund der Ritualanweisung des pBremner-Rhind für diesen Spruch erkennen, dass im Falle der Ritualhandlung *dgs* das Zermalmen (*sin*) des Feindes unter den Füßen intendiert wurde.⁷⁵⁵ Dabei fällt die explizite Aussage ins Auge, mit dem *linken* Bein auf die Feindfigur zu treten. Vermutet man hinter der Betonung dieses Details eine bestimmte Absicht, könnte sie in der Tatsache zu finden sein, dass die linke Seite in der Vorstellung der

⁷⁵⁰ Für die ursprüngliche Bezeichnung als Nilpferd vgl.: DAVIES-GARDINER, *Amenemhet*, 29f.; Bez. für Seth im Horus-Mythos von Edfu vgl. NIBBI, *GM* 63, 59; GARDINER, *RdE* 11, 50 mit Anm. 9; ob identisch mit „der Erwachende“? (vgl. dazu GOYON, *RdE* 20, 91, Anm. 24); zusammenfassend bei WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 530f. s.v. *Nhs*; LEITZ, *LGG IV*, 269 s.v. *Nhs*.

⁷⁵¹ Für Belege vgl. GOYON, *JEA* 57, 157, Anm. 4; CT 885, VII94r; CT 378, B1C; pRamesseum IX, 2,1; TB 29 (pBM EA 10477, 3): *hr=sn hr hr.w=sn*; pMMA 35.9.21, 4; Statue Kairo JE 69771, 18.

⁷⁵² Vgl. HORNUNG, *Hölle*, 11 mit Anm. 11.

⁷⁵³ BURKARD, *SOL*, 33.

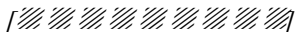
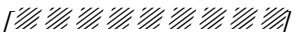
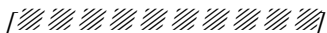

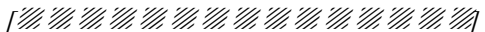
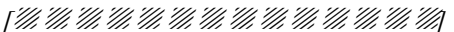
⁷⁵⁴ Vgl. dazu die Ausführungen im Kapitel „Datierung“.

⁷⁵⁵ Dagegen spricht die erste Ritualanweisung des Seth-Buchs in der Variante BM ausschließlich von „unter das linke Bein legen“ (*rd.t hr rd i3b*; *Urk. VI*, 5, 14).

Ägypter bisweilen negativ besetzt war⁷⁵⁶ und nach dem auch im westlichen Kulturkreis bekannten Schema, mit der Addition negativer Elemente ein positives Ergebnis zu generieren, ihre Ursache gehabt haben.

Nicht ganz unbeachtet bleiben sollte, dass die Symbolik des Tretens auf einen Feind vornehmlich als Triumphgestus zu verstehen sein kann.⁷⁵⁷ So sind in den Darstellungen spätzeitlicher Tempel sehr oft die im Verhältnis zu ihrem Bezwinger winzigen Abbilder von Feinden zu finden, die von einem Triumphator mit dem Fuß am Boden gehalten werden, um sie dann mit einer Lanze zu erstechen.⁷⁵⁸ Auch im vorliegenden Ritual folgt auf das Zertreten das „Schlagen“ mit dem Speer, wodurch wir annehmen können, dass die beiden Handlungsakte kombiniert wurden, um diese für einen Sieger im Kampf so gängige Haltung nachzuempfinden.

II.3.5 Das Erstechen mit dem Speer (45, 2-47, 15)

(383)	L	<u>hwi=f m m^cb³ dd-mdw.w</u>	<u>Sie mit dem Speer erstechen; rezitieren:</u>
(383)	BM	[]	[]
(383)	BR	^(22,8) <u>r³ n šsp m^cb³ r hwi špp</u>	<u>Spruch zum Empfangen des Speers, um Apophis zu schlagen:</u>
(384)	L	<u>šsp.n Hr.(w) m^cb³=f^(D,30) n b³</u>	Horus <u>hat</u> seinen Speer aus Erz <u>erhalten!</u>
(384)	BM	[]	[]
(384)	BR	^(22,9) <u>šsp.n Hr.w m^cb³=f n b³</u>	Horus hat seinen Speer aus Erz empfangen!
(385)	I	- fehlt -	- fehlt -
(385)	BM	[]	[]
(385)	BR	<u>qnqn^(22,10).n=f tp.w hft.yw n.w R^c.w</u>	Er hat die Köpfe der Feinde des Re abgeschnitten!
(386)	L	- fehlt -	- fehlt -

⁷⁵⁶ Zusammenfassend bei *LÄ V* (1984) s.v. Rechts und Links, 192 (R. GRIESHAMMER); REEVES, *FS Smith*, 251f., insb. Anm. 13, 22.

⁷⁵⁷ Zusammenfassend vgl. RITNER, *Mechanics*, 119ff., der vor allem die Praxis von unter den Füßen des Herrschers (auf Schemeln, Thronpodesten oder auf den Sohlen von Sandalen) dargestellte, gefesselte Feinde behandelt; vgl. dazu auch SCHOSKE, *Erschlagen II*, 295ff.

⁷⁵⁸ Schon in den ikonographisch dynamischeren Darstellungen des Neuen Reiches (vg. SCHOSKE, *Erschlagen II*, 187); für Beispiele aus späten Tempeln seien hier nur Hibis und Edfu erwähnt (vgl. DADIES, *Hibis*, pl. 3, unteres Register, rechts; 42, unteres Reg.; *Edfou X*, 1-2, pls. CVII, unteres Reg. rechts; CXVIII, unteres Reg. Mitte; CXIX, mittleres Reg., 3.v.r.; CXLVI, unteres Reg. Mitte und 2.v.r.; CXLVII, mittleres Reg., rechts; CLIV, mittleres Reg.; *Dend. X,2*, X.92 2. Reg. v.u.; JUNKER, *Philä*, 59 Abb. 30; 68, Abb. 34).

II. Zu den Texten

(394) L	<i>mī ḫr=k Wsīr-Ḥnt.y-^(D,32)imn.tyw</i>	Komm doch Osiris-Chontamenti!
(394) BM	<i>mī ḫr=k wsīr NN⁷⁵⁹ m ḫ.w=k</i>	Komm doch Osiris NN in Deiner Verklärtheit!
(394) BR	<i>tsi tw (Pr-^{c3})</i>	Erhebe dich (Pharao)!
(395) L	<i>s:wḫḫ.n=sn tw nt.y(w) m ḫd=sn</i>	Sie huldigten Dir, die in ihrer Kapelle!
(395) BM	<i>s:wḫḫ tw nt.y(w) m ḫd=sn</i>	Es priesen Dich die, die in ihrer Kapelle sind!
(395) BR	- fehlt -	- fehlt -
(396) L	<i>dwḫ.n=sn tw m nfr.w=k</i>	Sie verehrten Dich wegen Deiner Schönheit,
(396) BM	<i>dwḫ=sn tw m nfr.w=k</i>	Sie verehren Dich wegen Deiner Schönheit,
(396) BR	<i>dwḫ.n=sn tw ^(22,13) m nfr.w=k</i>	Sie verehrten Dich wegen Deiner Schönheit,
(397) L	<i>wbn=k m p.t ḫn^c ^(D,33) R^c.w</i>	wenn Du im Himmel mit Re aufgehst,
(397) BM	<i>wbn=k m p.t ḫn^c R^c.w</i>	wenn Du im Himmel mit Re aufgehst,
(397) BR	<i>wbn=k</i>	wenn Du aufgehst
(398) L	<i>Wsīr-Ḥnt.y-ḫmn.tyw ^(D,34) ntr ^{c3} nb-ḫbdw</i>	Osiris-Chontamenti, großer Gott, Herr von Abydos,
(398) BM	<i>wsīr (Wnn(.w)-nfr) m^{3c}-ḫrw</i>	Osiris (Onnophris), gerechtfertigt,
(398) BR	- fehlt -	- fehlt -
(399) L	<i>psd=k m tḫ ḫn^c Gbb</i>	und mit Geb in der Erde erstrahlst!
(399) BM	<i>psd=k m tḫ ḫn^c Gbb</i>	und mit Geb in der Erde erstrahlst!
(399) BR	<i>psd=k</i>	und erstrahlst!
(400) L	<i>s:ḫ.w n ḫs.t m sḫ.w=k</i>	Die Verklärungen der Isis sind Dein Schutz!
(400) BM	<i>ḫ.w n ḫs.t m sḫ.w=k</i>	Die Macht der Isis ist Dein Schutz!
(401) L	<i>s:swn(.w) ḫḫ.t n ḫft.y=k</i>	Vernichtet wurde der <u>Kadaver Deines Feindes</u> ,
(401) BM	<i>s:swn=s ḫḫ.t n ḫft.y=k</i>	Sie vernichteten den Kadaver Deines Feindes,
(402) L	<i>ḫw ^(D,35) Wsīr-Ḥnt.y-ḫmn.tyw ntr ^{c3} nb ḫbdw m m^{3c}-ḫrw</i>	wobei Osiris-Chontamenti, der große Gott, der Herr von Abydos gerechtfertigt ist!
(402) BM	<i>ḫw wsīr (Wnn(.w)-nfr) m m^{3c}-ḫrw</i>	wobei Osiris (Onnophris) gerechtfertigt ist!

⁷⁵⁹ *wsīr (Wnn(.w)-nfr)* hier offenbar irrtümlich ersetzt, was wahrscheinlich auf die Schreibung in einer Kartusche zurückzuführen ist.

II. Zu den Texten

(403) L	<u>hbn hrw n Stš hsi</u>	Für falsch befunden ist <u>die Stimme des elenden Seth</u> ,
(403) BM	<u>hbn hrw n Stš hsi</u>	Für falsch befunden ist die Stimme <u>des elenden Seth</u> ,
(404) L	łw Wsšr ^(D,36) Hnt.y-łmn.tyw ntr ʿ3 nb 3bdw m h ^{cc} (.w)	wobei Osiris-Chontamenti, der große Gott, der Herr von Abydos jubelt,
(404) BM	łw Wsšr m3 ^c -hrw ^(sic!) m h ^{cc} (.w)	wobei Osiris, gerechtfertigt, jubelt!
(405) L	łw Stš hsi m dw-łb	<u>der elende Seth (aber) bedrückt ist!</u>
(405) BM	<u>Stš hsi m dw-łb</u>	<u>Der elende Seth</u> ist bedrückt!
(406) L	m3 ^c -hrw Wsšr ^(D,37) Hnt.y-łmn.tyw	Gerechtfertigt ist Osiris-Chontamenti
(406) BM	m3 ^c -hrw wsšr (Wn(.w)-nfr) m3 ^c -hrw	Gerechtfertigt ist Osiris (Onnophris), gerechtfertigt!
(407) L	<u>r Stš pf hsi hn^c sm<3.yw>=f sp 4</u>	gegen <u>jenen elenden Seth und seine Komplizen (viermal)!</u>
(407) BM	<u>r Stš hsi hn^c sm3.yw=f</u>	<u>gegen jenen elenden Seth und seine Komplizen!</u>
(408) L	m3 ^c -hrw wsšr N ^(D,38) N	Gerechtfertigt ist Osiris NN
(408) BM	m3 ^c -hrw (Pr-ʿ3) ʿnh(.w)	Gerechtfertigt ist der lebende Pharao
(409) L	<u>r hft.yw=f sp 4</u>	<u>gegen seine Feinde (viermal)!</u>
(409) BM	<u>r hft.yw=f sp 4</u>	<u>gegen seine Feinde (viermal)!</u>

Anmerkungen zur Übersetzung:

- Zu (383): Für die Lesung m^cb³ vgl. die Anmerkungen zu (13). Die Grundbedeutung des Verbums hwi wird zwar immer als „schlagen“ angegeben, doch scheint sie unter Verwendung der Präposition m in Bezug auf den Speer auch im Sinne von „Erstechen“ gebraucht werden zu können. Für beide Techniken des Umgangs Handwaffen dürfte somit (im Gegensatz zum Bogen) kein gesonderter *terminus technicus* existiert haben.⁷⁶⁰
- Zu (384): Die Formulierung des Ergreifens des Speers bildet in zahlreichen Vernichtungsritualen die Eröffnungssequenz.⁷⁶¹ Der regelmäßige Zusatz n b³ könnte insbesondere aus lautlichen Gründen

⁷⁶⁰ WB III, 46, 19; 47, 10; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 623f. s.v. hwi.

⁷⁶¹ Schon in PT 1212a: šsp=k n=k m^cb³=k pw hsi.ti; Edfou V, 41, 12; 142; 14-15; 176, 1; Edfou VII, 148, 14; vgl. auch TB 115 (pBM EA 10477, 6): šsp m^cb³ łw^c.t rmt.w; Urk. VIII, 28, 32e: šsp.n(=i) m^cb³ mdd.n=i Hy; anders in pHarris 501 II, 9: it³=k m^cb³=k s:hr=k sb³.w; ähnl. pLeiden I rto. 2, 25 mit hf^c: JUNKER, *Philä*, 59, Abb. 30 (Beischrift zu Horus, Kolumne links), 60, Nr. 9: hf^c.n=f m^cb³.

hinsichtlich seiner phonetischen Ähnlichkeit zu $m^c b^3$ gewählt worden sein, welcher der refrainartig wiederholten Formel $\check{s}sp.n Hr.w m^c b^3=f n b^3$ eine gewisse Rhythmik verliehen habe dürfte.⁷⁶²

- Zu (385): Die bei (S) vorgenommenen Ergänzungen nach pBremner-Rhind, 22, 9-22, 10 und teilweise BM sind aufgrund der in L vorhandenen Reste wahrscheinlich zu übernehmen.⁷⁶³
- Zu (389): Während die Versionen BM und BR sb^i phonetisch ausschreiben, hat L eine logographische Schreibung $\hat{\imath}$, die von S als sb^i gedeutet wird (*Urk. VI*, 44, 9), obwohl in diesem Falle \check{y} oder \check{y} zu erwarten wäre.⁷⁶⁴ Es bleibt die Publikation des Originals abzuwarten, um etwaige Verschreibungen beurteilen zu können.
In der Wahl der Waffen weichen die Versionen BM und L ab. (S) setzt zwar für beide „Spieß“ an, obwohl L eindeutig das phonetisch zum Verwechseln ähnliche *mtn*, „Messer“, hat.⁷⁶⁵ Aufgrund des Kontextes ist es wahrscheinlich, dass BM als originale Tempelhandschrift im Gegensatz zu der für den Privatgebrauch gefertigten Kopie L die zuverlässigere Vorlage ist.
- Zu (397/398): In der Adaption für den Kult des Re sind in BR sämtliche Zusätze weggefallen, die auf den Sonnengott nicht anwendbar gewesen wären. Es steht somit zu vermuten, dass das Seth-Buch dem Apophis-Buch als Vorlage diente als umgekehrt.⁷⁶⁶
- Zu (408): Der Name des Verstorbenen ersetzt in BM das ursprüngliche $(Pr-c^3) c^3 nh(.w)$.

Anmerkungen zum Inhalt

Zurückgekehrt zu dem alten Schema aus Ritualanweisung, mythischem Verweis und Verklärung, entpuppt sich die Rezitation zum Erstechen durch ihre beständigen Wiederholungen als kompositorisch ausgereifter als die vorherigen Begleittexte. Ob die fehlenden Zeilen in L, wie sie für BM auch trotz Zerstörung nachweisbar sind, lediglich als Folge eines Fehlers bei der Abschrift weggelassen wurden oder aber Absicht des Kopisten vorliegt, muss offen bleiben. Während die recht kurz geratene mythische Passage am ehesten an einen epischen Text erinnert, bedient sich die recht ausführliche Verklärung mit ihren durchmischten „Komm“- und „Erhebe-Dich“-Sprüchen einer Kombination der stilistischen Motive der vorhergehenden *s:3h.w*.

⁷⁶² Als Material einer Harpune vgl. TB 108 (pBM EA 10477, 8; pTurin 1791, 5); *Edfou V*, 154, 10; *Edfou VI*, 83, 13: $m^c b^3=k m ph^3 n b^3$; ebenfalls das phonetisch ähnliche $c^3 bb.t$: *Edfou VI*, 90, 15; 238, 9; anders. *ebenda*, 67, 3; 73, 6; für die Lesung vgl. SCHEEL, *SAK* 14, 263; zur Identifikation allg. vgl. WEILL, *RdE* 3, 69ff.; GRAEFE, *Wortfamilie*, 26ff.; LLOYD, *JEA* 59, 241ff.; LALOUETTE, *BIFAO* 79, 333ff., AUFRÈRE, *L'univers minéral*, 106f.; speziell als Bronze vgl. CURTO, *MDAIK* 18, 67 mit Anm. 1; Kupfer: SCHÄFER, *ZÄS* 67, 93 mit Anm. 1; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 306f. s.v. b^3 ; Eisen: ROTH, *JEA* 79, 69ff.

⁷⁶³ *Urk. VI*, 45, 5-7 u. Anm. 1-1 (BM).

⁷⁶⁴ Vgl. die Schreibungen für sb^i bei *WB IV*, 87; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 818f. s.v. sb^i ; Parallele in *Urk. VI*, 55, 19, wofür BM ebenfalls sb^i schreibt.

⁷⁶⁵ *Urk. VI*, 44, 9; für *mtn* vgl. *WB II*, 171, 6-7; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 476 s.v. *mtn*; für mt^3 vgl. *WB II*, 170, 3; pBremner-Rhind, 27, 9; 30, 10.

⁷⁶⁶ Zu den zugegebenermaßen unsicheren Kriterien der formalen Verfügbarkeit, der zufolge eine längere Version nicht von einer kürzeren abstammt vgl. ZEIDLER, *Pfortenbuch I*, 28b).

Wie bereits angedeutet, wird mit dem Erstechen die triumphierende Haltung des Ritualisten abgeschlossen, die mit dem Zertreten vorbereitet wurde.⁷⁶⁷ Man mag sich lediglich über die geringe Zahl an mythischen Anspielungen auf das Ritualgeschehen wundern: Obgleich zu Beginn vom Ergreifen des Speers die Rede ist, wurden in der Ausführung entweder allgemeine Phrasen der Vernichtung herangezogen (*qnqn*, *dr*, *ir̄i š^c.t*, *s:swn*), die in anderen Zusammenhängen ebenfalls anzutreffen sind, oder es ist vom „Schlagen der Köpfe“ die Rede, im Zuge derer in den einzelnen Handschriften obendrein noch unterschiedliche Waffen herangezogen werden. Dennoch scheint sich hinter diesen Worten das gängige Bild des Harpunierens des Seth zu verbergen, wie es geradezu emblematisch in einem Relief der Bibliothek von Edfu zu sehen ist, das einen Vorlesepriester, den realweltlichen Ritualisten, in einem Habitus des Erstechens von in Fesseln geschlagenen Götterfeinden wiedergibt.⁷⁶⁸

II.3.6 Das Zerschneiden (47, 17-49, 17)

(410) L	<u>š^cd=f m ds dd-mdw.w</u>	<u>Sie mit dem Messer schneiden; rezitieren:</u>
(410) BM	<i>š^cd m ds dd-mdw.w</i>	Mit dem Messer schneiden; rezitieren:
(410) BR	^(22,20) <u>r³ n šsp ds r hwi špp dd-mdw.w</u>	<u>Spruch, um das Messer zu nehmen und Apophis zu schlagen; rezitieren:</u>
(411) L	^(D,39) <i>ndr̄i sp 2 hnt.ty</i>	Nimm (zweimal), Schlächter!
(411) BM	- fehlt -	- fehlt -
(411) BR	<i>ndr̄i sp 2 mnḥ</i>	Nimm (zweimal), Henker!
(412) L	<i>ndr̄i=k m ds=k m ^c=k</i>	Du mögest Dein Messer in Deine Hand nehmen!
(412) BM	<i>ndr̄i=k sp 2 m ds=k hnt.y</i>	Du mögest nehmen (zweimal) Dein Messer in deine Hand, Schlächter!
(412) BR	^(22,21) <i>s:hr hft.y n R^c.w m ds=k</i>	Fälle den Feind des Re mit Deinem Messer!
(413) L	<i>ir̄i š^c.t m ds=k m ^c=k</i>	Richte ein Gemetzel an mit Deinem Messer in Deiner Hand!
(413) BM	<i>ir̄i š^cd m ds=k m ^c=k</i>	Metzle mit Deinem Messer in Deiner Hand!
(413) BR	- fehlt -	- fehlt -
(414) L	<i>ir̄i=k š^c.t ^(D,40) m Stš hsi</i>	Mögest Du <u>den elenden Seth</u> niedermetzeln!

⁷⁶⁷ Für die Varianten des Erstechens in den Darstellungen später Tempelbauten vgl. SCHOSKE, *Erschlagen II*, 190ff.; s. insb. die Darstellungen b31/ b44.

⁷⁶⁸ *Edfou III*, 82, paroi est, 4.Reg. 1.

II. Zu den Texten

(414) BM	- fehlt -	- fehlt -
(414) BR	- fehlt -	- fehlt -
(415) L	<u>hsq=k tp.w n(.w) hft.yw nb.w</u>	<u>Du mögest die Köpfe aller Feinde abschneiden</u>
(415) BM	<u>hsq.n=k tp.w n(.w) hft.yw nb(.w)</u>	Du hast abgeschnitten die Köpfe aller Feinde
(415) BR	- fehlt -	- fehlt -
(416) L	<u>n.w Wsir-Hnt.y-<i>imn</i>.tyw</u>	des Osiris-Chontamenti!
(416) BM	<u>n(.w) wsir (Wnn(.w)-nfr) m^{3c}-hrw</u>	des Osiris (Onnophris), gerechtfertigt!
(416) BR	- fehlt -	- fehlt -
(417) L	<u>tp.w=tn nn ^(D,41) sbi.w</u>	<u>Diese eure Köpfe, Rebellen,</u>
(417) BM	<u>tp.w=tn nn sbi.w^(?)</u>	<u>Diese eure Köpfe, Rebellen,</u>
(417) BR	^(22,21) tp.w=tn nn sbi.w	Diese eure Köpfe, Rebellen,
(418) L	<u>d3d3=k pn Stš hsi</u>	<u>dieses dein Haupt, elender Seth,</u>
(418) BM	<u>d3d3=k pn Stš hsi</u>	<u>dieses dein Haupt, elender Seth,</u>
(418) BR	<u>d3d3=k pf nn <n> 3pp</u>	jenes, dieses dein Haupt des Apophis
(419) L	<u>m š^c.t n(.t) 3h3.w-c</u>	ist abgeschnitten durch den Kämpfer
(419) BM	<u>m š^c.t n(.t) 3h3.w-c</u>	ist abgeschnitten durch den Kämpfer
(419) BR	<u>m š^{c(22,22)}d (i)n 3h3-c</u>	ist abgeschnitten durch den mit kämpfendem Arm
(420) L	<u>m ds=f ^(D,42) spd</u>	mit seinem spitzen Messer!
(420) BM	<u>m ds=f spd</u>	mit seinem spitzen Messer!
(420) BR	<u>m ds=f spd</u>	mit seinem spitzen Messer!
(421) L	<u>Shm.t nsr.t</u>	Flammende Sachmet,
(421) BM	<u>Shm.t nsr.t</u>	Flammende Sachmet,
(421) BR	<u>Spd.t nsr.t</u>	Flammende Sothis,
(422) L	<u>3sb.t hr.t t3w=k</u>	Brennende auf Deiner Glut!
(422) BM	<u>3sb.t hr.t tk3w=k</u>	Brennende auf Deiner Flamme!
(422) BR	<u>3sb.t hr.t tk3w=k</u>	Brennende auf Deiner Flamme!

II. Zu den Texten

(423) L	$s:hr=tn \underline{Stš hsi} m s: \overset{(D,43)}{h}.t=tn$	Möget Ihr <u>den elenden Seth</u> mit Eurer Klinge fallen!
(423) BM	$s:hr=tn \underline{Stš hsi} m s: \overset{3}{h}.t=tn$	Möget Ihr <u>den elenden Seth</u> mit Eurer Klinge fallen!
(423) BR	$s:hr=tn \underline{dw-qd} m ds=tn$	Möget ihr den <u>Bösartigen</u> mit Eurem Messer fallen!
(424) L	$bhn=tn \underline{sm}^3.yw=f m dm(.t)=tn$	Möget Ihr <u>seine Komplizen</u> mit Eurem <i>dm.t</i> -Messer zerschneiden!
(424) BM	$bhn=tn \underline{sm}^3.yw=f m ds=tn$	Möget Ihr <u>seine Komplizen</u> mit Eurem Messer zerschneiden!
(424) BR	$bhn=tn \underline{Wnty} \overset{(22,23)}{m} ds=f$	Möget Ihr <u>Wenti</u> mit Eurem Messer zerschneiden!
(425) L	$m^3c-hrw \underline{Wsr-Hnt.y-}imn.tyw$	Gerechtfertigt ist Osiris-Chontamenti
(425) BM	$m^3c-hrw \underline{wsr} \overset{r}{(Wn(.w)-nfr)} m^3c-hrw^7$	Gerechtfertigt ist Osiris (Onnophris), gerechtfertigt
(426) L	$r \underline{Stš} \overset{(D,44)}{hsi} \underline{hn}^c \underline{sm} < \overset{3}{j} > .yt=f sp 4$	gegen <u>den elenden Seth und seine Komplizen (viermal)!</u>
(426) BM	$r \underline{Stš hsi} \underline{hn}^c \underline{sm}^3.yt=f$	gegen <u>den elenden Seth und seine Komplizen!</u>
(427) L	$m^3c-hrw \underline{wsr} N \overset{(D,45)}{N}$	Gerechtfertigt ist Osiris NN
(427) BM	$m^3c-hrw \underline{wsr} NN$	Gerechtfertigt ist Osiris NN
(428) L	$r \underline{hft.yw=f} sp 4$	<u>gegen seine Feinde (viermal)!</u>
(428) BM	$r \underline{hft.yw=f} sp 4$	<u>gegen seine Feinde (viermal)!</u>

Anmerkungen zur Übersetzung:

- Zu (410): Die ausschließlich in L genannten Schlächter (*hnt.y*) finden sich in den Quellen des Öfteren im Zusammenhang mit der Tötung von Feinden durch das Messer, wobei es Hinweise gibt, dass es sich bei ihnen um Priester handelt, die eine bestimmte Götterrolle während der Feindvernichtung übernehmen.⁷⁶⁹

⁷⁶⁹ Vgl. pLeiden 347, 10, 7: *nn hpi ds.w hnt.yw im=i*; in pSalt 825, 2-3 erscheinen die *hnt.yw* unter den Bediensteten des Lebenshauses, die Zutritt zum Tempel haben, und werden als Horus ausgedeutet: *n³ rmt.w nt.y(w) m-hnw=f fk.ty Šw pw hnt.y Hr.w pw sm³(.w) sbi.w n(.w) it=f Wsr šš md³.t-ntr Dh.w.ty pw ntf s:šh=f m hr.t-hrw n.t r^c nb*; als Bezeichnung von göttlichen Wesen vgl. LEITZ, *LGG V*, 229f. s.v. *Hnt.tyw*; auch als zerstörerische Dämonen vgl. WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 661 s.v. *hnttyw*; für weitere Belegstellen vgl. GOURLAY, *GS Sauneron I*, 373ff.; BOMMAS, *ZÄS* 131, 103.

- Zu (412): Die Kombination *ndri m* ist entgegen der wörtlichen Übersetzung bei S eine übliche, wenngleich etwas antiquierte Art, das Objekt anzubinden.⁷⁷⁰
- Zu (415): Die Verbindung *hsq tp* stellt eine gängige Bestrafungsmethode in Vernichtungsritualen dar.⁷⁷¹
- Zu (419): Die Übersetzung der hier angegebenen Gottheit lautet wie in allen Parallelen „der mit kämpfendem Arm“, wobei es sich um eine Personifikation des Horus handelt, die ebenfalls durch einen Priester verkörpert werden konnte.⁷⁷²
- Zu (422/423): Im Wortbestand weichen die Handschriften hier leicht ab: Während BM und BR einheitlich *tk³w* notieren, hat L das jüngere *t³w*, „Hitze, Glut“.⁷⁷³ Mit der Bezeichnung *s:šht* für ein Messer liegt hingegen wieder ältere Wortbestand vor.⁷⁷⁴
- Zu (427): Der Name des Verstorbenen ersetzt in BM das ursprüngliche (*Pr-c³*) *cnh(.w)*.

Anmerkungen zum Inhalt

Strukturell weicht die Rezitation zum Zerschneiden im Vergleich zum vorangehenden Sprechakt deutlich ab, obgleich die gängige Dreiteilung ebenfalls noch erkennbar ist. Nichtsdestotrotz fällt die kompositorische Struktur weniger durch eine starke Stilisierung auf, wenngleich durch Wiederholung der Elemente *tp.w/ d³d³*, *ds* und *m c=k* eine gewisse Regelmäßigkeit festzustellen ist. Jedoch sind die Mytheme im Gegensatz zur Verklärung diesmal ungleich länger – letztere beschränkt sich auf zwei Verse der bekannten Struktur *m³h³-hrw...rhft.yw=k sp 4* – und zeitigt andererseits deutlich mehr Verweise auf die Ritualhandlung als im Falle der zuvor besprochenen Begleittexte. Darüber hinaus ließen die Bezeichnungen *hnt.ty* und *ch³(.w)-c*, die auf den ersten Blick wie Götterepitheta anmuten, weitere vage Anzeichen für die Anwesenheit mehrerer Priester, von denen einer die Rezitation vorträgt, während der andere die Ritualhandlung vollzieht. Gelegentlich lassen Bildzyklen der Tempel detailreich umschriebene Ritualhandlungen erkennen, sodass von ihrem tatsächlich praktizierten Vollzug ausgegangen werden kann.⁷⁷⁵ Auch hier zeigt sich eine solche Rollenverteilung.

Inhaltlich korrespondieren die herangezogenen Mytheme weitestgehend mit dem Handlungsakt. Eine Ausnahme lohnt die gesonderte Erwähnung: Gegen Ende des Spruches (421-423) werden Göttinnen zur Vernichtung des Seth beschworen, denen explizit einen flammenbe-

⁷⁷⁰ WB II, 383, 16ff.; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 569 s.v. *ndr*.

⁷⁷¹ Für Belege vgl. BEINLICH, *RdE* 32, 26; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 680 s.v. *hsq*; bereits AR und NR vgl. PT 962a-b: *dm ds=k Dh³w.ty nšm mds dr tp.w hsq h³.tyw*, DEFOSSEZ, *GM* 85, 28f.; TB 90 (pBM EA 10477, 2); TB 134 I (pBM 10793, 20, 22); spät: pBremner-Rhind, 19, 16; insbesondere im Zusammenhang mit dem Verbrennen vgl. das Ritual der Vier Kugeln pMMA 35.9.21.3, 30, 9-10 passim.

⁷⁷² Vgl. dazu LEITZ, *LGG II*, 184 s.v. *ch³-c*; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 170 s.v. *ch³-c*.

⁷⁷³ Zu *t³w* vgl. WB V, 229, 18-230, 14; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 1121 s.v. *t³*; für Belege vgl. etwa pBremner-Rhind, 29, 12.

⁷⁷⁴ Für Belege in CT vgl. BORGHOUTS, *JEA* 59, 129, Anm. 3; WB IV, 24, 13; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 793 s.v. *s³ht*.

⁷⁷⁵ Vgl. etwa *Edfou X*, 96, 6. Reg. 2. v. 1.

wehrten Charakter attestiert wird. Anschließend erfolgt aber auch durch sie die Vernichtung mit der Klinge. Bei diesem Phänomen scheint es sich nicht um einen Einzelfall zu handeln. So lässt sich in vergleichbaren Vernichtungsszenen immer wieder die Kombination von Verbrennen und Erstechen erkennen.⁷⁷⁶ Andere Quellen gehen sogar soweit, eine Ritualhandlung des Zerschneidens mit der Verbrennung durch Feuer speiende Gottheiten auszudeuten. Einer dieser Texte liegt mit der magischen Stele Hannover 1935.200.445 vor, anhand derer dieses Phänomen noch aufgezeigt werden soll, das zu häufig anzutreffen ist, um als zufällig zu gelten.

II.3.7 Das Verbrennen (49, 19-51, 21)

(429)	L	<u>rd.t r ht dd-mdw.w</u>	<u>In das Feuer legen; rezitieren:</u>
(429)	BM	<u>rd.t r ht dd-mdw.w</u>	<u>In das Feuer legen; rezitieren:</u>
(429)	BR	<u>r' n^(22,24) {n} rd(.t) h.t r 3pp dd-mdw.w</u>	<u>Spruch um Feuer an Apophis zu legen; rezitieren:</u>
(430)	L	<u>sh̄m sp 2 ir.t-Hr.w</u>	Sei mächtig (zweimal), Horusauge!
(430)	BM	[<u> </u>]	[<u> </u>]
(430)	BR	<u>sh̄m ir.t m b3 m šw.t n 3pp</u>	Möge sich das Auge des Horus des Ba und des Schattens des Apophis bemächtigen!
(431)	L	^(D,46) <u>sh̄m m Stš hsi hn^c sm3.yt=f</u>	Bemächte Dich <u>des elenden Seths und seiner Komplizen.</u>
(431)	BM	[<u> </u>] <u>hsi hn^c sm3.yt=f</u>	[<u> </u>] elenden und seiner Komplizen,
(432)	L	<u>hft.ty pf iri.y qnw wr</u>	<u>jenes Feindes,</u> der großen Schaden angerichtet hat.
(432)	BM	<u>hft.y</u> [<u> </u>]	Feind [<u> </u>]
(433)	L	<u>wr=t m nb̄i.t^(D,47) im.tw-h^c.w=f</u>	Du mögest groß sein als Flamme in seinen Gliedern,
(433)	BM	[<u> </u>] <u>nb̄i.t im.yt-h^c</u> [<u> </u>]	[<u> </u>] Flamme, die im Leib [<u> </u>]
(434)	L	<u>m rn=t pf n ir.t-Hr.w</u>	in jenem Deinem Namen des Horusauge,
(434)	BM	<u>m rn=t pw</u> [.y <u> </u>]	in dies[em] Deinem Namen [<u> </u>]

⁷⁷⁶ Vgl. etwa *Edfou III*, Paroi Ouest, rechts oben; *Edfou X*, 114, unteres Reg. 2.v.l.; 118, 2.v.r. vgl. dazu auch SCHOSKE, *Erschlagen II*, 192f.

II. Zu den Texten

(446)	L	<i>nn gm̄i=tw ssf n d̄.t=f</i>	sodass man die Asche seines Leibes nicht finden möge!
(446)	BM	[// // // // // // // // //]	[// // // // // // // // //]
(447)	L	<i>hr ir=k Stš hsi^(D,52) p̄³ iw.ty psš=f</i>	<u>Stürze doch elender Seth, der keinen Anteil hat!</u>
(447)	BM	[// // // // // // // // //]	[// // // // // // // // //]
(448)	L	<i>ir.t-Hr.w 3q=s tw m nbl.t=s</i>	Das Horus-Auge, es möge dich zugrunde richten mit seiner Flamme!
(448)	BM	[// // // // // // // // //]	[// // // // // // // // //]
(449)	L	<i>Hr(.w) m̄^{3c}(.w)-hrw mhn.yt=f m-h̄³.t wd̄³.^(D,53)ty=f(y)</i>	Horus ist gerechtfertigt, indem seine Stirnschlange vor seinen Augen ist,
(449)	BM	[// // // // // // // // //]	[// // // // // // // // //]
(450)	L	<i>cr<.t̄>^(?) m sw̄³.w=f</i>	indem sie sich um ihn herum aufgebäumt ist!
(450)	BM	[// // // // //]	[// // // // //]

Anmerkungen zur Übersetzung:

- Zu (443): Nachdem die Reihe der Aufforderungen an das Horus-Auge bisher im Imperativ gehalten war, folgt hier eine Konstruktion nach dem Muster *wnn=f hr sdm*, die eigentlich perfektivisch zu übersetzen wäre,⁷⁷⁷ hier aber sicherlich prospektiv zu verstehen ist. Möglicherweise erfolgte die Auswahl auch aus Gründen der phonetischen Angleichung an das folgende *wmm*.
- Zu (448): Hier liegt ein ungewöhnlicher Gebrauch des im Mittelägyptischen meist intransitiv gebildeten Verbums *3q* mit direktem Objekt vor.⁷⁷⁸
- Zu (449/40): Von der Notation sind die Bezüge zwischen *mhn.yt* und *cr* nicht eindeutig. Die adverbelle Zuordnung könnte durch ein PSP erzeugt werden, dessen Endung allerdings ergänzt werden müsste. Für die anschließende Zeichenfolge lies *m sw̄³w=f*, „um ihn herum“.⁷⁷⁹

⁷⁷⁷ Ausführlich bei ENGSHEDEEN, *Reconstitution du verbe*, 254; vgl. auch die Ausführungen im Kapitel „Datierung“.

⁷⁷⁸ *WB I*, 21, 11-20; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 24 s.v. *3k*; möglicherweise hat sich der Gebrauch des Demotischen *t̄ 3k* (ERICHSEN, *Glossar*, 11 s.v. *3k*; Kopt., vgl. WESTENDORF, *Handwörterbuch*, 226 s.v. tako) in der Verwendung niedergeschlagen und wurde vom Schreiber archaisierend bereinigt; vgl. dazu auch SIMPSON, *Grammar*, 91f.; vgl. auch den mittelägyptisch korrekten Gebrauch in pMMA 35.9.21, 30, 5: *Stš 3q(.w) hn^c sm̄³.yw=f*.

⁷⁷⁹ *WB IV*, 62, 4-9; WILSON, für die Verbindung *m sw̄³w* vgl. *Ptolemaic Lexikon*, 809 s.v. *sww*; *LEM*, 39, 1,4.

Anmerkungen zum Inhalt

Nachdem sich schon der ursprünglich mit „Zerschneiden“ überschriebene Handlungsakt des Feuers als Waffe bedient hat, schließt sich nunmehr das Verbrennen als eigentlicher Ritualakt an. Inhaltlich wird die Verklärung jetzt auf die mythischen Anspielungen ausgedehnt. Sahen wir mit den *tsi-tw*-Sprüchen schon eine kanonisierte Form der Verklärung vor uns, bedient sich der Text nun einer nicht minder bekannten Namensformel, wie sie als Grundpfeiler hymnischer Rede eine Sonderform der Verklärung darstellt.⁷⁸⁰ Auch hier werden die für diese Form üblichen Wortspiele eingehalten, welche den eigentlichen Mechanismus der Verklärung ausmachen und kunstvoll mit dem Handlungsakt verknüpft. So ist das Auge groß (*wr*), in seinem Namen Horus-Auge (*ir.t*). Desgleichen finden sich in jedem Vers vergleichbare Paarbildungen: mächtig (*wsr*) – Mächtiges (*Wsr.t*); Speien (*bsi*) – Bastet (*Bʒs.t*); Spucken (*tpi*) – Die von Dep (*Dp.t*) usw.

Interessant ist hierbei auch zu beobachten, dass Osiris in diesem Abschnitt keine Erwähnung findet, sondern Horus die volle Aufmerksamkeit zukommt. Dies mag daran liegen, dass es auch das Horus-Auge ist, welches zur Bekämpfung des Rebellen herangezogen wird. Auch hier tritt es als Feuer speiendes Ungetüm in Erscheinung, wie wir ihm zuvor schon in der Hannoveraner Stele in Gestalt des Udjat begegnet sind. Es ist zu vermuten, dass sich die Analogie der Rechtfertigung diesmal ausschließlich auf den zweiten Profiteur des Rituals, den König, bezog. Dass die Beschreibung der aufgerichteten Schlange zum Schluss der Rezitation an das bekrönte Haupt des Herrschers erinnert, mag als Hinweis auf eine solche Gleichsetzung zu verstehen sein.⁷⁸¹ Inwiefern diese Analogie in der Ritualpraxis auf die am Ritual beteiligten Regalia übertragen wurde, bleibt fraglich. Möglicherweise vollzog sich die Verbrennung in einem speziell dafür vorgesehenen Feuerbecken, das als Horus-Auge ausgedeutet werden konnte, welches, wie bereits angesprochen, seinerseits variabel zu analogisieren ist – in diesem Falle vielleicht als Stirnschlange des im Priester anwesenden Königs.

⁷⁸⁰ SCHOTT, *Mythe*, 37ff.; ASSMANN, *ÄHG*, 18; DERS., *Hymnen*, 44f., wo insbesondere der Unterschied zwischen Hymnen an Tote und denen an Götter im Aktionspotential des Angesprochenen gesehen wird; demnach müsste im aktuellen Fall ein klassischer Götterhymnus vorliegen.

⁷⁸¹ Zu *mhn.yt* und dem König vgl. LORTON, *SAK* 21, 180f.; LEITZ, *LGG III*, 385f. s.v. *Mhnyt*.

II. Zu den Texten

(460)	BM	[W]-pqr	[U]-Poker!
(461)	L	<i>ḥnk nb.t š^c.t m Tp-ḥ</i>	Ich bin die Herrin des Gemetzels in Atfih!
(461)	BM	<i>ḥnk wr(t)-š^c.t m Tp-ḥ</i>	Ich bin die Große des Gemetzels in Atfih!
(462)	L	<i>ḥnk nb.t-ʿIšrw^(E,1) m N².t-rs.yt</i>	Ich bin die Herrin von Ascheru in der Südstadt!
(462)	BM	<i>ḥnk nb.t-ʿIšrw m n².t N².t-rs.yt⁽²⁾</i>	Ich bin die Herrin von Ascheru in der Stadt Südstadt!
(463)	L	<i>ḥnk wr.t m ḥnḥ-t³.wy</i>	Ich bin die Große in Anch-tau!
(463)	BM	<i>ḥnk wr.t m ḥnḥ-t³.wy</i>	Ich bin die Große in Anch-tau!
(464)	L	<i>ḥnk ḥm.t-n.y-sw.t snn.w(t)^(E,2) ʿh³.t</i>	Ich bin die Königsgemahlin, die Gefährtin der Kuh,
(464)	BM	<i>ḥnk ḥm.t-n.y-sw.t snn.w(t) ʿh³.t</i>	Ich bin die Königsgemahlin, die Gefährtin der Kuh,
(465)	L	<i>Tfn.t m Mn-s.t</i>	Tefnut in Menset!
(465)	BM	<i>Tfn.t m Mn-s.t ḥr.t</i>	Tefnut im unteren Menset!
(466)	L	<i>ḥnk nb.t-nmt.t^(E,3) m Wnw.t</i>	Ich bin die Herrin des Schritts in Unut,
(466)	BM	<i>ḥnk nb.t-nmt.t m Ḥw.t-ḥ³.t</i>	Ich bin die Herrin des Schritts im großen Hause,
(467)	L	<i>B³st.t ḥ³.t m Nṯr</i>	die große Bastet in der Gottesstadt!
(467)	BM	<i>B³st.t ḥ³.t m Nṯr</i>	die große Bastet in der Gottesstadt!
(468)	L	<i>ḥnk Ḥr.yt-ḥb.t^(E,4) m Bḥd.t ʿbb.t</i>	Ich bin die auf der Richtstätte im östlichen Edfu!
(468)	BM	<i>ḥnk Ḥr.yt-ḥb.t m Bḥd.t ʿbb.t</i>	Ich bin die auf der Richtstätte im östlichen Edfu!
(469)	L	<i>ḥw_i.n=ḥ r wšb ḥr s³=ḥ</i>	Ich bin gekommen, um für meinen Sohn einzutreten.
(469)	BM	<i>ḥw_i.n=ḥ r wšb ḥr s³=ḥ</i>	Ich bin gekommen, um für meinen Sohn einzutreten.
(470)	L	^(E,5) <i>ḥri(.w) qnw wr r=s</i>	Großes Leid wurde ihr zugefügt
(470)	BM	<i>ḥri(.w) qn(w) wr r=s</i>	Großes Leid wurde ihr zugefügt
(471)	L	<i>mḥr ḥb=ḥ</i>	und mein Herz schmerzt!

II. Zu den Texten

(471) BM	$m\dot{h}r \dot{i}b=\dot{i}$	und mein Herz schmerzt!
(472) L	$wbd.n=\dot{i}^{(E,6)} \underline{St\check{s} hsi}$	Ich verbrannte <u>den elenden Seth!</u>
(472) BM	$wbd.n=\dot{i} \underline{St\check{s} hsi}$	Ich verbrannte <u>den elenden Seth!</u>
(473) L	$s:nw\dot{h}.n=\dot{i} \underline{\dot{i}m.yw-\dot{h}t=f}$	Ich ließ <u>die in seinem Gefolge</u> verglühen!
(473) BM	$s:nw\dot{h}.n=\dot{i} \underline{\dot{i}m.yw-\dot{h}t=f}$	Ich ließ die in seinem Gefolge verglühen!
(474) L	$^{(E,7)} s:nm \dot{\imath}sb.t \dot{\imath}m=f$	Die Brennende soll von ihm zehren,
(474) BM	$s:nm n=j \dot{\imath}sb.wt \dot{\imath}m=f$	Die Brennenden sollen für mich von ihm zehren,
(475) L	$\dot{\imath}^c r.t n.t \dot{\imath}tm.w$	der Uräus des Atum!
(475) BM	$\dot{\imath}^c r.wt n.t \dot{\imath}tm.w$	die Üräen des Atum!
(476) L	$^{(E,8)} nb.t-\dot{h}^c(.w) \underline{sh\dot{m}=s \dot{\imath}m=f}$	Die Herrin der Erscheinung, sie bemächtigt sich seiner!
(476) BM	$nb.t-\dot{h}^c(.w) \underline{sh\dot{m}=s \dot{\imath}m=f}$	Die Herrin der Erscheinung, sie bemächtigt sich seiner!
(477) L	$wnm sw Wnm.yt$	Die Fresserin soll ihn fressen!
(477) BM	$wnm sw Wnm.yt$	Die Fresserin soll ihn fressen!
(478) L	$^{(E,9)} Hwr.t \underline{hw\dot{\imath}.n=s sm(\dot{\imath}).yt=f}$	Hweret, sie hat seine Komplizen geschlagen!
(478) BM	$Hwr.t \underline{hw\dot{\imath}=s sm(\dot{\imath}).yt=f}$	Hweret, sie schlägt seine Komplizen!
(479) L	$\underline{sd(.t) n Sd.t}^{(E,10)} \underline{h\dot{h}.w \dot{\imath}b\{r\}=sn}$	Die Zerbercherin von Millionen hat ihre Herzen zerbrochen!
(479) BM	$\underline{sd(.t) n Sd.t-h\dot{h}.w \dot{\imath}b=sn}$	Die Zerbercherin von Millionen hat ihre Herzen zerbrochen!
(480) L	$nb.t nb\dot{\imath}.t \dot{\imath}h^{(E,11)}=s \dot{\imath}m=f$	Die Herrin der Flamme, die an ihm wirkt!
(480) BM	$nb.t nb\dot{\imath}.t \dot{\imath}h=s \dot{\imath}m=f$	Die Herrin der Flamme, die an ihm wirkt!
(481) L	$wbd sw m\dot{h}r-nsr.t$	Die mit dem Schmerz des Feuers hat ihn verbrannt!
(481) BM	$wbd.n sw m\dot{h}- nsr.t$	Die mit dem Schmerz des Feuers hat ihn verbrannt!

II. Zu den Texten

(482) L	$dr(t)^{(E,12)} \text{ } \underline{hnm}m.t \text{ } dr.n=s \text{ } \underline{sb}l.w$	Die das Sonnenvolk auslilgte, hat <u>die Rebellen</u> ausgetilgt!
(482) BM	$dr(t)-\underline{hnm}m.t \text{ } dr.n=s \text{ } sb_l.w$	Die das Sonnenvolk auslilgte, hat die Rebellen ausgetilgt!
(483) L	$^{(E,13)} \underline{rd}i.n=s \text{ } \underline{ir}i.w-\underline{d}w \text{ } r \text{ } \underline{hb}.t=f$	Sie haben den Übeltäter zu seiner Richtstätte gebracht!
(483) BM	$\underline{rd}i.n=s \text{ } \underline{ir}i.w-\underline{d}w \text{ } r \text{ } \underline{hb}.t=f$	Sie hat den Übeltäter zu seiner Richtstätte gebracht!
(484) L	$i \text{ } i^c.r.t \text{ } ^{(E,14)} \text{ } \textit{twy} \text{ } 7.t \text{ } n.t \text{ } 'Itm.w$	Oh, Ihr sieben Uräen des Atum,
(484) BM	$i \text{ } i^c.r.t \text{ } 7.t \text{ } n.t \text{ } 'Itm.w$	Oh, Ihr sieben Uräen des Atum,
(485) L	$\underline{i}i.t \text{ } \underline{i}b.w \text{ } h<3>q(t)^{(E,15)} \text{ } h<3>.tyw$	welche die <i>ib</i> -Herzen rauben, welche die <i>h3.ty</i> -Herzen erbeuten,
(485) BM	$\underline{i}i(t) \text{ } \underline{i}b.w \text{ } h<3>q(t) \text{ } h3.tyw$	welche die <i>ib</i> -Herzen rauben, welche die <i>h3.ty</i> -Herzen erbeuten,
(486) L	$s:nwh.t \text{ } sb_l.w^? \text{ } m \text{ } hh=sn$	welche die Rebellen [?] verglühen lassen mit ihrer Feuersbrunst,
(486) BM	$s:nwh.t \text{ } sb_l.w \text{ } m \text{ } hh=sn$	welche die Rebellen verglühen lassen mit ihrer Feuersbrunst,
(487) L	$^{(E,16)} \underline{i}i=\underline{tn} \text{ } \underline{i}b.w \text{ } h<3>q=\underline{tn} \text{ } h<3>.tyw$	Ihr sollt die <i>ib</i> -Herzen rauben und die <i>h3.ty</i> -Herzen erbeuten
(487) BM	$\underline{i}i=\underline{tn} \text{ } \underline{i}b.w \text{ } h<3>q=\underline{tn} \text{ } h3.tyw$	Ihr sollt die <i>ib</i> -Herzen rauben und die <i>h3.ty</i> -Herzen erbeuten
(488) L	$n(w) \text{ } \underline{St}š \text{ } ^{(E,17)} \text{ } \underline{pf} \text{ } \underline{hsi} \text{ } \underline{hn}^c \text{ } \underline{sm}3.yt=f$	<u>jenes elenden Seth und seiner Komplizen!</u>
(488) BM	$n(w) \text{ } \underline{St}š \text{ } \underline{pf} \text{ } \underline{hsi} \text{ } \underline{hn}^c \text{ } \underline{sm}3.yt=f$	<u>jenes elenden Seth und seiner Komplizen!</u>
(489) L	$s:nwh=\underline{tn} \text{ } ^{(E,18)} \text{ } h^c.w=sn$	Ihr sollt ihre Glieder verglühen lassen
(489) BM	$s:nwh=\underline{tn} \text{ } h^c.w=sn$	Ihr sollt ihre Glieder verglühen lassen
(490) L	$m \text{ } \underline{nsr}.t \text{ } m \text{ } r^3=\underline{tn}$	mit dem Feuer aus Eurem Maul!
(490) BM	$m \text{ } \underline{nsr}.t \text{ } \underline{im}.y(t) \text{ } r.w^3=\underline{tn}$	mit dem Feuer, das in Euren Mäulern ist!
(491) L	$nn \text{ } \underline{pri}=\underline{sn} \text{ } nn \text{ } ^{(E,19)} \text{ } \underline{nhp}=sn$	Nicht sollen sie entfliehen, nicht sollen sie entkommen

II. Zu den Texten

(491) BM	<i>nn pri₂=sn nn nhp₂=sn</i>	Nicht sollen sie entfliehen, nicht sollen sie entkommen
(492) L	<i>m hb.t n.t i₃b.t n d.t d.t</i>	der Richtstätte des Ostens für alle Ewigkeit!
(492) BM	<i>hb(.t) n.t i₃b.t n d.t d.t</i>	der Richtstätte des Ostens für alle Ewigkeit!
(493) L	^(E,20) <i>s₃u dd m d₃is.w</i>	Hüte dich, wie ein Zänker daher zu reden
(493) BM	<i>s₃u dd m d₃is.w</i>	Hüte dich, wie ein Zänker daher zu reden
(494) L	<i>n mdw.w n šm(.w)-^(E,21) r²=s<n></i>	und mit den Worten der Schwätzer,
(494) BM	<i>n mdw.w n šm(.w)-r²=sn</i>	und mit den Worten der Schwätzer,
(495) L	<i>d₃is(.w)=sn m i₃.t=sn</i>	wenn ihr Gezänk auf seinem Höhepunkt ist:
(495) BM	<i>d₃is(.w)=sn m i₃.t=sn</i>	wenn ihr Gezänk auf seinem Höhepunkt ist:
(496) L	<i>in-iw wnn ^(E,22) mw.t wnm.t ms_i(.w)=s</i>	Gibt es denn eine Mutter, die ihr Kind isst?
(496) BM	<i>in-iw wnn mw.t wnm.t ms_i.ww</i>	Gibt es denn eine Mutter, die Kinder isst?
(497) L	<i>in-iw wnn s.t dm(.t) ^(E,23) dm=s r pri(.w) m- hnt.y=s</i>	Gibt es denn eine Frau, die ihr Messer gegen denjenigen, der aus ihr hervorging, zückt?
(497) BM	<i>in-iw wnn s.t dm(.t) dm r pri(.w) m-hnt.y=s</i>	Gibt es denn eine Frau, die das Messer gegen denjenigen, der aus ihr hervorging, zückt?
(498) L	<i>hpd.n=i r² ^(E,24) hr wnm</i>	Ich habe den Rachen beim Fressen aufgerissen!
(498) BM	<i>hpd.n=i r=i r wnm</i>	Ich habe meinen Rachen zum Fressen aufgerissen!
(499) L	<i>dm.n=i dm r ir(.t) š^c.t ^(E,25)</i>	Ich habe das Messer gezückt, um ein Gemetzel zu veranstalten
(499) BM	<i>dm.n=i ds=i r š^cd</i>	Ich habe mein Messer gezückt, um niederzumetzeln
(500) L	<i>m Šiš pwy hsi hn^c sm<š>.yt=f</i>	<u>an diesen elenden Seth und seinen Komplizen!</u>
(500) BM	<i>m Šwty pf hsi hn^c sm<š>.yt=f</i>	<u>an jenem elenden Seth und seinen Komplizen!</u>
(501) L	^(E,26) <i>tm.y sfn ndr_i(.w) m dw</i>	Der (du) nicht milde warst und dich boshaft vergriffen hast

II. Zu den Texten

(501) BM	<i>tm.y sfn ndrī(.w) m dw</i>	Der (du) nicht milde warst und dich boshaft vergriffen hast
(502) L	<i>r wrw n ^(E,27) h.t=ī sfn(.w)-qd^{(n)sic!}</i>	am Ältesten meines Leibes, dem Sanftmütigen,
(502) BM	<i>r wrw n h.t=ī sfn(.w)-qd{n}</i>	am Ältesten meines Leibes, dem Sanftmütigen,
(503) L	<i>pri(.w) m h.t=ī i^cr.t m tp=f</i>	der aus meinem Leib hervorging, wobei der Uräus an seinem Haupt war,
(503) BM	<i>pri(.w) m h.t=ī i^cr.t m tp=f</i>	der aus meinem Leib hervorging, wobei der Uräus an seinem Haupt war,
(504) L	<i>^(E,28) s:tni.tw=f nn pri.n=f hr t³</i>	denn er wurde (schon) gekrönt, bevor er auf das Land gekommen war!
(504) BM	<i>s:tni.tw=f nn pri=f hr t³</i>	denn er wurde (schon) gekrönt, bevor er auf das Land gekommen war!
(505) L	<i>qm³(.w) q^(E,29)w r ph³(.w)-h.t</i>	Der (du) Böses schufst gegen den Leibspalter,
(505) BM	<i>qm³(.w) <dw> r s:ph³(.w)-h.t</i>	Der (du) <Böses> schufst gegen den Leiböffner,
(506) L	<i>shm(.w)-ib r mnhy</i>	der tollkühn war gegen den Trefflichen,
(506) BM	<i>shm(.w)-ib r mnhy im</i>	der tollkühn war gegen den Trefflichen da!
(507) L	<i>^(E,30) s:hpr(.w) hbn nn hr sp</i>	der Verbrechen ohne gleichen (?) verschuldete!
(507) BM	<i>s:hpr(.w) hbn nn hr sp</i>	der Verbrechen ohne gleichen verschuldete,
(508) L	<i>iw=ī r rd.t phr ^(E,31) w³w³(.t) r iri(.w) s(.t)</i>	Ich werde dafür sorgen, dass sich das ausgeheckte Übel gegen den wendet, der es getan hat
(508) BM	<i>iw=ī r rd(.t) phr w³w³(.t) r iri.y s(.t)</i>	Ich werde dafür sorgen, dass sich das ausgeheckte Übel gegen den wendet, der es getan hat
(509) L	<i>sdb r š^{3c}(.w) s(i)</i>	und das Unheil gegen den, der damit begonnen hat.
(509) BM	<i>sdb r š^{3c}(.w) s(i)</i>	und das Unheil gegen den, der damit begonnen hat.
(510) L	<i>tp.w-r²=ī r=f m ^(E,32) h.t</i>	Ich habe ihn mit Feuer angespuckt!


II. Zu den Texten

(510) BM	$tp.w-r^2=i r=f m h.t$	Ich habe ihn mit Feuer angespuckt!
(511) L	$tp-r^2.w=i r=f m dm$	Meine Aussprüche sind gegen ihn gewandt als Messer!
(511) BM	$tp-r.w^2=i r=f m nb^i.t$	Meine Aussprüche sind gegen ihn gewandt als Flamme!
(512) L	$db^c.w=i r=f m ds^{(E,33)} dm(.w)$	Meine Finger gegen ihn als scharfes Messer!
(512) BM	$db^c.w=i r=f m ds dm(.w)$	Meine Finger gegen ihn als scharfes Messer!
(513) L	$^cn.w=i r=f m bg^3s n b^3$	Meine Krallen gegen ihn als Schlachtmesser aus Erz!
(513) BM	$^cn.w=i^1 r=f m bg^3s n b^3$	Meine Krallen gegen ihn als Schlachtmesser aus Erz!
(514) L	$rh^{(E,34)}s=i h^c.w n pfy wh^3(.w)$	Ich habe <u>den Körper jenes Erfolglosen da geschlachtet!</u>
(514) BM	$rh^1s.n=i h^c.w n pfy wh^3(.w)$	Ich habe <u>den Körper jenes Erfolglosen da geschlachtet!</u>
(515) L	$ini.n=i tp n^{(E,35)} wdi(.w) qn$	<u>Ich habe den Kopf dessen gebracht, der Schaden angerichtet hat!</u>
(515) BM	$ini.n=i tp n wdi(.w) qn$	<u>Ich habe den Kopf dessen gebracht, der Schaden angerichtet hat!</u>
(516) L	$rdi.n=i m^3c-hrw wsir (Wnn(.w)-nfr^{(E,36)}) m^3c-hrw$	Ich habe Osiris (Onnophris) den Gerechtfertigten, gerechtfertigt
(516) BM	$rdi.n=i m^3c-hrw (Wsir Wnn(.w)-nfr) m^3c-hrw$	Ich habe (Osiris Onnophris) den Gerechtfertigten, gerechtfertigt
(517) L	$s^3=f Hr(.w) m nd.ty=f$	und seinen Sohn Horus zu seinem Rächer!
(517) BM	$s^3=f Hr(.w) m nd.ty=f it=f$	und seinen Sohn Horus zum Rächer seines Vaters!
(518) L	$m^3c-hrw Wsir-Hnt.y-imn.tyw^{(E,37)} ntr \zeta nb$ $3bdw$	Gerechtfertigt ist Osiris-Chontamenti, der große Gott, der Herr von Abydos
(518) BM	$m^3c-hrw wsir (Wnn(.w)-nfr) m^3c-hrw$	Gerechtfertigt ist Osiris (Onnophris), der gerechtfertigte,

II. Zu den Texten


(519) L	<u>r Stš pf hsi</u> ^(E,38) <u>hn^c sm<3>.yt=f sp 4</u>	<u>gegen jenen elenden Seth und seine Komplizen (viermal)!</u>
(519) BM	<u>r Swty pf hsi hn^c sm<3>.yt=f sp 4</u>	<u>gegen jenen elenden Seth und seine Komplizen (viermal)!</u>
(520) L	<u>m^{3c}-hrw wsir it-ntr P³</u> ^(E,39) <u>šri-n-Mnw</u>	Gerechtfertigt ist Osiris Gottesvater Pa-scheri-en-Min,
(520) BM	<u>m^{3c}-hrw</u> [//// //]	Gerechtfertigt [//// //]
(521) L	<u>stī.n=f wsir Wr.w m^{3c}-hrw</u>	den Osiris-Wer, gerechtfertigt, gezeugt hat,
(521) BM	[//// //]	[//// //]
(522) L	<u>msi(.w) n nb(.t)-pr</u> ^(E,40) <u>ḥs.t-wr.t</u>	geboren von der Hausherrin Isis-weret.
(522) BM	<u>r.msi Qi sp 2</u>	den Qiqi geboren hat.
(523) L	<u>r hft.yw=f sp 4</u>	<u>gegen seine Feinde (viermal)!</u>
(523) BM	- fehlt -	- fehlt -
(524) L	<u>dd-mdw.w pg</u> ^(E,41) <u>s hr=f m h.t m sp.w ḥḥ.w</u>	<u>Rezitieren; auf sie im Feuer viele Male spucken.</u>
(524) BM	<u>dd-mdw.w psg hr=f m h.t m sp.w ḥḥ.w</u>	<u>Rezitieren; auf sie im Feuer viele Male spucken.</u>
(525) L	^(E,42) <u>iwi=f pw</u>	So ist es vollbracht.
(525) BM	[//// //]	[//// //]

Anmerkungen zur Übersetzung:

- Zu (453): Die in der Folge angereihten *ink*-Sätze versteht S im Sinne eines Besitzverhältnisses: „*Mein ist...*“. Für das Spätmittelägyptische ist dieser Gebrauch zwar belegt, doch ist die Zahl der Beispiele verschwindend gering und das Pronomen wird dann stets in der Form  gebildet.⁷⁸² Daher wird hier davon ausgegangen, dass das unabhängige Personalpronomen an Subjektstelle im Nominalsatz steht.
- Zu (456): (S) setzt für *n htht* die Übersetzung „*welche unverhofft (?) verschlingt*“.⁷⁸³ Möglicherweise liegt eine korrupte Schreibung für die Negation *nn htht*, „ohne Unterlass“, vor.

⁷⁸² JANSEN-WINKELN, *Grammatik*, 139, § 227 führt nur einen Beleg auf; für das Pronomen *nnk* im Text selbst vgl. *Urk. VI*, 11, 3 mit Anm. 3; zu *nnk* siehe auch SCHENKEL, *Sprache und Schrift*, 109, Anm. 3; 148ff. wird später durch *ink* ersetzt; vgl. auch SATZINGER, *ZÄS* 113, 144.; für den Gebrauch von *ink* bis in die 21. Dynastie vgl. JUNGE, *Grammatik*, 176 (Wortstellung am Satzende)

⁷⁸³ *Urk. VI*, 52, 8; *htht* hat im eigentl. Sinne die Bedeutung „zurückweichen“; vgl. *WB III*, 353, 13-354, 5; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 758 s.v. *htht*; Parallele in *Urk. VI*, 121, 1/2, wo *m htht* mit *hpi*, „dahingehen“, übersetzt wurde.

- Zu (460): Für die Schreibung des Ortsnamens lies *W-pqr*, das heutige Umm el-Qaab.⁷⁸⁴
- Zu (466): Die Stadt *Wnw.t*, wofür in der Handschrift BM durch *Hw.t-ʿt* steht, ist mit Hermopolis Magna gleichzusetzen.⁷⁸⁵
- Zu (467): Für die Schreibung des Ortsnamens lies *Ntr*.⁷⁸⁶
- Zu (476): Das Epitheton *nb.t-hʿ.w* ist entgegen der Deutung bei (S), der „*Herrin des Glanzes*“ übersetzt, sicherlich als „*Herrin der Kronen*“ zu verstehen.⁷⁸⁷ Sie ist somit Teil der Aufzählung von Feuer speienden Gottheiten – einer Eigenschaft, die gerade der Krone zugesprochen wurde.
- Zu (483): Die Lesung *hb.t* für  erfolgt unter Berücksichtigung der ausgeschriebenen Version in *Urk. VI*, 57, 2.
- Zu (493/495): Die späte Wendung *dʿis.w*, hier mit *šm-rʿ* parallelisiert, bezeichnet weniger einen Spruch als vielmehr polemische Diskussionen oder Geschwätz,⁷⁸⁸ dessen sich Seth bisweilen bedient, um sich seiner Strafe zu entziehen.

Anmerkungen zum Inhalt

Die abschließende Rezitation zum Bespucken im Feuer ist mit Abstand der längste Begleittext des Rituals. Auch hier wurde die Verklärung auf eine mit *mʿ-hrw* gebildete Phrase reduziert, welche darüber hinaus in einer längeren Filiation aufgeht, die nicht Bestandteil des originalen Tempelrituals gewesen ist. Die Analogie variiert sein Spruchgut erneut, indem man sich einer ganzen Kette von *ink*-Phrasen bediente, die in einer Rede gegen Seth endet. Wie aber ist diese Selbstvorstellung des Offizianten in das Ritualgeschehen einzupassen?

Altägyptische rituelle Handlungen waren, folgt man der Linie der in TH. SCHNEIDERS jüngst erschienen Abhandlung über Magie vorgegebenen Systematik, ein in Kult und Alltag gleichermaßen umfänglich zum Einsatz gebrachtes Instrument zur Erhaltung der Welt.⁷⁸⁹ Es wird dabei der rationale Charakter magischer Praktiken im Gegensatz zu älteren Ansätzen betont, deren Tenor Zauber als infantilen Archaismus deklassierte und theologischer Konzeptionslosigkeit zeihete.⁷⁹⁰ Sein Ansatz setzt vielmehr auf Systematisierung. Wirksam griff das System

⁷⁸⁴ Zur Schreibung vgl. GAUTHIER, *DNG I*, 189 s.v. *ouou pqr*.

⁷⁸⁵ Vgl. GAUTHIER, *DNG I*, 196f. s.v. *ounou*; als alternative Benennung von *Hmnw*;

⁷⁸⁶ Zur Schreibung vgl. GAUTHIER, *DNG III*, 107 s.v. *ntr*; FAVARD-MEEKS, *Behbeit el-Hagara*, 369ff.

⁷⁸⁷ *Urk. VI*, 54, 8; vgl. auch LEITZ, *LGG IV*, 116 s.v. *Nbt-hʿw*, der ebenfalls „*Herrin der Erscheinungen*“ übersetzt; vgl. insb. die Belege [2], [4], [5], [6].

⁷⁸⁸ Für die etymologische Verwandtschaft von *dʿis* und *ts*, Spruch, vgl. DÉVAUD, *ZÄS* 50, 127ff.; vgl. auch WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 1215f. s.v. *dʿis* in der Bedeutung „spell, word of power“; im Sinne von „aggressiv disputieren“ vgl. FECHT, *MDAIK* 37, 147, Anm. 6; entsprechend auch GALÁN, *SAK* 25, 72, Anm. 7: „to confront“; für *sʿy* vgl. SCHENKEL, *Feinde und Aufriührer*, 120ff.; zu *šm-rʿ* ausführlich FISCHER-ELFERT, *Literarische Ostraka*, 9ff.

⁷⁸⁹ SCHNEIDER, *Analogiedenken*, 37-85; so schon ASSMANN, *Secrecy*, 55; DERS., *Sinngeschichte*, 447ff.

⁷⁹⁰ Vgl. ERMAN, *Religion*, 295 f.: „*Die Zauberei ist ein wilder Seitentrieb der Religion*“; KÁKOSY, *Zauberei*, 230: die deutlich populären Betrachtungen bei „*Die Magie gehört zu den Schattenseiten der ägyptischen Kultur*“; für eine allzu starke Abgrenzung zwischen Religion und Magie vgl. KOCH, *Religion*, 45ff.

„Magie“ demnach mittels Analogiebildung bei der Reintegration von Ordnung gefährdenden Störungen in die regelhafte Welt. Nach den Gesetzen des Analogiezaubers sollte also dem Zielobjekt der Intention magischer Praktiken, sei es eine schädliche Potenz, etwa eine Krankheit oder ein politischer Feind, sei es ihr Nutznießer, wie ein Gott oder ein menschlicher Patient, das gleiche Geschick ereilen wie das auf ritueller Ebene angesiedelte Medium.

Solche Angleichungen konnten innerhalb magischer Praktiken recht verschieden ausfallen. SCHNEIDER unterscheidet vornehmlich zwischen den Analogien des Zielobjekts, der Handlung, des Aktanten, des Sprechakts und der Bezeichnung, d.h. insbesondere etymologischer Namennennung. So konnte eben der menschliche Patient Horus angeglichen werden und entsprechende Sprechakte weiterhin per Etymologie mythische Verweise herstellen. Wichtig bleibt festzuhalten, dass Analogien aus einem *pool* mythischer Präzedenzfälle schöpften, um ihre Wirkung zu legitimieren. Zu fragen wäre demnach, wie ein solcher Transferprozess von der mythischen Idee zur rituellen Handlung technisch funktionierte.

Gemeinhin wird Analogiebildung in magischen Praktiken in ihren persuasiven Ambitionen erkannt. Das Ritual soll demnach im Stande sein, einem anwesenden Publikum, das zielgerichtet Zeuge der Performanz ist, seine Wirksamkeit überzeugend zu inszenieren.⁷⁹¹ SCHNEIDER möchte jedoch diesen Aspekt für die altägyptischen Zauberpraktiken ausklammern. Vielmehr definiert er sie als reine, relationsstiftende Techniken, zwischen Soll- und Haben-Zustand der Welt oszillierend, die „sowohl strukturelle als auch funktionale Entsprechungen“ umfassen, „die fallweise bis auf eine Identität [...] hin tendieren“.⁷⁹² Er hat sicherlich recht, wenn er einem Gruppenbezug solcher Handlungen für das Alte Ägypten keine primäre Relevanz zuerkennt. Dies mag vor allem an den Quellen liegen, die auf uns gekommen sind und nur einen unscharfen Blick auf das soziale Umfeld ihrer Anwendung zulassen. Den Erkenntnissen H. ROEDERS⁷⁹³ bezüglich der so genannten „Texthandlungsklassen“ zufolge treffen wir im ägyptischen Altertum bei der Betrachtung solcher Quellen zumeist auf operative Texte – Texte also, die Bestandteil einer rituellen Performanz waren. Sie dienten demnach nicht als bloßes „Skript“, das die Wege und Grenzen der Aufführung streng reglementierte, sondern waren vielmehr integrales Werkzeug des Rituals. In unmittelbarer Abhängigkeit zur Performanz erfahren wir darin zum einen von den performativen Sprechakten, welche den verbalen Aspekt der Performanz ausmachten, zum anderen aber auch in den präskriptiven Passagen von den eventuellen performativen Handlungen, welche die Rezitation vervollständigten. Als

⁷⁹¹ BERGESEN, *Ritualtheorie*, 49ff. spricht im Falle des Zusammenfindens einer Gruppe im *Ritual von Symbolischer Reproduktion*.

⁷⁹² SCHNEIDER, *Analogiedenken*, 40.

⁷⁹³ ROEDER, *Texthandlungsklassen*, 20ff.

Instrumentarium sind sie somit auf den Dialog zwischen „Handelndem“ und „Behandeltem“ angewiesen. Zumeist zerfällt dabei die Kategorie der Adressaten in die Unterklassen derer, die vom Rituellen intentionell profitieren sowie derjenigen, deren Wirkung zum Nutzen der Profiteure eingeschränkt wird. Die Schnittstelle zwischen Aktant und Adressat ist demnach die Analogie. Sie bilden nicht nur das einzig wahrnehmbare Publikum des Rituals, sie werden obendrein vornehmlich durch dessen Performanz manipuliert. Der Materiestrom, der durch sie fließt, ist in die eine Richtung die mythische Sequenz, in die andere hingegen die von RITNER so definierten *mechanics*.⁷⁹⁴ Im Ritual wirkt das eine nicht, ohne vom anderen aktiviert bzw. legitimiert zu werden.

Da an dieser Stelle vorzugsweise nicht in den Diskurs eingestiegen werden soll, der sich um die Deutung von Begriffen wie *ḥkʷ* oder *ʒh.w* rankt, wird anhand des Beispiels der Feindvernichtung besagte Schnittstelle herausgegriffen werden. Das Hauptaugenmerk fällt dabei auf zwei dieser Analogiebildungen, um deren Zusammenspiel vorzustellen: Es sind dies die Analogie des Aktanten sowie, damit eng verknüpft, die Analogie der Handlung selbst.

Im Vollzug magischer Praktiken ist häufig zu beobachten, dass die am Ritual beteiligten Menschen, sei es der Nutznießer der Praktiken oder, was uns hier vornehmlich zu interessieren hat, deren Ausübende in standardisierten Sprechformeln als Gottheiten angesprochen werden bzw. sich selbst als solche vorstellen.

Damit eng verbunden sind Aussagen, denen zufolge Aktanten die Urheberschaft für das zu rezitierende von sich weisen und stattdessen ihre eigene Rede in den Mund der Götter legen: „Nicht ich bin es, der es sagt, sondern (der Gott) NN“ ist eine häufig gebrauchte Formel in rituellen Sprechakten. Gerade letzteres wurde in der Vergangenheit, etwa bei MASSART oder BORGHOUTS, häufig dahingehend interpretiert, dass sich der Vollziehende für sein Tun und Reden entschuldigte, indem er die Verantwortung für die Konsequenzen des Rituals bei dem Gott und dessen, auf die spezifische Krise rituell angewandte Potenz – es wird hier bisweilen von göttlicher *agency* gesprochen⁷⁹⁵ – lokalisierte.⁷⁹⁶ Vor allem BORGHOUTS verstand diese Konstellation als mediale Verkörperung des Gottes durch den Offizianten. Überspitzt formuliert wäre demnach an eine Art von Besessenheit oder Schamanismus zu denken. Dies ist natürlich prinzipiell möglich, doch lassen die Quellen dahingehend keinen näheren Schluss zu.⁷⁹⁷ Häufig konzentriert sich diese „Nicht-Identitätsformel“ als rituelle Technik jedoch in

⁷⁹⁴ RITNER, *Mechanics*, 4ff.

⁷⁹⁵ Zur *agency* vgl. ROEDER, *Texthandlungsklassen*, 28.

⁷⁹⁶ BORGHOUTS, *Magical texts*, IX f.; MASSART, *pLeiden I 343+345*, 10.

⁷⁹⁷ Vgl. insbesondere die Anmerkungen bei ASSMANN, *Secrecy*, 56, der das Amt und das damit verbundene Wissen des Offizianten als Grundlage der Befähigung zum Kultvollzug ansieht; für die Angleichung von Toten an Götter vgl. die Ausführungen bei MEYER-DIETRICH, *Senebi und Selbst*, 190ff.

den Texten der so genannten Götterbedrohung wieder, im Zuge derer Aktanten neben Analogiebildungen zu mythische Konstellationen die Verantwortlichkeit für das eigene magische Handeln gegenüber einem „Antagonisten“ an eine göttliche Instanz delegieren.⁷⁹⁸ Stets soll der bedrohte Gott unter Ankündigung drastischer Mittel „überzeugt“ werden, dem Sprecher bzw. dessen Klienten Unterstützung, Schutz oder Heilung angedeihen zu lassen. Somit erschließt sich die Funktionalität solcher Aussagen im Kontext der Götterbedrohung viel eher als Gewährleistung der Wirksamkeit des Spruches mithilfe des Verweises auf analoge mythische Präzedenzfälle, vielleicht sogar als Absicherung des Sprechenden selbst gegenüber dem mächtigen Adressaten des Zaubers.

Jüngst hat man sich, wie SCHNEIDER, gegen eine solche Auffassung gewandt. Zunehmend tendiert man in die Richtung, eine im Zeitraum der Performanz dauernde temporäre Identität zwischen Aktanten und genannter Gottheit erkennen zu wollen. Vor dem Hintergrund des Analogiedenkens muss hingegen eine tatsächliche Wesenseinheit bestritten werden. SCHNEIDER spricht nicht umsonst von einer „Identifikation“ mit der Gottheit und einer „Übernahme der göttlichen Rolle“, die den Menschen zum agieren auf jener übergeordneten Ebene befähigt.⁷⁹⁹ Somit gewänne die Aussage „Ich bin Gott NN“ einerseits ein unverbindliches – setzt doch eine Identifikation zumeist zwei separierte Entitäten voraus – zum anderen ein theatrales Element voraus. Das Ritual wird zur zeichenhaften Inszenierung. Dagegen spricht sich der Ansatz der Texthandlungsklassen ausdrücklich *gegen* eine Unschärfe zwischen ritueller und dramatisch-theatraler Aufführung aus. Im Wesentlichen fehlt dem mimetischen Handlungsakt die unumkehrbare, realitätsstiftende Manipulationskraft, welche gerade das Ritual auszeichnet. Baut man auf dieser Basis auf, ergibt sich folglich folgendes Szenario: In einem Ritual müssen innerhalb einer Erfolg versprechenden Performanz sowohl der Adressat und der Offiziant anwesend sein. Beide Seiten funktionieren vor dem Hintergrund ihrer eigenen *agency*. Der Ritualist agiert demnach durch seine Kompetenz, der Gott, personifiziert durch das Bild, durch seine Möglichkeit am Ritual zu partizipieren. Indes ist die *agency* des Gottes durch das Bild zwar vertreten, doch ist dieses aufgrund seiner künstlichen Beschaffenheit freilich inaktiv und nicht in der Lage, in das Ritual einzugreifen. Für eine wirksame rituelle Teilhabe bedarf es des Sprechens. Sprechakte können ersatzweise nur durch ein aktives Hilfsmittel, den Aktanten, vollzogen werden.

⁷⁹⁸ LÄ II (1977) s.v. Götterbedrohung, 665 (H. ALTENMÜLLER); LEXA, *Magie I*, 56ff.

⁷⁹⁹ So vor allem ASSMANN, *Secrecy*, 46ff., der diese Angleichung als *unio liturgica* bezeichnet; vergleichbare Ansätze bietet SCHOTT, ZÄS 99, 20, der den theatralen/ dramatischen Aspekt solcher Reden betont; ein leicht abgewandeltes Bild ergibt sich in den Betrachtungen bei LIEVEN, 6. *Tempeltagung*, 177f., die eine zeitweise Annahme einer Götterrolle insbesondere als Teilhabe am Schicksal dieser Gottheit postuliert und Übernahme ihrer Qualitäten und Fähigkeiten zur Befähigung des Ritualisten zur Teilnahme am Kultgeschehen annimmt, das mit götterweltlichem Geschehen gleichzusetzen ist.

Demnach wohnt die *agency* des Gottes nicht im „Leib“ des anwesenden Priesters ein, sondern bedient sich seiner: der Gott bleibt fern, seine *agency* ist durch sein Werkzeug anwesend.

An dieser Stelle muss jedoch die ketzerische Frage erlaubt sein, ob ein derart abstraktes Konzept überhaupt im Sinne des Ägypters war – wirkt es doch bisweilen gezwungen und ist aus den vorhandenen Quellen streng genommen kaum herleitbar. Orientiert man sich hingegen nur am angestrebten Ergebnis des Rituals, eine Statusveränderung aller beteiligten Instanzen zu erreichen, und postuliert das Monopol des Göttlichen auf götterweltliche Wirksamkeit, wird man vielleicht dazu verleitet, den Ägypter wörtlich zu nehmen: In den Grenzen der Performanz *ist* der Mensch ein Gott.⁸⁰⁰ ASSMANN betont in diesem Zusammenhang die Korrelation von Vorstellung („Ich bin“) und Qualifikation, die aus einem Satz aus Eigenschaften besteht, welche sowohl in Bezug auf die sich äußernde Figur als auch zum jeweiligen Kontext kongruent sind.⁸⁰¹ Wenn der Mensch bestreitet, die rituellen Worte selbst zu sprechen, negiert er damit nicht seine Identität und ersetzt sie durch die Gottes? Was geschieht nämlich, wenn die zur Identifikation herangezogenen Gottheiten nicht in Bildern präsent sind, sondern ausschließlich durch das Wort des Aktanten wirken? Es ist zu bedenken, dass der Heilsbedürftige des Rituals entweder als Gott adressiert wird oder die Wirkung des Rituals ausschließlich auf einen solchen auf mythischer Ebene anzusetzenden Akteur *per se*, etwa Osiris, richten konnte.

Eine andere Definition bietet hingegen Quack, der für solche Phänomene einen unmarkierten Dialog zwischen anrufendem Magier und angerufenem Gott nicht ausschließen möchte, im Zuge dessen der Gott selbst nach vorheriger Bittrede den Vollzug der in einer Anrufung geäußerten Wünsche meldet.⁸⁰² Freilich fehlt eine solche Anrufung an entsprechende weibliche Gottheiten an dieser Stelle, will man nicht vorherige Bitten etwa im Rahmen der Ersten Liturgie ersatzweise heranziehen.

Interessant ist in diesem Zusammenhang vornehmlich der letzte Vernichtungsakt des Seth-Buchs. Während der Bestrafte noch im Feuer brennt, soll auf ihm laut Präskription kontinuierlich gespien werden. Währenddessen erklärt sich der Aktant mit einer ganzen Reihe an Gottheiten identisch. Es ist auffällig, dass es sich dabei ausschließlich um weibliche Kämpferinnen handeln, deren *agency* zur Vernichtung des Götterfeindes aufgeboden wird.

⁸⁰⁰ BERGMANN, *Ich bin Isis*, 222f. lehnt die Interpretation als bloßes Rollenspiel als sekundär ab, sondern versteht die Aussage „Ich bin Gott NN“ als „Präsentation des sich hier offenbarenden Gottes [...], dessen Qualifikation, besonders bezüglich der göttlichen Geburt, hervorgehoben wurde“ im Sinne einer ägyptischen Offenbarungstheologie; ur Begrifflichkeit altägyptischer Offenbarung („Revelation“) vgl. SHIRUN-GRUMACH, *Akten*, 379ff.

⁸⁰¹ LÄ I (1975) s.v. Aretalogien, 426ff. (J. ASSMANN).

⁸⁰² QUACK, *SAK* 23, 309f.

Spätestens mit der Rede der Göttin Nut, die sich erneut der ersten Person Singular bedient, wird klar, dass die gesamte Selbstvorstellung des Aktanten Gottesworte jener Muttergottheit umfasst, die ihrem eigenen Sohn in zahlreichen Manifestationen entgegentritt. Ausflüchte und Appelle des Rebellen an die Gefühle der Mutter lässt sie nicht gelten.

Stellt man nun den Sprechakt in kausalen Zusammenhang mit der Ritualhandlung, wirft sich die Frage nach dem genauen Sinn einer Verbrennung auf, die mit gleichzeitigem Bespucken einhergeht. Insbesondere an Betracht des praktischen Einwands, das Figürchen dürfte nach der langen Rezitation, die den Akt des Verbrennens begleitet, bereits vergangen sein, wenn die nicht minder ausführliche Prozedur des Bespeiens folgt, ist man geneigt sich zu fragen, aus welchem Grund beide Praktiken nach ihrer gesonderten, in den beiden voranstehenden Handlungsakten bereits vollzogenen Ausführung noch einmal in Kombination wiederholt werden sollten. Sowohl RITNER als auch ZIBELIUS, die sich beide dieser Stelle widmen,⁸⁰³ sehen darin keine Auffälligkeit. Selbstverständlich wäre es legitim zu vermuten, beide Arten der Vernichtung wurden zur Intensivierung der Wirkung kombiniert und zum wiederholten Male ausgeführt. Allerdings gilt der Tod im Feuer schon in den Unterweltbüchern als der endgültige Abbruch der Existenz im zweiten Tod schlechthin.

Es ist zunächst festzuhalten, dass auch in diesem Text die analoge Referenz natürlich über das Mythem funktioniert. Das in der Rezitation entfaltete mythische Szenario vermag den Handlungsakt sakramental auszudeuten. So steht neben dem Erstechen des Figürchens der aus Edfu hinlänglich bekannte, triumphierende Horus, der seinen unterlegenen Gegner auf eine Lanze speißt.

Dazu ist anzufügen, dass kämpferische Göttinnen ihre Opfer meist dadurch töten, dass sie sie mit Feuer bespucken. Führt man sich weiterhin vor Augen, dass für die Selbstvorstellung des Aktanten als Gott ein Ausweis gegenseitiger Identität angenommen wurde, könnte man zu der Schlussfolgerung gelangen, der hier vollzogene Handlungsakt „simuliere“ die göttliche Vernichtung mit Feuer. Ist es demnach nicht möglich, hinsichtlich der Auflösung des Menschen in der strafenden Göttin nicht von einer sakramentalen Ausdeutung des Speichels als von der Gottheit abgesondertes Feuer auszugehen? Der Priester wäre somit als kämpferische Gottheit zu verstehen, die den Delinquenten durch Feuerspeien zur Strecke bringt. Sein Speichel wird zur Flamme überhöht.

⁸⁰³ Vgl. die Anmerkungen im entsprechenden Kapitel „Bespucken“.

III. Datierung: Das Seth-Buch als historisches Dokument

III.1. Vorüberlegungen

Konsultiert man ASSMANNs Ausführungen zur Entwicklung der Geistesgeschichte Ägyptens während des späteren ersten Jahrtausends v. Chr.,⁸⁰⁴ kristallisiert sich ein fundamentaler Wandel in der religiösen Ausrichtung der offiziellen Linie heraus, der sich zwischen der Kuschiten- und Säiten- bzw. Ersten Perserzeit vollzog. Zur Rekonstruktion dieses Umschwungs werden zumeist zwei Quellen herangezogen: das Denkmal Memphitischer Theologie auf der einen und das Buch vom Sturz des Seth auf der anderen Seite. Während die kulturelle Aussöhnung Ägyptens, deren Zeuge wir, folgt man Assmann, innerhalb des DMT werden, erklärte Politik des kuschitischen Königshauses war, welche den Widersacher Seth in das Gefüge der Götter zu reintegrieren suchte, waren spätere Generationen darum bemüht, Seth als Synonym allen von außen kommenden Unrechts vollkommen zu stigmatisieren. Assmann sieht somit den Gebrauch des vorliegenden Rituals vor dem Hintergrund der politischen Ereignisse ab dem späten siebten Jahrhundert und schreibt die Entstehung des Textes somit der 26. und 27. Dynastie zu. Zwar ist der moderne Betrachter stets angehalten, mit den Quellen zu arbeiten, die ihm zur Verfügung stehen. Doch muss die Frage nach dem Verwendungskontext beider Texte als wesentliches Kriterium für eine kulturhistorische Einordnung als zentral erachtet werden. Ob der Zweck des DMT tatsächlich die Verkündung eines programmatischen Inhalts zum Ziel hat, kann an dieser Stelle nicht geklärt werden. Doch bleibt zu erwägen, inwiefern ein Tempelritual, das, wie wir gesehen haben, im unbeobachteten, engen Kreis von Aktant und Kultbild vollzogen und aufgeführt wurde, einen solchen programmatischen Zweck erfüllen konnte. Andererseits ist Assmann sicher Recht zu geben, wenn er impliziert, dass Texte und die von ihnen transportierten Inhalte auf den kulturellen, politischen und historischen Horizont derer zurückzuführen seien, die ihn verfassten. Dies hätte jedoch zur Voraussetzung, dass ein solches Ritual ein spezifisches Phänomen seiner Zeit gewesen wäre.⁸⁰⁵ Somit steht der Bearbeiter beständig vor der Schwierigkeit zu entscheiden, Inhalte einer Quelle entweder aus ihrem unmittelbaren funktionellen Kontext oder aus einem breiteren historischen Gesamtrahmen herzuleiten. Angesichts dieses Dilemmas eine klare Trennung von Funktions- und Intentionsebene solcher Quellen zu vollziehen, muss als äußerst heikel bewertet werden

⁸⁰⁴ ASSMANN, *Sinngeschichte*, 431 ff.

⁸⁰⁵ Dieselbe Argumentation mit Bezug auf die Datierung des Pfortenbuchs als Zeugnis der religiösen Entwicklung in den letzten Jahren Amenophis' III. s. QUACK, *BiOr* 57, 547.

und kann demnach nur mit einiger Vorsicht bis zu einem gewissen Maß vorangetrieben werden.

Im Anschluss an diese Überlegungen, wäre es somit interessant zu überprüfen, ob die genannten, oft bemühten Quellen tatsächlich eine Aussage über die kulturellen oder gar sozialen Verhältnisse der mutmaßlichen Zeit ihrer Niederschrift zulassen. Um nicht in einen zirkulären Automatismus der Schlussfolgerungen zu geraten, sollte zunächst der Versuch einer Einordnung anhand geeigneter Kriterien gewagt werden, die eine gewisse Objektivität unabhängig von lediglich rückerschlossenen Phänomenen der Kulturgeschichte zulassen.

III.2 Zur Datierung der Handschriften

Einen ersten Anhaltspunkt zur Entstehungsgeschichte solcher Texte liefert zweifelsohne der Textträger des Rituals selbst, obgleich durch paläographische Untersuchungen und Lektüre der Einträge der Kolophone freilich nur der Endpunkt dieser Entwicklung festzustellen ist. Beginnend mit der, nicht ganz unstrittigen Datierung der Handschriften selbst, wird es im Folgenden Aufgabe sein, sich über phänomenologische vor allem aber sprachliche Kriterien möglichst nahe an den Zeitpunkt der Entstehung des Seth-Buchs heranzutasten.

Zwar nennt der Kolophon der Handschrift pLouvre 3219 den Namen des Besitzers des Textes, überliefert aber keine Datierung in ein Regierungsjahr des Königs. Paläographische Untersuchungen legten hingegen eine Datierung in die Ptolemäerzeit nahe.⁸⁰⁶

Dagegen bedarf die zeitliche Einordnung des zweiten Textträgers pBM 10252 der Klärung. Während SCHOTT anhand des Kolophons den Beginn der Niederschrift durch den Schreiber *Wb3b3y*, Sohn des *K3pw-h3-Mntw* (13, 19-23), ein Zeitgenosse Nektanebos' I. (Jahr 17, Choiak, 25), ansetzt, schlägt er seine Vollendung erst durch dessen Sohn mit gleichem Namen im zweiten genannten Datum des Kolophons, Jahr 11 unter Alexander IV,⁸⁰⁷ vor. Er schließt daraus, dass der Papyrus während der 30. Dynastie nicht vollendet wurde, sondern erst unter der Herrschaft der Makedonen Eingang in ein Tempelarchiv gefunden hat⁸⁰⁸ Die letzten Eintragungen wurden schließlich durch den endgültigen Besitzer *P3-wrm* vorgenommen, der ihn für den Gebrauch in seinem Grab adaptierte.

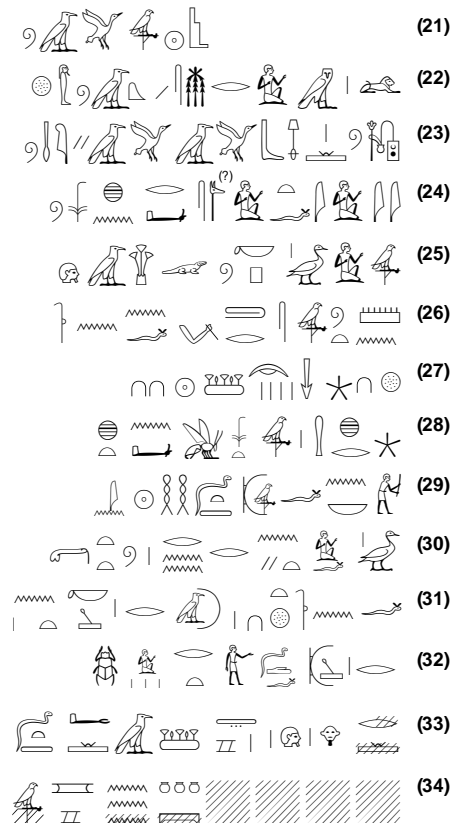
⁸⁰⁶ SCHOTT, *Urk.* VI, 1f.

⁸⁰⁷ Bei SCHOTT, *Urk.* VI, 3 noch Alexander II., vgl. BECKERATH, *Königsnamen*, 233; demnach das Jahr 312 v.Chr.

⁸⁰⁸ SCHOTT, *Urk.* VI, 2f.; so auch GOYON, *RdE* 20, 65, Anm. 1; GOYON, *Kêmi* 19, 26, Anm. 2; DE MEULENAERE, *Fs Champollion II*, 139, Anm. 5; BELLION, *Catalogue des Manuscrits*, 63; QUIRKE, *Owners*, 81, Nr. 189; SPALINGER, *JNES* 54, 38.

Gegen Schotts Ansatz wendet sich VERHOEVEN und veranschlagt den Beginn der Niederschrift einer ersten Vorlage unter Nektanebos I. im Jahr 365/ 364 v. Chr. durch einen Vorhofsreiber *Wsr-Hnsw*, Sohn des $K(\beta)p<=f>-h^3-Mntw$. Der Sohn dieses Schreibers mit gleichem Namen kopierte dann den Text unter der Regierung Alexanders IV. (307/306 v. Chr.) auf den Papyrus, der mit BM 10252 vorliegt, wonach er schließlich in den Besitz jenes P^3-wrm gelangte.⁸⁰⁹ Demnach wäre die Datierung Schotts 59 Jahre zu früh angesetzt.

Der Vollständigkeit ist es geschuldet, dass an dieser Stelle zunächst der Kolophon wiedergegeben werden soll.⁸¹⁰



(1)	BM	(23,21) <i>Wsr P³-w^(13,22)rm r:msi Qyqy</i> (13,23) <i>m³-</i>	Osiris P^3-wrm , den <i>Qyqy</i> , gerechtfertigt, geboren hat,
(2)	BM	<i>sš wb³ p³(13,24)y=l it Wsr-Hnsw</i> (13,25) <i>s³</i> <i>K<β>p-h³-(13,26)Mntw</i> ⁸¹¹	der Schreiber des Temeleinganges, mein Vater <i>Wsr-Hnsw</i> , der Sohn des K^3p-h^3-Mntw
(3)	BM	<i>s:phr.n=f m rnp.t-(23,27)sp 17 3bd 4 3h.t sw</i> <i>2^(13,28)5 hr hm n.y-sw.t bi.ty Nht-</i> (23,29) <i>nb=f)</i> <i>d.t nhh</i>	er hat (es) niedergeschrieben im Jahr 17, vierter Monat der Überschwemmungszeit, Tag 25 unter der Majestät des Königs von Ober- und Unterägypten (Nektanebos), Dauer und Ewigkeit.

⁸⁰⁹ VERHOEVEN, *Buchschrift*, 75ff.; so auch BURKHARD, *Klagelied*, 81.

⁸¹⁰ Die folgende Übersetzung stützt sich auf die Publikation der fraglichen Zeilen bei VERHOEVEN, *Buchschrift*, Tf 4.

⁸¹¹ Die Alternative Lesung nach Schott wäre dann *sš Wb³b³y it Wsr-Hnsw s³ K<β>p-h³-Mntw*, vgl. dazu VERHOEVEN, *Buchschrift*, 76.

- (4) BM $\left| \begin{array}{l} \dot{m}^{(13,30)} s3=f nt,y \dot{w} rn n wtt(.w)^{(13,31)} =f m \\ rnp.t-sp 11 (3lksnt^{(13,32)}rs) dd=f \end{array} \right.$ (Angefertigt) durch seinen Sohn, dessen Name der seines Erzeugers ist, im Jahre 11 des (Alexander); Er sagt:
- (5) BM $\left| \begin{array}{l} \dot{m} rmt.w hp^{(13,33)}r(.w) hr.y-tp t3 s3c d.t^{(13,x+34)} \\ [//////] 'Nnw^7 \end{array} \right.$ Oh, ihr Menschen, die ihr auf Erden seid bis in Ewigkeit [//////] Nun.

Die Auflösung der entscheidenden Stelle der Zeilen 23/24 entweder als Personennamen *Wb3b3y it* oder als *sš-wb3 p3y=i it Wsr-Hnsw*, wie Verhoeven vorschlägt, muss sicherlich zugunsten der Letztgenannten ausgehen.

Angesichts des Umstandes, dass ein Personennamen *Wb3b3y* überhaupt nicht, ein Schreiber des Tempelvorhofes dagegen zwar selten aber durchaus zu belegen ist⁸¹² und eine Wendung *p3y=i it* im Gegensatz zu *it* ohne Suffix ebenfalls nachzuweisen ist,⁸¹³ scheint die alternative Lesung Verhoevens die naheliegendere zu sein.

Daher wird im Zuge der nachfolgenden Untersuchungen zur Datierung des Seth-Buchs von einer argeadischen Abschrift einer Vorlage aus der Zeit Nektanebos' I. ausgegangen. Ausgehend von diesem Erkenntnisstand, gilt nun zu untersuchen, inwieweit das Ritual eine Neuschöpfung der späten Pharaonenzeit darstellt oder ein noch älteres Werk bis in diese Zeit tradiert wurde.

III.3 Überlegungen zur Überlieferung der Handschriften

Bestätigung finden diese ersten Ansätze, berücksichtigt man die „Zitate“ aus einem ebenfalls in diesen Rahmen einzuordnenden Text des Apophis-Buchs im pBremner-Rhind, in den ramessidischen magischen Papyri BM EA 9997,⁸¹⁴ Turin CGT 54065,⁸¹⁵ sowie einer Sched-Stele in Karlsruhe.⁸¹⁶ Die entsprechende Passage der Londoner Handschrift überschneidet

⁸¹² WALET-LEBRUN, *GM* 85, 68, Anm. 9; der angeführte Beleg DE MEULENAERE, *RdE* 11, 78 bezieht sich auf die fragliche Stelle in pBM 10252 und muss demnach entfallen; für weitere Belege vgl. *ibid.*, 78, Anm. 4.

⁸¹³ VERHOEVEN, *Buchschrift*, 77 mit Anm. 21.

⁸¹⁴ pBM EA 9997, VII, 10 ff.; zitiert aus dem sog. First Book of Repelling Apopis pBremner-Rhind 23, 17ff.; LEITZ, *Magical Papyri*, 20.

⁸¹⁵ Unpubliziert; enthält auf dem *verso* neben Zitaten des Sargtextspruchs 249 (vgl. ROCCATI, *World of Coffin Texts*, 111ff.) und Anrufungen (DERS., *FS Leclant*, 494f.) auf dem *recto* das Apophis-Buch (DERS., *Dio nella Bibbia*, 224ff.; DEMICHELIS, *Magie en Égypte*, 153).

⁸¹⁶ Karlsruhe Inv. H 1049; Umzeichnung publiziert GRIESHAMMER-SCHWARZMANN, *Schriftkunst*, 44; zuletzt QUACK, *Ägyptische Kunst*, 48ff., Nr. 1.19; Text auf der Rückseite einer Sched-Stele (Vorderseite zeigt zwei Krokodile mit verdrehtem Kopf, auf denen eine vermutlich als Sched zu identifizierende Gestalt steht) mutmaßlich unterägyptischer Provenienz mit unsicherer Datierung in die 20.-22. Dyn., wendet sich gegen Maga, Sohn des Seth (Name sekundär getilgt) und hat im Anschluss ein Zitat des 1. Kapitels des Apophis-Buchs.

sich zwar nicht mit den Parallelen zum Apophis-Buch im Seth-Buch, schließen sich dieser aber fast unmittelbar an.⁸¹⁷

Angesichts der Tatsache, dass es sich bei der betreffenden älteren Handschrift um einen magisch-medizinischen Text handelt, der in den Duktus der Schlangensprüche einzuordnen ist, stellt sich natürlich die Frage in welche Richtung der Transfer dieses Zitats über den Überlieferungszeitraum gelaufen ist und, damit eng verbunden, welche Textform die ältere ist. Insgesamt wurde das Apophis-Buch anhand *sprachlicher* Kriterien in die Ramessiden-Zeit eingeordnet.⁸¹⁸ Ferner sind Zeilen des Kapitels *h3.ty-c m md3.t n.t s:hr(.t) c3pp* im zweiten Feindvernichtungsritual des in die 25. Dynastie datierenden *Rituel de repousser l'Agresif* des pLouvre 3129/ pBM 10252 zu belegen und scheinen somit inhaltlich für eine Vernichtung des Seth adaptiert worden zu sein.⁸¹⁹

Auch hier fragt es sich, ob beide aus einem Urtext rezipierten, einander beeinflussten oder ob gar das (möglicherweise ältere) Apophis-Buch dem (späteren) Gegenstück des pLouvre 3129 als Vorlage diente, wie POSENER annimmt.⁸²⁰ Somit wäre das Seth-Buch in die Kategorie von Texten einzuordnen, welche bisweilen aus den Corpora der Untersuchung eines genuin späten Mittelägyptisch ausgeschlossen werden, da hinsichtlich ihrer Sprachstufe ggf. mit älteren Einflüssen zu rechnen wäre.⁸²¹ Es handelt sich demnach nicht um *per definitionem* selbstständige Texte. Trifft dies zu, ergäbe sich folglich die Schwierigkeit, dass es zu keinen verwertbaren Ergebnissen führen würde, wollte man eine sprachliche Einordnung in eine bestimmte Zeit mittels Vergleich mit einem sicher in die vorgeschlagene Epoche datierten religiösen Text versuchen. Dieses Vergleichsstück unterläge demnach ebenfalls potentiell Einflüssen anderer Sprachstufen und wäre somit gleichfalls unselbstständig und nicht verwendbar. Es kann also nur ein Vergleich mit unabhängigen Texten anderer Gattungen erfolgen. Um dabei nicht dem Fehler zu unterliegen, Textcharakteristika zu vergleichen, die ausschließlich Bestandteil einer texteigenen *Stilistik* sind, muss sich eine Datierung auf die Grundbausteine eines Textes wie beispielsweise das Verbalsystem beschränken.⁸²² Trotz dieser Ungewissheiten müsste es sich lohnen, diese vermeintliche Abschrift mit genuin spätmittelägyptischen Texten zu vergleichen, um zu gewissen Erkenntnissen zu gelangen.

⁸¹⁷ pLouvre 3129, D17 – D,53 ≈ pBR 22,2 – pBR 23,1 teilweise mit Lücken und anderer Abfolge der Sprüche; pBM 9997, 11ff. ≈ pBM 23,17ff.

⁸¹⁸ Die fragliche Stelle entspricht dem Text L0 bei LUSTMAN, *Etude Grammaticale*, 337f., 350 Nr. 4.5.3.2.

⁸¹⁹ VERNUS, *RdE* 41, 153-208; zur Umfunktionierung von Schlangensprüchen in Sprüche gegen Seth s. Anm. 1198.

⁸²⁰ POSENER, *ACF* 75, 405-408; Die zuoberst mit kulturgeschichtlichen Argumenten gestützte Argumentation Poseners zur Datierung wird hier wegen zu gravierender Unsicherheiten unberücksichtigt bleiben. Eine klare historische Evolution der Phänomene der Verfolgung des Apophis (Mittleres Reich) und des Seth (Spätzeit) als aufeinander folgende Ströme der ägyptischen Religionsgeschichte sieht der Verf. nicht.

⁸²¹ JANSEN-WINKELN, *Text und Sprache*, 4; ENGSHEDEEN, *Reconstitution du verbe*, 12.

⁸²² ZEIDLER, *Pfortenbuch I*, 206.

Die Frage, welcher bzw. ob einer der beiden Texte dem anderen als Vorlage gedient hat, wird sich wohl nicht sicher klären lassen. Schlussfolgerungen, die, abgesehen von grammatischen auch phänomenologische Aspekte berücksichtigend, auf ein „*date récente*“ abzielen,⁸²³ indem sie argumentieren, dass eine Stigmatisierung des Seth die des Apophis, wie sie ab dem Mittleren Reich üblich sei, später abgelöst habe, können wegen ihrer starken Abhängigkeit vom Zufall der Überlieferung als Zirkelschluss nicht anerkannt werden. Tatsächlich ist Seth als Götterfeind schon in den Pyramidentexten gut zu belegen, sodass das Fehlen von Ritualen gegen den Mörder des Osiris nicht als Argument für eine Spätestehung dieser Konstellation hinreicht. Ob die Vernichtung von Seth als Feind des Osiris im Tempelritual die Vernichtung des Sonnenfeindes Apophis in der Spätzeit abgelöst hat, kann jedoch einiges dazu beitragen. Es ist somit nach Tempelritualen zu suchen, die zu einem eindeutig früheren Zeitpunkt als dem Datum der Niederschrift des Seth-Buchs gegen den Mörder des Osiris durchgeführt wurden.

III.4 Phänomenologische Kriterien

Wie bereits angedeutet, unterliegt die hier zu untersuchende Kriterienkategorie fraglos so sehr der Quellenlage, dass sie streng genommen von nur geringem Wert für die zu klärende Fragestellung ist. So könnte schon auf den ersten Blick allein die Gattung unseres Textes, das kulturelle Vernichtungsritual gegen Götterfeinde, für eine Datierung in die Spätzeit bzw. Griechisch-Römische Epoche vermeintliche Hinweise liefern. Bei genauerem Hinsehen löst sich dieses starke Argument gänzlich in Wohlgefallen auf, berücksichtigt man den Umstand, dass wir es nur der Tatsache verdanken, dass solche Rituale, so sie denn auf Papyrus auf uns gekommen sind, nur deswegen erhalten geblieben sind, weil sie in besagter Epoche, im Gegensatz zu früheren Zeiten, Teil von Grabaustattungen waren. Auch sind sie in den griechischen Tempeln häufig ein Mittel der Wanddekoration, während Kultstätten des Neuen Reiches fast ausschließlich Opferdarstellungen oder Prozessionen zeigen. Doch beide stellen eher Hinweise auf eine unterschiedliche Konvention der Raumgestaltung bzw. auf veränderte Bestattungssitten dar, als beweisen zu können, dass solche Rituale zuvor nicht existiert haben.

Tatsächlich sind Spuren für solche Riten im Tempelkult, wenngleich nicht an so prominenter Stelle, auch früher schon zu finden. Auch liefern uns bereits einige Passagen des Rituals nähere Hinweise auf die Entstehungszeit des Gesamttextes, ehe wir uns den einzelnen Abschnitten im Detail zuwenden werden.

⁸²³ POSENER; *ACF* 75, 406; LUSTMAN, *Etude Grammaticale*, 338.

III.4.1 Die Vernichtung des Seth in Tempelritualen vor der Spätzeit

Die Komplexität der Quellenlage zwingt uns also, nach dem Überlieferungskontext unserer Texte zu fragen. Es ist keinesfalls ein Merkmal der Spätzeit, dass eine bestimmte epochenspezifische Gattung von Texten auf uns gekommen ist, die frühere Phasen nur sehr begrenzt bieten kann. Andere Quellen, wie die Tempel der letzten Jahrhunderte der ägyptischen Geschichte, sind tendenziell Göttern aus dem osirianischen Kreis geweiht (Edfu, Dendera). Sieht man einmal davon ab, dass die Baumeister spätzeitlicher Heiligtümer mehr als ihre Vorgänger früherer Perioden dazu neigten, das religiöse Wissen auf den Wänden ihrer Bauwerke zu konservieren, ist daran zu erinnern, dass Seth zu allen Zeiten in einem solchen auf Osiris konzentrierten Kontext, nicht zwangsläufig als positiver Charakter markiert worden wäre. Dies zeigt sich schon daran, dass es selbst im zentralen Kultort des ermordeten Gottes in Abydos oder im Königsgrab KV 17, die beide aus der vermeintlichen Hochzeit der Sethverehrung, der frühen Ramessiden-Zeit, stammen, vermieden wurde, im königlichen Namenszug des Bauherrn Sethos den Bestandteil, der seinen eigenen Dynastiegott Seth beinhaltet, wohl aus Pietät gegenüber Osiris explizit und vollständig auszuschreiben.⁸²⁴

Bereits in den Pyramidentexten sind erste Anzeichen für eine negative Bewertung des Seth im Rahmen eines Schlachtopfers zu finden.⁸²⁵ Hierbei bewegt man sich jedoch eindeutig im königlichen Totenkult, im Zuge dessen Seth zwar als Königsgottheit bisweilen positiv bewertet werden kann, aber in der Hauptsache als Feind den Leichnam des mit Osiris geglichenen toten Herrschers zu tragen hat. Hierbei ist es ganz unerheblich, ob sich bereits zu dieser Zeit ein ausformulierter Mythos der Osiris-Konstellation ausgeformt hat oder aber lediglich auf Ritualszenen basierende sakramentalisierte Mytheme auf uns gekommen sind.⁸²⁶ Doch beschränkt sich die Strafe nicht nur auf eine Demütigung des Feindes. In besagtem Schlachtopfer der Pyramidentexte wird der Verfemte im Opfertier erblickt und mit diesem regelrecht zerstückelt. Dieses Phänomen „überdauert bis in die Spätzeit“, wie mit Blick auf das Seth-Buch MEURER betont.⁸²⁷

Vielmehr stammen, wie folgende Stellen verdeutlichen, frühe Belege für eine im Rahmen eines im Tempelkult als *n.t-c* gekennzeichneten Rituals vollzogene Feindvernichtung aus der Zeit der 11. und 12. Dynastie.

⁸²⁴ CALVERLEY, *Abydos III*, pl. 4, passim.

⁸²⁵ RUSCH, *ZÄS* 69, 22ff.; MEURER, *Feinde*, 144ff.; insbesondere zur Tabuisierung des Namens des Seth in den PT vgl. KAHL, *D'un monde à l'autre*, 219ff., wo er durch Ersatzbegriffe oder Decknamen ersetzt wird.

⁸²⁶ ASSMANN, *GM* 25, 7ff.

⁸²⁷ MEURER, *Feinde und Aufrihrer*, 173.

Stele BM 159, 6-7
Autobiographische Inschrift des <i>Rwd-ḥ.w</i>
<i>wni-ḥ(.w) m hrw n hnr hft.yw m Wcr.t-htp.t</i>
(Er sagt: ich bin einer, der) behände war am Tage des Aussperrens der Feinde vom Bezirk der Opfertgaben
FAULKNER, <i>JEA</i> 37, 48

Grab 7 von el-Bersheh
Titulatur des <i>Nhri II.</i>
<i>wḥb(.w) ʕ n Dhw.ty m s:hr.t sbi.w ḥrw' ḥr.t n.t-ḥ</i>
Der große Wab-Priester des Thot fällt den Rebellen am Tage des Vollzugs der <i>n.t-ḥ</i>
GRIFFITH, <i>El-Bersheh II</i> , Pl. XIX, Fragm. 3, 16

Tatsächlich tun sich die Provinzialherren des frühen Mittleren Reiches bisweilen mit Behauptungen hervor, Osiris vor seinen Widersachern geschützt zu haben.⁸²⁸

Grab I von Siut, 246
Autobiographie des <i>Df3=i-H'py</i>
<i>bhn(.w) hft.yw Wsr m-b3h Hr.w-ḥr-ns.t-it=f</i>
Der die Feinde des Osiris zerschneidet in Gegenwart von Horus-auf-dem-Thron-seines-Vaters
GRIFFITH, <i>Inscriptions</i> , Pl. V, 246.

Freilich wäre es gerade im Rahmen einer Autobiographie möglich, dieses Epitheton des Gaufürsten als idealisierende Phrase für wenig aussagekräftig zu halten. Sie ist jedoch mit zahlreichen Ämtern und Aufgaben des Grabherrn kontextualisiert, die dieser, ähnlich wie die Bekämpfung von Unruhestiftern und Dieben in seinem Herrschaftsbereich als politische Aufgaben, in seiner Funktion als Priester, u.a. ist er *im.y-r' hm(.w)-ntr n Wsr*,⁸²⁹ ausgeführt zu haben sich rühmt. Es ist demnach an dieser Stelle mit einem Ritual gegen Feinde des Osiris, zu denen Seth, obgleich nicht ausdrücklich erwähnt, allemal zählt, im Kontext des Tempelkults zu rechnen.

ANTHES bringt diese Stelle mit dem Schlachten von Opfertieren in Verbindung und interpretiert das Vollziehen der *n.t-ḥ* als Teil des priesterlichen Dienstes am Naos des Gottes.⁸³⁰ Prinzipiell ist eine Deutung hinsichtlich des Schlachtopfers durchaus möglich, doch scheint angesichts der stringenteren Parallele eine Kontextualisierung mit den Feindvernichtungsritualen näher liegend, die, sollte die Rekonstruktion der Inschrift zutreffen, in der Tat zu bestimmten Festtagen im Rahmen von *n.t-ḥ* durchgeführt wurden. Insbesondere mutet die hier herangezogene Wendung *s:hr* für eine Opferung eher unüblich an,⁸³¹ während sie für die Bändigung von Götterfeinden recht gut belegt ist.

⁸²⁸ Vgl. auch die Inschriften Sarenputs I. von Elephantine, im Zuge derer er die Teilnahme an Ritualen zur Feindvernichtung beschreibt (vgl. QUACK, *Merikare*, 126, der die dort erwähnten Vernichtungsrituale auf die bei POSENER, *Cinq Figurines*, 7ff. erwähnte Zerstörung von Gefangenenfiguren bezieht): *mnmn=f r s.t s:hr(.t) hft.yw n.y-sw.t* (EDEL, *Inschriften*, 9).

⁸²⁹ GRIFFITH, *Inscriptions*, pl. V, 231.

⁸³⁰ ANTHES, *UGAÄ* 9, 83; insbesondere aufgrund der folgenden Stelle

⁸³¹ EGGBRECHT, *Schlachtungsgebräuche*, 296f.; JUNKER, *ZÄS* 48, 70 ff.

In späterer Zeit können auch Textzeugen der 18. Dynastie mit Hinweisen auf ein Vernichtungsritual im Rahmen der Festprozession des Osiris in Abydos aufwarten. Besonders eindrücklich zeigen dies biographische Texte, welche die Pflichten des Priesters umreißen.

Stele BM 1199, 18
Autobiographie des Osiris-Priesters <i>Nb-wꜣwy</i>
<i>rnp.t 9 iw hrp.n=i m Nšm.t s:hrj.n sbi(.w) hr hm=s</i>
Jahr 9: Ich beaufsichtigte in der Neschet-Barke und hielt den fern, der gegen ihre Majestät rebellierte.
<i>HTBM VI, 47, No. 371</i>

Es wäre demnach bestechend zu behaupten, dieses Ritual wurde bereits während dem Neuen Reich in Karnak praktiziert. Fest steht zumindest, dass zwischen sakralem Tempelritual und möglicherweise in „säkularem“ Kontext angewandten Zaubertexten von ihrer inhaltlichen Wertigkeit gesehen nicht zu unterscheiden ist.

Ein weiteres Beispiel aus dieser Zeit findet sich auf zwei Blöcken der Chapelle Rouge aus der Regierungszeit der Hatschepsut.⁸³² Obgleich hier Seth zugunsten eines eher gesichtslos bleibenden *hft.y* nicht erwähnt wird, soll das Ritual aufgrund seiner Ritualanweisung (*pr(.t) hꜣ r wsh.t*), die es in den Kontext des Tempelkults verweist, nicht unerwähnt bleiben. Unter Beteiligung der Hand Gottes genannten Gottesgemahlin und eines Gottesvaters werden offenbar zwei Fächer mit Fackeln verbrannt, auf denen Darstellungen gefesselter und kniender Feinde angebracht wurden.⁸³³

Aus der gleichen Zeit stammt ein Text, der scheinbar während des Opferrituals in Deir el-Bahari rezitiert wurde und mit einer sehr eindrucksvollen Überlieferungsgeschichte vom Mittleren Reich bis in die Spätzeit aufwarten kann.⁸³⁴ Für den Gebrauch im Tempelkult (wenn auch nur im Totenopfer für den verstorbenen König) ist er jedoch ausschließlich aus der 18. Dynastie überliefert. Die Synopse zeigt, dass die Austreibungsformeln gegen Seth, im Zuge derer er auch als Gebieter der Fremdländer eingesetzt wird (*wd.y hr hꜣs.wt*), schon in den frühesten Textvertretern nachzuweisen sind.

⁸³² Die Darstellung befindet sich an der Nordwand des Sanktuars in der Handlungsabfolge unmittelbar vor der Reinigung und dem täglichen Kultbildritual (vgl. BURGOS-LARCHÉ, *Chapelle Rouge I*, 213, blocs 147 u. 37); GRIMM, VA 4, 207ff.; nach KEES, ZÄS 86, 122f. geht das zumindest das zuvor angesetzte Reinigungsritual bereits auf Amenophis I. zurück.

⁸³³ Als weitere Festteilnehmer werden Thot (was auf eine dramatische Aufführung) sowie eine unbestimmte Zahl *hnw* bzw. *hnw.t* und *hm.w-ntr ꜣš.w* genannte Offizianten.

⁸³⁴ KEES, ZÄS 57, 92ff.; BORGHOUTS, JEA 59, 114ff.; eingehender FAULHABER, *Studien* (in Vorb.).

Deir el-Bahari, südl. Opferhalle, Südwand, 13-18
Opferritual
<i>ỉ.rh m-c=n m^(?) shm(.w)-cny ỉ.ỉn.t=f nn n Hr.w hr rnp.t tn ỉ.ỉn.t=f n=f p.t m ỉgp t3 m sim rd-qbb tb.t-h3p(.t) [ỉmi] gmỉ Nbd s3-Nw.t w3.t r=f ỉri(w) r ỉt=k m-hnw gmw.t ỉw=f r=t ỉr.t-Hr.w ts-phr</i>
Erfahre mit uns ein von einer Lebensmacht ^(?) , ⁸³⁵ die ^(?) er dieses Jahr zu Horus bringt, die ^(?) ihm den bewölkten Himmel und das vernebelte Land bringt mit bedächtigem Fuß und geheimer Spur, [damit] <i>Nbd</i> , der Sohn der Nut den Weg [nicht] zu ihm findet, er der gegen Deinen Vater gehandelt hat inmitten der Schwäche, indem er sich gegen Dich wendet, Horusauge! (und umgekehrt)
NAVILLE, <i>DeB IV</i> , pl. 110

Ganz davon abgesehen, dass im Opferritual der Heiligtümer seit alters das Schlachten von Tieren als Feindvernichtung gedeutet werden konnte, finden im Seth-Buch ähnliche Praktiken in Handlungen von Festriten Erwähnung, wie sie schon in der Ramessiden-Zeit begangen wurden.

Ramesseum, zweiter Hof, Ostwand
Min-Fest, l'envol des quatre oiseaux
<i>dd-mdw.w pr.t sd.t⁸³⁶ r Stš hn^c sm3y.w=f st3 m3^c-hrw n Mnw m3^c-hrw=f m3^c(.w) s:hr sb3.w mdwỉ sp 4</i>
Zu rezitieren: Herauskommen des Feuers gegen Seth und seine Horde. Herbeibringen und Triumph des Min. Sein wahrhaftiger Triumph. Die Rebellen fällen. Viermal zu sprechen ⁸³⁷
MAHER-TAHA, <i>Ramesseum IX</i> , pl. XXVI

Es steht außer Frage, dass es zu weit ginge, nur aufgrund dieser Zeilen von einem performativen Sprech- Handlungsakt auszugehen, der dem Seth-Buch ähnliche rituelle Praktiken wie dem Verbrennen beinhaltet. Eine solche Annahme erlaubt schon unsere primäre Quelle der Bild Darstellungen, denen wir uns noch zuwenden müssen, nicht, obschon die, zugegebenermaßen unsichere, Übersetzung der Passage „die Rebellen und Feinde fällen“ vielleicht auf gewisse, von Rezitationen begleitete manuelle Praktiken hindeuten könnte. Zumindest aber können wir für die folgenden Betrachtungen von einem ritualisierten Sprechakt ausgehen, der Seth mittels Sprache die Vernichtung im Feuer transportiert.

Für das weitere Vorgehen lohnt sich daher vor dem Hintergrund dieser Problematik eine eingehendere Betrachtung des Spruchs gegen Seth im Ritual des Freilassens von vier Vögeln, der bereits in der Ramessiden-Zeit recht gut bezeugt ist.

⁸³⁵ Eigentlich: lebendiges Abbild; vgl. LEITZ, *LGG VI*, 529 s.v. *Shm-cny*; offenbar geht es hier jedoch darum, die Kunst zu erlernen den Weg des *Nbd* zu Osiris zu verschleiern.

⁸³⁶ Interessant zu bemerken ist, dass diese Phrase ihren Ursprung in den Schlangensprüchen der Pyramidentexte hat (vgl. OGDEN, *DE 13*, 66f.); auch hier scheint ein Diffundieren dieser Spruchgattung in das Tempelritual gegen Seth stattgefunden zu haben.

⁸³⁷ Für eine alternative Lesung vgl. KEES, *Vögel*, 129f.: „Zu rezitieren: Die Flamme bricht hervor gegen Seth und seine Genossen. Zu rezitieren...für (?) Min. Er triumphiert... er wirft (seine) Feinde nieder“. Die von Kees angenommene Lesung „rezitieren“ für *st3* (WB VI 351, 7 ff. bzw. WB VI, 353, 18 ff.) scheint mir aufgrund der Beleglage jedoch unwahrscheinlich. Dagegen LEITZ, *Tagewählerei*, 334, insb. Anm. 13.

III.4.1.1 Exkurs: Ein Spruch gegen Seth und das Freilassen von vier Vögeln

Schon im Rahmen von in königlichem Kontext abgehaltenen Festen der Ramessiden-Zeit war es demnach üblich, Ritualen der Herrschaftssicherung, wie dem Freilassen der vier Vögel im während des Min-Festes,⁸³⁸ Handlungen beizufügen, welche die Vernichtung eines Rivalen auf dem Thron Ägyptens zu verhindern gedachten.⁸³⁹ Im Wortlaut kommt dieser Ritualbestandteil dem Titel des Seth-Buchs schon recht nahe. Der zuvor zitierte Sprechakt analogisiert auch hier die rituelle Handlung.⁸⁴⁰ Es stellt sich nun die Frage nach der Einbindung dieses Spruchs in das Ritualgeschehen. Dabei wirft sich die Frage auf, ob in den Darstellungen des Ramesseums nur eine kohärente Ritualhandlung vorliegt, nämlich das Aussenden der Vögel, die mittels Besprechen auch als Vehikel der Abwehr von Feinden dienten, oder aber zwei getrennte Zeremonien anzusetzen sind, im Zuge derer das Verkünden der Krönung, d.h. des Triumphs eines Herrschers – in diesem Falle ein separates Feindvernichtungsritual – erforderte. Die Relevanz für die vorliegenden Betrachtungen liegt dabei in der Beantwortung der Frage, inwiefern bereits in der Ramessiden-Zeit ein dem Text des pLouvre 3129 vergleichbares, eigenständiges Ritual gegen Seth und seine Horde nachzuweisen ist, dessen Mittel (jedenfalls im Sprechakt) der Gebrauch von Feuer war.

Bei der strukturellen Analyse des fraglichen Rituals fühlt man sich zunächst, zumindest oberflächlich, an formal ähnlich gestaltete Handlungen wie das Ritual der Vier Pfeile oder der Vier Kugeln erinnert, deren Zweck die Abwehr feindlicher Kräfte zu sein scheint.⁸⁴¹ Erreicht wird dies nicht nur durch die dem Ritus des Vogelflugs ähnlichen „Ansprache“ der vier geographischen Regionen der Erde, sondern auch dem Entsenden eines wirkmächtigen Objektes in je eines dieser Bereiche. Beachtet werden sollte jedoch auch hier der Aufführungskontext. Es scheint klar, dass das Vogelritual, folgt man zumindest den Belegen, vornehmlich im Rahmen von Krönungszeremonien vollzogen wurde bzw., allgemeiner gesprochen, im Zusammenhang mit Handlungen zur Etablierung oder Bestätigung von Herrschaft stand.⁸⁴² Das

⁸³⁸ Der hier zitierte Text entspringt der Vorlage des Festzyklus wie sie das Ramesseum bietet. Die entsprechende Parallele in Ramesseum enthält zwar dieselben Aktanten (*hr.y-t3 n Mnw, wb3² Mnw*) verzichtet aber auf eine Legende; vgl. *MH IV*, 213 A, 2-3, 21-22; zur Beschreibung vgl. KEES, *Vögel*, Nr. 1, 2.

⁸³⁹ GAUTHIER, *Fêtes du dieu Min*, 223.

⁸⁴⁰ Zum genauen Ablauf vgl. KEEL, *Vögel*, 128f. Die Deutung geht hier eindeutig in die Richtung eines Botenfluges, der den Zweck der Verkündigung eines Krönungsereignisses in allen vier Himmelsrichtungen verfolgt. Die Vögel werden dabei als Horussöhne analogisiert.

⁸⁴¹ Beide mit hoher Wahrscheinlichkeit Sicherheit in Karnak dargestellt; vgl. PARKER, *Edifice*, pl. 25; KEEL, *Siegeszeichen*, 115ff.; mögliche Rezitation dazu GOYON, *Imouthès*, 63ff. Zum Abwehrcharakter beider Rituale vgl. die Darstellung der vier „Zielscheiben“, von denen noch zwei mit den Namen von Ländern beschrieben sind; dazu vgl. insb. die Rezitation (PARKER, *Edifice*, pl. 25, 5): *hr hr hr=tn hft.yw sbi.w iri.y n=i w3.t*.

⁸⁴² Die Belege der Ramessiden-Zeit sind, wie bereits erwähnt, in den Rahmen der Minfestprozession eingebettet. Genauer entstammen sie der Zeremonie des „Festes der Treppe (*htw*)“; Dass aber diese Festivität mit der

Ziel dieses Aussendens hat im Wesentlichen die Absicht des Übermittels⁸⁴³ von Botschaften, in unserem Falle also der Krönung,⁸⁴⁴ und implizierte nicht zwangsläufig einen Vernichtungsakt.⁸⁴⁵

Schwieriger stellt sich die Situation bei den anderen genannten Ritualen dar, von denen das Werfen von Kugeln nie, das Abschießen von Pfeilen einmal zumindest in Griechischer Zeit in einem vergleichbaren Kontext nachzuweisen ist. Bei der fraglichen Stelle in Edfu handelt es sich um eine Inschrift anlässlich der Krönung des Horus, welche durch das Aussenden der vier Vögel, verkörpert in den vier Söhnen des Horus, in alle Himmelsrichtungen verkündet wird.⁸⁴⁶ Anschließend erfolgt das Ritual des Verschießens von Pfeilen: Der Herrschaftsanspruch scheint somit mit einem Triumphgestus verknüpft zu sein. Vielmehr ist ein dieser Krönung vorausgehender Sieg offensichtlich als unabdingbar vorausgesetzt worden.⁸⁴⁷ Dies entspräche der Abfolge der Ereignisse, wie sie im Seth-Buch geschildert werden. Verwunderlich bleibt nur die Reihenfolge der Ritualhandlung dieser Inschrift, positioniert sie doch die Bekanntgabe des Triumphs und dessen Umsetzung in der Krönung zeitlich vor dem eigentlichen Vernichtungsritual. Fest steht, dass sowohl zur Zeit der Anbringung der Min-Festzyklen im Ramesseum, als auch in späteren Adaptionen das Freilassen von Vögeln an sich keine kämpferische, sondern eine proklamatorische Intention nachzuweisen ist. Es soll demnach von der Hypothese ausgegangen werden, dass Einzelhandlungen vorliegen, von denen einige, ggf. kombinierbar, in Krönungszeremonien vollzogen werden konnten. Schon die Ra-

Krönung des Königs in Zusammenhang steht (so schon KEEL, *Vögel*, 128) verdeutlicht eine Beischrift direkt über dem Ritualgeschehen (NELSON, *MH IV*, 205, 24-25): *n.y-sw.t-bi.ty (Wsr-m³c.t-R^c.w <mrj.w>-’Imn) i³i.n=f h³d.t wrr(.t) nt.t Hr.w-s³-s.t s³-Wsr i³i.n=f h³d.t wrr.t*; vgl. darüber hinaus die späteren Belege KEEL, *Vögel*, Nr. 4 (116), 5 (118), 7 (119), 8 (122); Beleg Nr. 6 (119) muss wohl als Divination angesehen werden; alle anderen sind unsicher.

⁸⁴³ Zu Ersehen schon an der Tatsache, dass die Betitelung der Ritualhandlung das freizulassende Federvieh als *sr* ausweist (NELSON, *MH IV*, 205, 26), was sicherlich mit WOLTERMAN, *JEOL* 32, 124 (d) als Anspielung auf die Wendung *sr* „verkünden“ anzusehen ist; vgl. weiterhin LEITZ, *Tagewählerei*, 334, Anm. 9.

⁸⁴⁴ Zu geschehen entweder durch Sprechen (Ramesseum nach NELSON, *MH IV*, 213, 5-7: *’Imst. i³ r rs.y dd=k n ntr.w rs.yw* usw.) oder durch schriftliche Mitteilung (*Dend. I*, pl. XLIII).

⁸⁴⁵ Vgl. auch GOYON, *Confirmation*, 30ff.

⁸⁴⁶ Nach einem Text in Edfu: *Edfou V*, 132, 10-133, 4: *rd(.t) w³.t n p³ 4 ‘pr.w r mh.t rs.t imn.tt i³b.t r³ dd(.w) n p³ s³ md³.t-ntr ’Imst i³ tw r rs.y dd=k n ntr.w rs.y(w) n.y-sw.t-bi.ty Hr.w-Bhd.ty ntr ‘³ nb-p.t i³i.n=f h³d.t dmd.n=f d³sr.t Hpw i³ r mh.t dd=k n ntr.w mh(.w) n.y-sw.t-bi.ty Hr.w-Bhd.ty ntr ‘³ nb-p.t i³i.n=f h³d.t dmd.n=f d³sr.t Dw³-mw.t=f i³ r imn.tt dd=k n ntr.w imn.tt n.y-sw-t-bi.ty Hr.w-Bhd.ty ntr ‘³ nb-p.t i³i.n=f h³d.t dmd.n=f d³sr.t Qbh-snw=f i³ r i³b.t dd=k n ntr.w i³b.t n.y-sw-t-bi.ty Hr.w-Bhd.ty ntr ‘³ nb-p.t i³i.n=f h³d.t dmd.n=f d³sr.t šsp pd.t in s³-mr=f st(.t) r mh.t rs.t imn.tt i³b.t dw³ Hr.w Bhd.ty ntr ‘³ nb-p.t s:hr(.t) hft.yw=f*; Zur Übersetzung vgl. ALLIOT, *Culte*, 523; Zur Deutung *‘pr* als Vogel vgl. KEEL, *Vögel*, 118, Anm. 1.; vgl. auch *Edfou V*, 312, 4; 358, 5 und *Dendera X*, 56, 1-4; 61, 3-6; zum rituellen Kontext vgl. EGBERTS, *Quest of Meaning*, 385, auch Anm. 26; CAUVILLE, *Essai*, 40.

⁸⁴⁷ so KEEL, *Vögel*, 130; vgl. auch die Krönungs- und Festprozessionen des Königs im NR: GAYET, *Louxor*, LXIV, 185 Beischrift unter der Sänfte *i³.w nb.w Fn³.w nb.w n hnt.t Rtnw hr.t Rtnw hr.t rhy.t nb(.t) [p^c.t²] nb(.t) r rd.wy ntr nfr pn* bzw. des Horus von Edfu, unter dessen Tragstuhl stets die unterworfenen Neunbogenvölker zu sehen sind *Edfu X,2*, CXLIX

messiden wandten demnach den Feindvernichtungsritualen ähnliche Prozeduren gegen den Gott Seth selbst und dessen Horde an.

Rein formal kann man daher davon ausgehen, dass das Fliegenlassen der Vögel kein Feindvernichtungsritual an sich darstellt, wohl aber ein solches an sich ziehen kann. Wie bereits erwähnt ist es der Logik des Ablauf der Ereignisse dabei eigentlich geschuldet, die Vernichtung vor der Verkündung durchzuführen. Tatsächlich werden im *Programmtext*, der in der Inszenierung des performativen Ablaufs von der Bilderfolge stark abweicht aber nichtsdestotrotz die verbindliche Vorgabe zu sein scheint,⁸⁴⁸ dem den Schluss der Ritualhandlung einnehmenden Freilassen der Vögel⁸⁴⁹ zwei weitere Handlungsabschnitte vorgeschaltet: das Schneiden des Emmers⁸⁵⁰ und das Ritual für die Seelen des Ostens.⁸⁵¹

Entgegen der herkömmlichen Deutung als Ernteritual, das dem Fruchtbarkeitsaspekt des Kultempfängers Min zuträgt,⁸⁵² ist die Interpretation JOSTS⁸⁵³ als Feindvernichtungsritual eindeutig vorzuziehen, kann sie doch mit einer deutlichen Parallele in der hypostylen Säulenhalle des Tempels von Karnak aufwarten, welche eben jenes Ritual vor Min mit einer entsprechenden Beischrift versieht, wonach die geschnittenen Pflanzen in der Hand des Königs als im Sinne eines rituellen Vernichtungsakts ergriffen und eliminiert ausgedeutet werden.⁸⁵⁴ Der Kultaktant, in unserem Falle natürlich der König, befindet sich somit eindeutig in einem typischen *do-ut-des*-Szenario, das, ihm im Austausch für den „Sohnesdienst“ des Rechtfertigers vor Gott eine gedeihliche Regierung zusprechend, als klassisches Modell der Konstellation „König vor Gott“ angesehen werden darf.⁸⁵⁵ Somit ist der geforderte Triumph dem abschließenden Verkünden mit diesem Ritual bereits vollbracht.⁸⁵⁶

Wie sich auch das anschließende Ritual an den Seelen des Ostens in den Handlungsablauf einschleibt, sollen auch die vorliegenden Abhandlungen für die Frage nach der endgültigen Zugehörigkeit der fraglichen Feindvernichtungsformel kurz innehalten.

⁸⁴⁸ s. dazu M. JOST, *Der kleine Tempel Ramses' III. in Karnak*, B 2.2.3 (Dissertation in Vorb., Heidelberg).

⁸⁴⁹ KRI V, 202, 4.

⁸⁵⁰ KRI V; 201, 11-202, 1.

⁸⁵¹ KRI V, 202, 1-4.

⁸⁵² ASSMANN, *Fest*, 112; GAUTHIER, *Fêtes du dieu Min*, 225ff.; JACOBSON, *Dogmatische Stellung*, 36; LEITZ, *Tagewählerei*, 340; der Aspekt der Fruchtbarkeit (oder vielleicht der aggressiveren Potenz?) ist insofern nicht ganz von der Hand zu weisen, als jenes Ritual in Griechisch-Römischer Zeit dadurch als eine Invokation des Gottes in seinem Fruchtbarkeitsaspekt verstanden wurde, dass es mit dem Opfer des *mnhp*-Aphrodisiakums verbunden wurde; vgl. CAUVILLE, *Essai*, 40.

⁸⁵³ M. JOST, *Der kleine Tempel Ramses' III. in Karnak*, B 2.2.3 (Dissertation in Vorb., Heidelberg).

⁸⁵⁴ NELSON, *Karnak I, 1*, 28, 9: *ḏd-mdw.w rdj.n(=i) n=k ḥꜥw n Rꜥ.w ṛrnp.wt n.(wt) 'Itm(.w)' t3.w ḥ3s.wt ḥrf(.w) m ḥfꜥ=k d.t sp 2.*

⁸⁵⁵ ASSMANN, *Maat*, 207f.

⁸⁵⁶ Nach EGBERTS, *Quest of Meaning*, 387 ist im Verkünden gar der Höhepunkt des Rituals zu sehen.

Übereinstimmend rechnen GAUTHIER und in dessen Folge LEITZ diese Rezitation zu der Episode des Fliegenlassens der Vögel.⁸⁵⁷ LEITZ möchte die Worte gegen Seth sogar als zweite Rede der Vögel an die Götter verstehen. Freilich entspräche eine solche Deutung schon rein formell nicht den Anforderungen eines Spruchs der Vögel, der schon graphisch vom Rest aller Beischriften unterschieden wird. Dass auch inhaltlich zwischen Triumph und Verkündigung zu trennen ist, wurde bereits mehrfach betont. Vielmehr muss ausgehend von der Schriftrichtung,⁸⁵⁸ in der der Text ausgeführt wurde, angenommen werden, dass es sich um eine Rede handelt, die dem Mund der Priester entspringt, denen die Sprüche auch eindeutig beigeschrieben wurden. Sowohl durch die Zusätze *dd-mdw.w* als auch *sp 4* sind sie eindeutig als magische Sprüche gekennzeichnet, die eher von einem Ritualisten als von einem Boten gesprochen werden können.

Wenden wir uns also der Ritualhandlung vor den Standarten selbst zuwenden, sollte als Grundlage unserer Betrachtung die vollständige Version herangezogen werden, die ausschließlich in Medinet Habu zitiert wird:

Medinet Habu, zweiter Hof, Ostwand
Min-Fest, Programmtext
<i>rd.t wd3 w^cb.wy hr b3.w-ibb.tt s:mn(.t) hft-hr n ntr pn hr=sn r h3 ist mn{r}kr.t m^c w^cb.wy n3 th.w hr=tw n=sn ir.t ir.w=sn</i>
Zwei Wab-Priester mit den Seelen des Ostens ausziehen ⁸⁵⁹ und vor diesem Gott aufstellen lassen. Ihr Blick richtet sich nach hinten, während ein Tierschwanz in der Hand der beiden Wab-Priester ist, die (auch) „Die Trunkenbolde“ geheißen werden. Üben ihrer Pflichten.
NELSON, <i>MH IV</i> , 207,1

Da uns, wie schon angedeutet, mit der Umschreibung *irj ir.w=sn*, keine genaue Information geliefert wird, welche Handlungsabläufe nach dem Tragen, dem Blickumwenden und dem Halten des Tierschwanzes weiterhin vollzogen werden, sind wir im Folgenden darauf angewiesen, dass die im zugehörigen Text wiedergegebene Rezitation Teil dieser rituellen Handlung gewesen sein muss. Ob das Ritual in *mechanics* bzw. Sprechakten ferner zu ergänzen ist, bleibt gleichsam unbekannt. Es ist demnach erstens davon auszugehen, dass sich in der angeführten Rezitation ein wesentlicher Kern des Zwecks des Rituals widerspiegelt. Dieser bestünde folglich in der Vernichtung des Seth, eines Götterfeindes.

⁸⁵⁷ GAUTHIER, *Fêtes du dieu Min*, 223; LEITZ, *Tagewählerei*, 334.

⁸⁵⁸ vgl. MAHER-TAHA, *Ramesseum IX*, V: a) oberes Register: Vorlesepriester mit Ritualanweisung und Rede an die Vögel (gemeinsame Rede in Zeilen, individuelle Anrede in Kolumnen), Schriftrichtung entspricht Blickrichtung (von rechts nach links); Priester *hr.y-t3 n Mnw* Handlungsrichtung entspricht nicht Blickrichtung, Schriftrichtung entspricht Blickrichtung (von links nach rechts); b) unteres Register: Rezitation von Wab- (links) und Vorlesepriester (rechts) flankiert, beide mit Blickrichtung nach rechts; Priester *wb3-Mnw* (Handlung entspricht *hr.y-t3 n Mnw* d. 1. Reg.) entgegengesetzt nach links, analog Schriftrichtung (von links nach rechts).

⁸⁵⁹ zu *rdj wd3* Tgl. WB I, 403, 3.

Hält man ferner fest, dass es sich beim Min-Fest zwar um eine kohärente Zeremonie handelt, aber zwei Nutznießer⁸⁶⁰ von den Riten profitieren – es sind dies zum einen der König, der über die Fremdländer, also seine persönlichen Feinde, siegt (inszeniert im Schneiden des Emmers)⁸⁶¹ und gerechtfertigt wird (kulminiert im Aufsetzen der Doppelkrone),⁸⁶² zum anderen der gleichfalls triumphierende Gott (kulminiert im Erscheinen auf der Treppe *htiw*)⁸⁶³ – ist zweitens zu schließen, dass auch für den Gott selbst ein gesondertes Feindvernichtungsritual durchgeführt werden musste.

Dies führt uns drittens zu der Annahme, dass es sich beim fraglichen Ritual, das sich um die Bas des Ostens rankt, um eben jenes, zuvor gefordertes Feindvernichtungsritual handelt – schließt es doch den rituellen „Kampf“ gegen einen auf götterweltlicher Ebene rangierenden Feind mit ein.

- Exkurs Ende -

Wir können also bis jetzt festhalten, dass nicht nur Versatzstücke des Seth-Buchs schon aus früherer Zeit belegt sind, es existierte in der Ramessiden-Zeit bereits die Praxis, Feindvernichtungsrituale gegen Seth im Rahmen von Kulthandlungen durchzuführen. Wiewohl derartige Praktiken im Kontext des Tempelkults bereits als zeittypisches Phänomen des Neuen Reiches angesprochen werden können, darf eine generelle Verfemung nicht als Primat der Spätzeit gelten – konnte doch VON LIEVEN eindrücklich positive Bewertungen des Seth noch in den letzten Jahrhunderten der pharaonischen Geschichte nachweisen.⁸⁶⁴ Dennoch lässt sich nicht von der Hand weisen, dass die Qualität der Vernichtung des Seth in der Spätzeit ein anderes Ausmaß angenommen und deutlich an Intensität gewonnen hat.

III.4.2 Die Kulttopographie als Datierungskriterium

Einen sehr wesentlichen Bestandteil der mythologischen Abhandlungen des Seth-Buchs nimmt die lange Rede der Göttin Isis ein, welche die Untaten des Seth an einzelnen Kultorten in Ägypten beklagt. Zuvor werden die Stätten des Horus und des Seth aufgeführt, die je nach Zugehörigkeit entsprechend auf den Ausgang des Gerichtsverfahrens um das Erbe des Osiris

⁸⁶⁰ NELSON, *MH IV*, 207, 21-22: *m^{3c}-hrw Mnw r hft.yw=f m^{3c}-hrw n.y-sw.t-bl.ty (R^c.w-msi.w)-sw mri(.w)-²Imn(.w)) r hft.yw=f*

⁸⁶¹ vgl. oben zum Schneiden des Emmers (insb. Anm. 1202)

⁸⁶² NELSON, *MH IV*, 205, 23-24.

⁸⁶³ s. M. JOST, *Der kleine Tempel Ramses' III. in Karnak*, B 2.2.3 (unpubl. Dissertation Heidelberg) geschlossen aus einer Parallele des MRs; vgl. ASSMANN; *ÄHG*, 475.

⁸⁶⁴ LIEVEN, *ZÄS* 133, 141ff.

reagieren. Für jeden Kultort wird in der Liste der Heiligtümer jeweils eine spezifische Besonderheit des jeweiligen Kultorts aufgeführt: heilige Bäume oder Tiere, Seen, Kultbilder etc.

Die Bezeichnungen dieser Heiligtümer schwanken zumeist zwischen den Begrifflichkeiten *ḥw.t* und *pr*. Einmal wird die Bezeichnung *gs.w-pr.w* gewählt – ein Lexem, auf das unten näher eingegangen werden soll.

Besieht man sich das Quellenmaterial nach geographischen Abhandlungen, fällt sofort ins Auge, dass, obschon listenartige Gauprozessionen bereits seit dem Beginn der Monumentalität in Ägypten zu verzeichnen sind.⁸⁶⁵ Größere Traktate aber, welche die ägyptische Landschaft nach kultischen Gesichtspunkten kartieren, werden samt und sonders als Phänomen der Spätzeit angesehen.⁸⁶⁶ Auch die damit einhergehende Emphase von Baum- oder Tierkulten scheint ein besonderes Kennzeichen des ausgehenden 1. Jahrtausends gewesen zu sein.

Zu nennen wäre hier eine ganze Reihe von Handschriften, die in aller Ausführlichkeit kulttopographische und kultätiologische Passagen enthalten. Dies betrifft vor Allem den Horusmythos von Edfu, der pBrooklyn 47.218.84, der pJumilhac, das Buch vom Fayum sowie, mit einiger Unsicherheit hinsichtlich seiner Datierung, das Denkmal Memphitischer Theologie. Hinzu kommen die Monographien von Hibis und aus späterer Zeit Kom Ombo und Esna.⁸⁶⁷ Ausführliche kultätiologische Passagen bietet auch der pJumilhac, der aufgrund seines umstrittenen Alters hier jedoch weniger Beachtung finden kann. Dagegen zeigen alle früheren Epochen, ganz abgesehen von einem Mangel an mythologischen Abhandlungen überhaupt, keinerlei vergleichbare Episoden. Indes zeigt sich insbesondere anhand der immer noch offenen Datierung des pJumilhac die Schwierigkeiten der Verlässigkeit einer solchen Erkenntnis.

⁸⁶⁵ BEINLICH, *Geographische Inschriften*, 1ff.

⁸⁶⁶ STERNBERG, *Mythische Motive*, XVff.; hierbei bleibt die Frage der Datierung der Archetypen dieser Texte immer noch ein Desiderat der Forschung; so konnten für ätiologische Texte wie den Horusmythos von Edfu z.T. ramessidische Ursprünge abgeleitet werden (vgl. KURTH, *FS Kakosy*, 381f.); desgleichen wurde für bestimmte Teile des pJumilhac eine Datierung in die 18. Dynastie postuliert (QUACK, *FS Kurth*, 217); für pBoulaq 2 zeigen sich erste Ansätze im geht neuägyptischen Kuhbuch, dem jedoch die entsprechend lokal eingefärbten Ätiologien fehlen.

⁸⁶⁷ BEINLICH, *Buch vom Fayum*, 137ff. CRUZ-URIBE, *Hibis*, 192ff. GUTBUB, *Kom Ombo*, XI. SAUNERON, *Esna I*, 55, No. 3); vgl. auch LIEVEN, *SAK* 36, 149 mit Anm. 22.; zu Kulttopographie in magischen Texten (auch schon 18. Dynastie) vgl. BOMMAS, *Zeit*, 53; DERS., *ZÄS* 131, 97.

III.4.3 Zum Gebrauch des Lexems *gs-pr*

Einen weiteren Hinweis zur Entstehung bietet möglicherweise der Sprachgebrauch des Titels und des Sündenkaloges des Seth-Buchs. Innerhalb dieser Passagen findet sich zweimal die Nennung des Begriffes *gs.w-pr.w*. Das Lexem bezeichnet an beiden Stellen zweifelsfrei eine Art Tempel oder Heiligtum⁸⁶⁸ und kann in dieser Verwendung erst für die Ptolemäerzeit als typisch angesehen werden.⁸⁶⁹ Zwar unterliegt der Titel anders als der Fließtext bzw. dessen einzelne Bestandteile sicherlich am ehesten den Veränderungen der Überlieferungsgeschichte, sodass Versatzstücke bestehender Korpora abgeschrieben und unter einer neuen Überschrift zu neuem Gebrauch kompiliert worden sein könnten, doch liegt der zweite Beleg der fraglichen Wendung inmitten des Fließtextes.

Folglich stellt sich die Frage, inwieweit der Titel des Textes zur Datierung herangezogen werden kann.⁸⁷⁰ Es ist stets als Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass der Titel, der zunächst nur den Verwendungszweck zur Zeit der Niederschrift ausdrückt, bei einer eventuellen späten Kompilation des Rituals aus unterschiedlichen Urtexten zu einer neuen Komposition sekundär beigefügt wurde, also redaktioneller Zusatz und nicht Bestandteil des eigentlichen Textganzen sein könnte. Da dies jedoch im Bereich der Spekulation liegt, müssen wir den Text so wie er uns vorliegt mit allen seinen Bestandteilen als Ganzes betrachten.

Zunächst enthält der Titel, wie bereits angesprochen, die genauere Definition des Rituals als *n.t-c*. Den Untersuchungen C. ROUTLEDGES zufolge, tritt dieser Begriff erst im Neuen Reich auf und verdrängt zusehends die Wendung *iri-ih.t* als Bezeichnung für das rituelle Handeln, welche insbesondere für das Alte Reich zu belegen ist.⁸⁷¹ Hinsichtlich der Abhängigkeit des Ägyptologen vom Zufall der Überlieferung wiegt die Nennung des Begriffes *gs.w-pr* als Angabe für die Örtlichkeit, welche die Bühne für die Durchführung des Handlungsakts bildet, viel schwerer, lässt sich doch für sie ein Wandel im Bedeutungsgehalt vom Alten Reich bis in die Griechisch-Römische Zeit recht gut verfolgen.

Der fragliche Begriff *gs-pr* ist, wie unten noch weiter ausgeführt werden soll, in mehreren Diktionen anzutreffen. Zunächst begegnet er in der singularischen Form *gs-pr*, wie sie bis ins Neue Reich vorherrschte. Gelegentlich sind im Alten Reich Belege im Dual zu verzeichnen.

⁸⁶⁸ *Urk.* VI, 5, 4; 19, 6.

⁸⁶⁹ vgl. etwa WB V, 199, 1ff. insbesondere in der auch hier vorliegenden pluralischen Form.

⁸⁷⁰ vgl. etwa QUACK, *Lehren des Ani*, 61, der für eine Datierung der Lehren des Ani die Erwähnung des Totentempels der Ahmes-Nefertari als Kriterium für eine Entstehungszeit zulässt, die als *terminus post quem* die frühe 18. Dynastie ermöglicht.

⁸⁷¹ ROUTLEDGE, *Ritual Practice*, 348f.


Ab der Spätzeit fällt die Dominanz der Pluralform *gs.w-pr.w* ins Auge, deren Ursache im Umstand zu suchen sein mag, dass zu dieser Zeit die mögliche Etymologie des Begriffs als Kompositum, die, wie noch eingehender zu berichten ist, nicht mehr erkannt wurde, sondern eine an die Erfordernisse der spätzeitlichen Tempeldekoration angepasste überkommene Notation fortgesetzt wurde.⁸⁷²

Die frühesten Quellen, namentlich die Autobiographien des späten Alten Reiches, überliefern uns die fragliche Wendung zumeist innerhalb des Titels *im.yw-r' gs-pr*. Beispielhaft kann hier die Grabinschrift des Uni herangeführt werden, die als aussagekräftigste Quelle der fraglichen Zeit für die Organisation staatlicher Feld- bzw. Expeditionszüge ins Ausland zu beachten ist. Sie erwähnt eine nicht näher ausgeführte Anzahl von Trägern dieser Amtsbezeichnung als Hauptverantwortliche für die Aushebung von Truppen für Feldzüge gegen die fremdländischen *Hr.yw-š^c*-Beduinen.

CG 1435, 15-19
Autobiographie des Uni
<i>ir̄i.n hm=f mš^c n db^c.w šš³.w m Šm^cw m²-qd=f hnt.y m šbw mh.ty m Mdn̄.t m Tš-mḥw m gs.wy-pr m²-qd=sn m Sdr m Hn-Sdr.w m 'Irt.t nḥs.yw m Mḏš nḥs.yw 'Bm nḥs.yw m Wšwš.t nḥs.yw m Kššw nḥs.yw m tš Tmḥ.w hšb hm=f hr-hš.t mš^c pn st hš.tyw-^c st htm.tyw-bl.ty st smḥr.w-w^c.ty hwt-^c st hr.yw-tp hqš.w-hw.t n.w Šm^cw Tš-mḥw smḥr.w⁸⁷³ im.yw-r' š^c.w im.yw-r' hm.w-ntr n.w Šm^cw Tš-mḥw im.yw-r' gs-pr hr-hš.t ts.t n.t Šm^cw Tš-mḥw hw.wt n'.wt hqš(.w)t=sn</i>
Seine Majestät schuf ein Heer von vielen Zehntausenden aus ganz Oberägypten bis Elephantine und nördlich bis <i>Mdn̄.t</i> , aus Unterägypten, aus den gesamten beiden „Hausseiten“, aus <i>Sdr</i> , aus <i>Hn-Sdr.w</i> , (bestehend) aus den Nubiern von <i>'Irt.t</i> , den Nubiern von <i><M>dš</i> , den Nubiern von <i>'Bm</i> , den Nubiern von <i>Wšwš.t</i> , den Nubiern von <i>Kššw</i> und aus dem Lande er <i>Tmḥ.w</i> -Libyer. Seine Majestät zog an der Spitze dieses Heers, wobei die Grafen, die Siegelbewahrer des Königs von Unterägypten, die Einzigen Freunde des Palastes, die Obersten und die Bürgermeister von Ober- und Unterägypten, die Vorsteher der Fremdsprachigen, die Vorsteher der Priester von Ober- und Unterägypten, die Freunde und die Vorsteher der Seite des Hauses der Truppe von Ober- und Unterägypten der Domänen und Städte vorstanden, die sie regierten.
Urk. I, 101, 10-102, 7

Darüber hinaus finden sich Belege in den königlichen Totentempeln, die *gs-pr* in einen Zusammenhang mit der Zulieferung von Erzeugnissen aus den königlichen Domänen für den Totenkult bringen.⁸⁷⁴ Dort erscheint häufig eine Verbindung mit der Determination ☉, was zumindest auf eine Ansiedlung von Menschen innerhalb dieses Instituts schließen lässt.⁸⁷⁵ Interessant, weil im Detail aufschlussreicher, ist eine weithin übersehene Szene im Grab des

⁸⁷² zu den Schreibungen s. WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 1108 s.v. *gs-prw*; die von Wilson postulierte verkürzte Schreibung *gsp* ist als Untermauerung unbrauchbar; vgl. insb. *Edfou VII*, 22, 5: *gsp.w n.w gs.w-pr.w* Gebrauch beider Begriffe in einer Genitivverbindung, dazu: MEEKS, *BiOr* 56, 588 Aufgrund Anbringungsort, Determination und religiöser Deutung (Wohnort des Falkengottes aufgrund Nistverhalten von Vögeln; vgl. KURTH, *Edfou VII*, 35, 646f.) als „Corniche“ wiederzugeben. Ein etymologischer Zusammenhang mit *gs-pr* auf der Grundlage der Übersetzung als „Seite des Hauses“ sollte aufgrund der Anbringung von Hohlkehlen an den Dachkanten von Tempeln vielleicht nicht ganz ausgeschlossen werden.

⁸⁷³ Im Original ; wird von LICHTHEIM, *Literature I*, 20 mit „companions“ wiedergegeben; OSING, *OR* 46, 180 und HOFMANN, *LingAeg* 10, 232 vollständig gestrichen.

⁸⁷⁴ BORCHARDT, *Ne-user-Re*, 113.

⁸⁷⁵ MORENO GARCIA, *Hwt*, 118; 124, Anm. 201.

M3-nfr in Sakkara aus der späten vierten oder frühen fünften Dynastie, welche ein Rind abbildet, dessen Herkunft ein auf den Hinterschenkel aufgebrachtes Brandzeichen aus einem *pr-n.y-sw.t gs-pr* bezeugt.⁸⁷⁶ Eine ganz ähnliche Verbindung weist die Autobiographie des *Nhbw* aus der Zeit Pepis I. auf.⁸⁷⁷ Dort berichtet der Grabherr, er habe zum einen in einem *gs-pr* einer königlichen Domäne (*hw.t-mh.t*) im Deltagebiet die Arbeiten an den Ka-Häusern⁸⁷⁸ des Königs geleitet. Zum anderen rühmt er sich, für seine Arbeit aus den Beständen eines *gs-pr n pr-n.y-sw.t* entlohnt worden zu sein.

Bemerkenswert ist hierbei, dass in der Aufzählung der Orte, die als Quelle für das Truppenmaterial in der Biographie des Uni genannt werden, unter anderem die Ortsbezeichnung *ḥ-mḥw gs.wy-pr mḏ-ḡd=sn*⁸⁷⁹ Erwähnung findet. Interessant an dieser Konstruktion ist nicht nur die Bildung von *gs-pr* im Dual,⁸⁸⁰ sondern auch dessen mögliche Lokalisation. Während LICHTHEIM die Lokalität im Nildelta verortet,⁸⁸¹ übersetzt GESTERMANN, welche den Bestandteil *pr* auf ein Herrscherhaus beziehen möchte, die fragliche Wendung mit dem nicht ganz überzeugenden „ganz Ägypten“.⁸⁸² Andererseits deutet sie den Bestandteil *gs-pr* in der Amtsbezeichnung *im.y-r' gs-pr* unverständlicherweise als „verwaltungstechnische Einheit und nicht als geographische Einheit“.⁸⁸³ FISCHER liefert eine leicht abweichende Lesung und transkribiert *im.y-r' gs*.⁸⁸⁴ Auch er interpretiert diese Verbindung als „overseer of a half (of the Delta)“, was aufgrund der Genitivverbindung mit *ḥ-mḥw* eine Gleichsetzung mit Unterägypten vor dem Hintergrund der oben in anderem Kontext bereits erwähnten Nennung des *gs-pr* im Zusammenhang mit unterägyptischen Siedlungen⁸⁸⁵ durchaus nahe legt.⁸⁸⁶ Schon in der Weltenkammer des Niuserre ist die Bezeichnung *gs imn.ty/ gs-ḥb.ty* für das Delta bezeugt.⁸⁸⁷ Der Ansatz GESTERMANNs ist dagegen schon darum unwahrscheinlich, als er in der Übersetzung als Synonym für ganz Ägypten nicht in eine Aufreihung von einzelnen Teilen Ober- und Unterägyptens sinnvoll einzupassen wäre. Auch spricht seine Aufnahme in den Umkreis anderer Gaubeamtenantitel eher für eine provinzielle Zugehörigkeit. Die Erwähnungen von *gs-pr* in den Inschriften des Totentempels des Neferirkare legen zudem nahe, dass eine

⁸⁷⁶ *Berlin I*, 5; CHAMPOLLION, *Monuments IV*, CCCCVIII, 4.

⁸⁷⁷ *Urk. I*, 219, 15-221,1; zu weiterführender Literatur vgl. MORENO GARCIA, *ZÄS 126*, 117, Anm. 2.

⁸⁷⁸ Zur Definition eines Ka-Hauses als Ort des postmortalen Statuenkults vgl. FRANKE, *Heqaib*, 119ff; zu dieser Stelle s. MORENO GARCIA, *Hwt*, 166, insb. Anm. 53.

⁸⁷⁹ *Urk. I*, 101, 12.

⁸⁸⁰ Zur Dualbildung von Verwaltungseinheiten vgl. MORENO GARCIA, *Hwt*, 132.

⁸⁸¹ LICHTHEIM, *Literature I*, 22, Anm. 3

⁸⁸² GESTERMANN, *Kontinuität und Wandel*, 193, Anm. 1.

⁸⁸³ GESTERMANN, *Kontinuität und Wandel*, 193, Anm. 9.

⁸⁸⁴ FISCHER, *Dendera*, 5.

⁸⁸⁵ MORENO GARCIA, *Hwt*, 167f., 183.

⁸⁸⁶ MORENO GARCIA, *ZÄS 126*, 120.

⁸⁸⁷ MORENO GARCIA, *ZÄS 126*, 119.

Deutung als „verwaltungstechnischen Einheiten“ handelt tatsächlich vorzuziehen ist, wie es auch an anderer Stelle GESTERMANN postuliert hat.

Betrachtet man zusätzlich die Amtsbezeichnung *im.y-r' gs-pr* im Kontext der Titel, die, so denn ein näherer Kontext umrissen wird, zumeist mit wirtschaftlichen Aktivitäten vergesellschaftet werden, zeichnet sich ein Zuständigkeitsprofil ab, das auf der Ebene der lokalen Verwaltung anzusetzen ist.⁸⁸⁸ Beispielsweise tritt sie in einer Aufreihung von Ämterbezeichnungen wie *s3b cḏ-mr* (WB III, 421, 14), und *im.y-r' ph.w* (WB I, 538, 10) im Grab des *H^c-mrr-Pth*⁸⁸⁹ aus der fünften Dynastie in Erscheinung, die allesamt der Gauverwaltung⁸⁹⁰ zuzuordnen sind.⁸⁹¹ Darüber hinaus trug der Würdenträger *Wsr-k3=f-chnh*⁸⁹² aus derselben Zeit mit seinen Titeln *im.y-r' sp3.t t3-mhw m gs.wy-pr*, *h3.ty-c* und *s3b cḏ-mr*⁸⁹³ ebenso eine Kombination aus Titeln der Provinzverwaltung. Es lässt sich sogar festhalten, dass die Wortgruppe *cḏ-mr* im Alten Reich ausschließlich für Gauverwalter (WB I, 240, 7) Unterägyptens Verwendung fand.⁸⁹⁴ Als lokale Verwaltungsinstanz unterstand das *gs-pr* des Alten Reiches somit der Krone und hatte im Bedarfsfall für die Versorgung königlicher Unternehmen wie Bauarbeiten und Feldzüge bzw. des daran beteiligten Personals Sorge zu tragen.

Ließ schon die Quellenlage des Alten Reiches nicht nur auf ein „Truppenhaus“ für die bedarfsweise Rekrutierung von Arbeitskräften,⁸⁹⁵ sondern vielmehr auch auf einen allgemein zuständigen Zulieferbetrieb schließen, der den königlichen Domänen angegliedert war, finden wir dies in den Quellen des frühen Mittleren Reich umso deutlicher bestätigt.⁸⁹⁶

pLeningrad 1116 A vso. 82-84
Lehre für Merikare
<i>s:htp.n=i imn.tt mḏ-qd=s [...] b3k=s n=s dd=s mr[.w] m33.tw w^cn dd=s n=n sw [...] [gs.w]-pr.w hr wr tr tw r=i</i> ich befriedete den gesamten Westen [...] Es (Delta) arbeitet für sich; es gibt Zedernholz. Man sieht Wacholder; sie geben ihn für uns [...] Die <i>[gs.w]-pr.w</i> sagen: „Du bist größer als ich.“
QUACK, <i>Merikare</i> , 48 mit Anm. k); 181f.

Aus dem Kontext lässt sich zwar für die vorliegende Stelle aus Merikare keinerlei kultische Konnotation erschließen. Dennoch scheint das Eintreiben von Abgaben aus unterschiedlichen Landeseinheiten thematisiert zu werden, unter denen die *gs.w-pr.w*, die hier erstmals in einer pluralischen Form belegt sind, als Verwaltungsinstitution aufgezählt werden. Darüber hinaus

⁸⁸⁸ WB V, 198, 7; MORENO GARCÍA, ZÄS 126, 124; QUIRKE, *Titles and bureaux*, 115; HELCK *Beamtentitel des Alten Reiches*, 82; GRDSELOFF, ASAE 39, 390 f.; HELCK *Altägyptische Gaue*, 92.

⁸⁸⁹ PM III, 2, 481 No. 68, MARIETTE, *Mastabas*, C4.

⁸⁹⁰ HELCK, *Beamtentitel des Alten Reiches*, 82.

⁸⁹¹ GRDSELOFF, ASAE 39, 390 f.

⁸⁹² PM III, 1, 344.

⁸⁹³ BORCHARDT, *Ne-user-Re*, 113.

⁸⁹⁴ HELCK *Altägyptische Gaue*, 92.

⁸⁹⁵ FISCHER, ZÄS 93, 66f.

⁸⁹⁶ MORENO GARCÍA, ZÄS 126, 121ff; GRAJETZKI, *Die Höchsten Beamten*, 201 f.

scheint die Vieh- und Weidewirtschaft⁸⁹⁷ sowie, damit eng verbunden, auch das Schlachtwesen⁸⁹⁸ und die Einlagerung von Ingredienzien für den Tempelbetrieb, wie Salben, Öle oder Weihrauch, eine besondere Rolle für das Arbeitskonzept dieses Zuständigkeitsbereiches gespielt zu haben.

pLeningrad 1115, 141-142
Schiffbrüchiger
<i>dj=i in(.t)=t(w) n=k ib(r) hknw iwdnb hs3y.t sntr n gs.w-pr.w s:htp(.w) ntr nb im</i>
Ich werde veranlassen, dass man Dir Laudanum, Malabathrum, <i>iwdnb</i> , ⁸⁹⁹ Balsam und Weihrauch der <i>gs.w-pr.w</i> bringt, mit denen jeder Gott zufrieden gestellt wird.
BLACKMAN, <i>MES</i> , 45, 15-16

Der eindeutig religiöse Hintergrund dieser Produktserie veranlasste bisweilen eine Deutung als Tempel schon für das Mittlere Reich zu konstatieren,⁹⁰⁰ zumal *gs-pr* hier erneut in pluralischer Form erwähnt wird.⁹⁰¹ Doch liegt aufgrund der Informationen sowohl der fraglichen als auch der zuvor angesprochenen, parallelen Textstellen eine schlichte Interpretation als Lagerhaltung näher, die in unserem besonderen Fall durchaus an einen Tempelbetrieb gekoppelt gewesen sein kann.⁹⁰² Sollte dies der Regelfall sein, erübrigten sich folglich vielleicht auch andere, etwas umständlich anmutende Versuche der Interpretation des Begriffs als seitliche Begrenzung der Ländereien einer Domäne⁹⁰³ oder den oben angeführten Versuchen hinsichtlich einer Erklärung als Deltagebiet. Wahrscheinlicher wäre, dass *pr* möglicherweise den Wohnsitz eines Gottes, also den Tempel bzw. dessen Heiligtum selbst, und *gs* im wörtlichen Sinne dessen „seitliche Bereiche“ bezeichnen könnte. Bereits seit den Totentempeln und Sonnenheiligtümern des Alten Reiches⁹⁰⁴ sind, ganz abgesehen von den besser erhaltenen späteren Tempeln, die Lagerhäuser und Produktionsstätten in der Regel entlang der Außenmauern der eigentlichen Kultgebäude errichtet worden.

Eine überschaubare Menge an Belegen sind in der späten 13. und frühen 17. Dynastie auszumachen,⁹⁰⁵ im Zuge derer dieses Amt zum Grundpfeiler der Provinzialverwaltung avancierte.⁹⁰⁶ Es diente offensichtlich als Sprungbrett für niedere Aufwärter am Königshof auf dem

⁸⁹⁷ *Urk. VII* 15, 16;

⁸⁹⁸ HTBM IV, 10.

⁸⁹⁹ Nach BLACKMAN, *Sinuhe*, 96 als *terebinth* zu deuten;

⁹⁰⁰ WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 1108 s.v. *gs-prw*; LICHTHEIM, *Literature I*, 214.

⁹⁰¹ Vgl. auch Grab VII aus Siut: *mḥ.n=i pr.wy-ḥd ḥmt* [𓆎 𓆎 𓆎] *m b3k.t n.t gs.w-pr.w* (GRIFFITH, *Inscriptions*, pl. 19, 18).

⁹⁰² so erscheint der Titel *im.y-r' gs-pr* in der Autobiographie des *Df3=i-H'py* aus Siut (frühe 12. Dynastie) ebenfalls in Verbindung mit Titeln wie *im.y-r' ḥn(.w)-ntr n Wsr*; *im.y-r' ḥn(.w)-ntr 'Inpw* oder *im.y-r' ḥw.t-ntr m s.t-dsr* (vgl. GRIFFITH, *Inscriptions*, pl. V, 241.)

⁹⁰³ WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 1108 s.v. *gs-prw*.

⁹⁰⁴ vgl. STADELMANN, *Pyramiden*, 179 Abb. 56; 167.

⁹⁰⁵ QUIRKE, *Administration*, 7, Nr. 11.

⁹⁰⁶ vgl. GRAJETZKI, *Die Höchsten Beamten*, 201 Anm. 2-6; BIETAK; *Ä&L* 2, 69f.

Weg zum Amt des *h³.ty-c.*⁹⁰⁷ Aber auch aus diesen Quellen gibt es Hinweise, dass die fragile Verwaltungseinheit meist für die Produktion bzw. Lagerung und Auslieferung von für den Kult relevanten Materialien verantwortlich zeichnete.⁹⁰⁸

Nach der Hyksosherrschaft dünne die Belege für eine Verwendung von *gs-pr* in Titeln oder als Wirtschaftseinheit bis zur Griechisch-Römischen Epoche deutlich aus. Wann und wie sich schließlich der Wandel in der Bedeutung vom Wirtschaftsbereich zum Heiligtum vollzog, ist nur schwer zu beantworten. Im Neuen Reich sind die Belege für unsere Wendung recht selten. In den ausführlicheren Umschreibungen erscheint der Titel *im.y-r' gs-pr* konzentriert in der 18. Dynastie in Verbindung mit der staatlichen Wirtschaftsverwaltung⁹⁰⁹ oder handwerklichen Produktion und Güterverwaltung, die eindeutig den Tempeln einzelner Gottheiten oder Personen untersteht.⁹¹⁰

Stele des <i>Dw³wy<-r>-nhh</i> , TT 125, 1-7
Autobiographische Inschrift
<p><i>[i^w hrp.n=i k³w.t nb(.w)t m]⁹¹¹ pr pn šps [Imn(.w)]⁹¹² hr=f hr mr(.t) pr=f drⁱ.wt=f wh³.w=f dw³.w=f m 3bw hbny ssndm b³k.w m nbw n(.w) tp.w h³s.wt m in.w n(.w) h³s.t rs.yt s.t-ib it=s nb[-ntr.w] pry.t c³3(.t) hr [gs(.wy)]=fy ht.wt=sn r-mⁱ.tt ir.y rsⁱ.n=i hr=i n c^w.n=i n thi=i r rd.t m-hr=i dhn.kwi r im.y-r' gs-pr r hr[p] mr.w mnmn(.t) 3h.wt hntš.w nhb m c^h.wt ip m b³k.w hsb m it ip m bd.t m htr n tn.w rnp.t r hw.t-ntr n.t [Imn(.w)] hr.y-tp c^{nh} [wd³ snb n.y-sw.t bi.ty (M³c.t-k³-R^c.w) c^{nh}(.w) d.t] iw hrp.n=i iw³.w wndw.w ht³.w šd.w nn-dr=f in.w c³3.w m tp.w hr tp.w hd.t p³q.t hbs n.y-sw.t m idmi hbs nb [/// // //]¹³ im.y-r' gs-pr im.y-r' šnw.ty whm(.w)-tp.y Dw³<-r>-nhh m³c(.w)-hrw</i></p>
<p>[Ich leitete alle Arbeiten in^(?) diesem edlen Hause des [Amun^(?)], dessen Gesicht sein Haus, seine Hallen, seine Säulenhallen, seine Krypten^(?) aus Elfenbein, Ebenholz und <i>ssndm</i>-Holz liebt, die aus dem besten Gold des Fremderlandes und den Gaben des südlichen Fremderlandes gefertigt sind. Der Lieblingsort ihres⁹¹⁴ Vaters, des Herrn [der Götter]: viele Häuser sind zu dessen Seiten, deren Holzteile^(?) ebenso. Ich war wachsam und schlief nicht, noch wich ich von dem ab, was mir vorgeben wurde, als ich zum Vorsteher der Seite des Hauses ernannt worden bin, um die Hörigen, Herden, Felder und <i>hntš</i>-Äcker zu leiten, mit <i>c^h.t</i>-Äckern auszustatten, die Arbeit festzusetzen, die Gerste zu berechnen, den Emmer zu zählen als jährliche Abgabeleistung an den Tempel des [Amun], des Oberhauptes von Leben [Heil, Gesundheit des Königs von Ober- und Unterägypten (Ma'at-ka-Re) er lebe ewig⁹¹⁵]. Ich führte die Mastrinder, die Ziegen, <i>ht³</i>-Vögel und die <i>šd</i>-Vögel in unbegrenzter Zahl, zahlreiche Gaben an bestem von besten Leinen^(?), weißem Leinen, feinstem Leinen, königlichem Gewändern aus</p>

⁹⁰⁷ HELCK, *GM* 18, 26.

⁹⁰⁸ Der Titel *im.y-r' gs-pr* erscheint in Gräbern in El-Kab bisweilen auf *hs*-Vasen für den privaten Totenkult oder im Zusammenhang mit der Auslieferung von Produkten für eben jenen; vgl. TYLOR, *Sebeknekht*, V m9-j9, VII z18-y18.

⁹⁰⁹ TT 54 *H^c-m-h³.t*, Urk. IV, 1842, 14. Im Kontext der Abrechnung zum 30. Jahr des Königs ist einer Anzahl anonymer Beamter der Titel *[n³ n] im.yw-r' gs-pr n³ n pr Pr-³ c^w.s* beigeschrieben. Der Tätigkeitsbereich dieser Amtsträger dürfte also in der Wirtschaftsverwaltung des Königshauses anzusiedeln sein; vgl. hierzu auch die Bemerkungen bei EICHLER, *Verwaltung des „Hauses des Amun“*, 23, Anm. 92.

⁹¹⁰ TT 125 *Dw³wy-nhh*, Urk. IV, 453, 9; LD III, 26, 1a Zu den Aufgaben des *im.y-r' gs-pr n Imn* gehörte offenbar die Inspektion der tempeleigenen Werkstätten (*d³i r m³3 is n k³.t*), welchen das Inventar (Säulen, Tore) der zu unterhaltenden Tempel herzustellen oblag.

⁹¹¹ So ergänzt nach Urk. IV, 1379, 6; dagegen HERMANN, *Stelen*, 35* keine Ergänzung.

⁹¹² Dito.

⁹¹³ Ergänzung nach Urk. IV, 1380, 4 *ih.t nb.t hpr.t r h.t* entstammt möglicherweise einer Textzeile desselben Grabes wie sie in Urk. IV 453, 9 wiedergegeben ist, erscheint aber im Kontext eher unwahrscheinlich.

⁹¹⁴ Das Suffixpronomen *=s* bezieht sich höchstwahrscheinlich auf die Königin Hatschepsut, die vermutlich im zerstörten Teil der Stele genannt war.

⁹¹⁵ In dieser Verbindung vgl. auch VANDIER D'ABADIE, *Deux Tombes*, 16 b) 2-3.

Leinen, allerlei Kleidung [𓄏𓄏𓄏] der Vorsteher der Seite des Hauses , der Vorsteher der Scheunen, der Oberste Herold <i>Dwꜣwy<-r>-nhh</i> , gerechtfertigt. ⁹¹⁶
HERMANN, <i>Stelen</i> , 35*, 8-36*, 1

Der Grabherr von TT 125 ist der einzige Amtsträger, welchem der Titel des *im.y-r' gs-pr n 'Imn(.w)* nachzuweisen ist. Eine andere Kombination führt er bei den Bauarbeiten am Totentempel *'Imn.w-Dsr-dsr.w*, im Zuge derer er mit der Aufstellung eines Obeliskenspaars glänzen konnte. Hier führt er den Titel *im.y-r' gs.w-pr n Tti-m-Rc.w*.⁹¹⁷

Wichtig ist in diesem Zusammenhang EICHLERS Feststellung, die Aufgabengebiete dieser Beamten überschritten sich signifikant mit denen des *im.y-r' pr (wr) n 'Imn(.w)*, sodass, auch bedingt durch die magere Beleglage, eine klare Trennung der Ämter nicht mehr möglich ist.⁹¹⁸ Dass der Titel *im.y-r' gs-pr* deshalb mit der Regierung Hatschepsuts abgeschafft wurde und nach *Dwꜣwy<-r>-nhh* niemand mehr diesen Titel trug, wie EICHLER vermutet,⁹¹⁹ lässt sich schon dadurch entkräften, dass zumindest bis unter Amenophis III. teils anonyme Träger dieser Bezeichnung belegt sind.⁹²⁰

Hinweise auf die weitere Existenz der Einrichtung *gs-pr* liefert die Dienstanweisung für den Wesir, welche als Aufgaben des höchsten Staatsbeamten unter anderem auch die Versorgung dieser Wirtschaftseinheiten mit den nötigen Rohmaterialien aufführt.⁹²¹ Ihre Bedeutung für den Bau des Totentempels des Königs zeigt, ferner eine Arbeiterliste aus der Zeit Thutmosis' III., wenngleich es nicht mit Sicherheit möglich ist, den auf dem Ostrakon erwähnten, im *gs-pr* fehlenden Arbeiter einem dem Tempel direkt unterstellten Wirtschaftsbetrieb zuzuweisen.⁹²²

Für die Zeit des frühen Neuen Reiches können somit mit *gs-pr* umschriebene Institutionen in einer nicht näher zu bewertenden Weise als einem Heiligtum bzw. dem Haushalt eines Mitglieds der Königsfamilie angehörig erkannt werden, ohne sie selbst als Lexem für Tempel wahrzunehmen.

⁹¹⁶ Für eine alternative Lesung vgl. EICHLER, *Verwaltung des „Hauses des Amun“*, 22.

⁹¹⁷ HELCK, *Verwaltung*, 362.

⁹¹⁸ EICHLER, *Verwaltung des „Hauses des Amun“*, 23, 24, Anm. 95; jedoch arbeiten zumindest die *im.yw-r' gs-pr* beim Bau des Totentempels der Hatschepsut unter dem *im.y-r' pr-'Imn.w* Senenmut (vgl. HELCK, *Verwaltung*, 362).

⁹¹⁹ EICHLER, *Verwaltung des „Hauses des Amun“*, 23.

⁹²⁰ S.o. TT 57, Urk. IV 1842, 3-14; HELCK, *Verwaltung*, 297, Anm. 1 (Verwaltungstitel des thebanischen Wesirs *'Imn.w-m-ḫp.t* konzentrieren sich auf den Haushalt der Gottesgemahlin Ahmes-Nefertari [*ḫnwṯi*]; umfassen dazu auch die Wirtschaftsverwaltung [*im.y-r' kꜣ.w, im.y-r' šnw.ty n ḫm.t-ntr*] und die *gs-pr.w* (!) *ḫm.t-ntr*).

⁹²¹ Urk. IV 1114, 13: *ntf ḫrr(.w) ḫb.t ḫn.w n gs.w-pr.w*; MÜLLER-WOLLERMANN, *GM* 66, 86 deutet hier *gs-pr* fälschlich als „Tempel“; s. dazu WARBURTON, *State and Economy*, 234, Anm.789; hierbei gilt zu beachten, dass das Weiterleben des Titels möglicherweise in diesem Text nicht auf den aktiven Gebrauch in der Verwaltung zurückzuführen ist, sondern weil der Archetyp auf das späte Mittlere Reich zurückgehen könnte (van den BOORN, *Akten*, 135).

⁹²² HAYES, *JEA* 46, pl. XIII, 21 vso., 11. *Pꜣ-šd.w nn sw m gs-pr* [𓄏]; vgl. etwa MORENO GARCIA, *ZÄS* 126, 128, Anm. 67, der *gs-pr* Tempel interpretiert, obgleich die Bauarbeiten eher am Tempel *Dsr-ḫ.t* stattfanden, zu denen der fehlende Arbeiter herangezogen werden sollte.

Dies gelingt erst für die 19. Dynastie, für die wir zwar das vollständige Fehlen dieses Amtes konstatieren müssen,⁹²³ dafür aber erste, sehr vage Anzeichen für einen Wandel im Bedeutungsinhalt des Singulars *gs-pr* erkennen können. So ist in den Grabräuberpapyri von der Beraubung eines *gs-pr* Ramses' II. die Rede, welches wohl als Schrein innerhalb eines anderen Heiligtums seines Vaters gelegen haben muss.⁹²⁴

pBM 10403, I, 8-9
Grabräuberprozess
<i>ir n3 iri(.w) n3.w mntw i.iri n3.w thim} m p3 pr n st3 n n.y-sw.t (Wsr-m3c.t-Rc.w stp.n-Rc.w) c.w.s. p3 [ntr] c3 hn c p3 gs-pr n n.y-sw.t (Mn-m3c.t-Rc.w Stt) c.w.s.</i>
Was die angeht die das getan haben, sie sind diejenigen, die sich auch gegen das Haus des st3-Kastens des Königs (User-maat-re Setep-en-re) L.H.G. und den Schrein des Königs (Men-maat-re Sethos) L.H.G. versündigt haben.
PEET, <i>Tomb-Robberies</i> , pl. XXXVI, 8-9

Erst in der Dritten Zwischenzeit sehen wir das *Amt* in der Titelsequenz unter den Amtsbezeichnungen für die Provinzverwaltung wieder. Aufgrund der Tatsache, dass hier zahlreiche Kombinationen von Titeln gewählt wurden, die so bereits im Alten Reich zu belegen sind, für das Neue Reich aber nicht mehr vorkommen, liegt der Verdacht nahe, dass es sich gerade in dieser Zeit zuweilen um künstliche Zusammenstellungen von frühen Vorbildern handelt.⁹²⁵ Andererseits ist jedoch auch ein Fall aus der Zeit Osorkons II. bis Takeloths II. zu belegen, welcher eine Nennung des pluralischen *gs-pr.w* in einer Aufzählung priesterlicher Funktionen in einem Atemzuge mit einem anderen Kollektivum für Heiligtümer, *r²-pr.w*, aufführt.

CG 42221, Rückenpfeiler, 5-6
Filiation des <i>Ns-p3-Rc.w</i>
<i>hm-ntr n Hw.t-Hr.w nb.t cgn y im.y-r² gs-pr.w r²-pr.w</i>
Der Priester der Hathor, der Herrin von cgn, der Vorsteher der Tempel und Heiligtümer
JANSEN-WINKELN, <i>Biographien II</i> , 538

⁹²³ EICHLER, *Verwaltung des „Houses des Amun“*, 24; vgl. auch die Belegsammlung bei AL-AEYEDI, *Index*, 154, Nr. 519-521.

⁹²⁴ PEET, *Tomb-Robberies*, 173, 3.

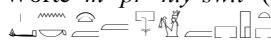

⁹²⁵ CG 42211 Statuette des *Dd-Hnsw-iw=f-chn* (Karnak 22. Dynastie) *im.y-r² gs.w-pr* wird ähnlich den Biographien des Alten Reiches und der 2. Zwischenzeit in einer Reihe mit der Bezeichnung *im.y-r² hw.wt* genannt. Ferner wird die Aushebung von Einsatztruppen (ob diese im militärischen Bereich Verwendung finden muss offen bleiben) erwähnt, die auf der Basis der *gs.w-pr.w y* Betriebe organisiert waren. Die Fachtermini (Z. 9 *ts{n} d3m.w m gs-pr*) für die rekrutierten Truppen entsprechen denen, die insbesondere für die 1. Zwischenzeit und das Mittlere Reich belegt sind, das sich durch eine ausgesprochen dezentrale Organisation der staatlichen Aushebung auszeichnete (vgl. Merikare E 57, NEWBERRY, *El Bersheh I*, tomb 2, l. XV; ähnliche Organisationsformen aber noch bis Hatschepsut zu belegen vgl. NAVILLE, *DeB IV*, pl. XCI); CG 42221 Statuette des *Dd-Mw.t-iw=f-chn* am einer Reihe von Amtstiteln (überwiegend *hm-ntr*, *sš*, *im.y-r² pr-n.y-sw.t n dw3.t-ntr n(t) 'Imn.w*) und vor einer Auflistung von Ehrentiteln (*htm.ty-bi.ty*, *smr-wc.ty* usw.) ohne eindeutigen Kontext.

Sobald die Quellenlage, nach einer längeren Durststrecke, ab der 30. Dynastie wieder aussagekräftiger wird,⁹²⁶ ist zu beobachten, dass die Wendung *gs-pr* insbesondere zur Zeit der ptolemäischen Herrschaft ausschließlich im Plural Verwendung findet.⁹²⁷ Der Bedeutungswandel scheint sich nunmehr unumkehrbar eingebürgert zu haben – eine Lesung als Produktionsstätte oder Verwaltungseinheit hält nicht mehr stand. So auch im vorliegenden Text. Dort wird er dem Tempel des Osiris (*pr Ws̄r*) bzw. neutralen Begrifflichkeiten für Heiligtümer (*s.wt/hw.wt, hmw.w*⁹²⁸) gegenübergestellt; vielleicht lässt sich der fragliche Begriff sogar hinsichtlich der Reihenfolge der Aufzählungen im Titel von Örtlichkeiten, an denen das Ritual aufzuführen ist, *ir.t m pr Ws̄r Hnt.y-ımn.tyw ntr ʿ3 nb 3bdw m hr.t-hrw n.t rʿ nb ml.tt m gs.w-pr.w nb(.w)*, in einer architektonischen Rangordnung als hierarchisch geringer einstufen lassen als das Haus (*pr*) des Gottes.⁹²⁹ In der Übersetzung wird jedoch meist nicht zwischen beiden Termini unterschieden, indem man sie durchweg schlicht mit „Tempel“ übersetzt.⁹³⁰ Es gilt hierbei zu beachten, dass es sich bei *pr* um ein singuläres, spezifisches Heiligtum zu handeln scheint, während *gs.w-pr.w* eine Gruppe von Lokalitäten bildet (*gs.w-pr.w nb.w*).

Der Blick in die Quellen der sich anschließenden Ptolemäerzeit offenbart dann ein ähnliches Bild: *gs.w-pr.w* wird stets in der pluralischen Form als Sammelbezeichnung für die Heiligtümer des Lande gebraucht.⁹³¹

Stele Kairo CG 22187, 4-5 (hieroglyphisch)
Kanopos-Dekret, Wohltaten in Heiligtümern
<i>r-nt.y wn n.y-sw.t bl.ty (KN) sʿ n (KN) hnʿ (KnN) ntr.wy sn.wy hnʿ hqʿ.t (KnN) sn.t hm.t=f ntr.wy mnḥ.wy hr ır(t) mnḥ.w qn.w wr.w m gs.w-pr.w T3-mr.y r-tr-nb hr dsr md.t-ph.ty n(.wt) ntr.w r ʿ3-wr</i>
Deswegen geschieht es, dass der König von Ober- und Unterägypten (<i>KN</i>), Sohn des (<i>KN</i>) und der beiden Geschwistergötter, und die Herrscherin (<i>KnN</i>), die Schwester und seine Ehefrau, die beiden Wohltätergötter, zahlreiche und großartige Wohltaten in den Tempeln der Heimat jederzeit vollbringen und die Macht der Götter überaus ehren.
<i>Urk. II, 127,10-128,3</i>

⁹²⁶ Belege für die 30. Dynastie und später *passim*; vgl. etwa: NAVILLE, *Goshen*, 2,1; 5,2; pBremner-Rhind 18,5 (FAULKNER, *Rhind*, 35,5.); Gruppenfigur Kairo JE 36576, Rückseite, 21 (JANSEN-WINKELN, *Inschriften II*, Nr. 25e21, 396).

⁹²⁷ *WB V*, 199, 1ff. die unter 198, 3 und 4 angegeben Singularformen resultieren aus einer falschen Lesung der Worte *m pr n.y-sw.t* (vgl. *Edfou I*, 146, 2-3; so auch PIEHL, *Inscriptions II.1 Planches*, pl. LXI, 1ß: ; dazu DERS., *Inscriptions II.2 Commentaire*, 38: „cette légende est probablement fautive“; zumindest ist hier mit einer Doppelung von  zu rechnen, sodass *hʿ(.t) m pr-ny.sw.t* zu lesen wäre); WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 1108 s.v. *gs-prw*: „At Edfu the term occurs in two different writings – in a plural form which is used throughout the temple and also in some places in a more abbreviated form *gsp*“; s. auch pLouvre I 3079, 110, 1: *ır.t m gs-pr.w*ʿ.

⁹²⁸ Bei *hmw* handelt es sich um einen seit der 18. Dynastie üblichen Begriff für „Schrein“ (vgl. SPENCER, *Egyptian Temple*; 105; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 727 s.v. *hmw*).

⁹²⁹ Die Bedeutung von *pr* kann stark variieren: mal umfasst sie das eigentliche Tempelhaus, mal den umfriedeten heiligen Bezirk, gelegentlich auch die Verwaltungseinheit „Tempel“ (vgl. SPENCER, *Egyptian Temple*, 20.)

⁹³⁰ *Urk. VI*, 4, 4: „in allen Tempeln“; *WB V*, 199: „die Tempel“; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 1108 s.v. *gs-prw*: „temple“.

⁹³¹ So auch im demotischen Thotbuch (C04.4, 2/x+14: JASNOW-ZAUZICH, *Book of Thoth I*, 408, 410).

Tempel von Edfu, Tableau F'e. 1g IX,13-14
Ritual <i>stj r db</i>
<i>wnp Dšr m-b3h=f sšm w^cb.t=f r gs.w-pr.w</i>
Den Roten niederstechen; sein Fleisch an die Tempel schicken.
<i>Edfou V, 214, 5</i>

Auffällig ist hierbei insbesondere der Unterschied in der Terminologie, der in Schenkungsurkunden zwischen spezifischen Heiligtümern einzelner Götter in bestimmten Städten einerseits und den Landestempeln im Allgemeinen andererseits gemacht wird:

Stele Kairo CG 22183, 26-27 (Pithom-Stele)
Schenkungen an die Tempel
<i>rh ih.t rd(.t).n hm=f m 3h.w n Pr-qrh.t [...] rh ih.t ir(.t).n hm=f m 3h.w n gs.w-pr.w b.wy</i>
Liste von Dingen, die seine Majestät als Wohltaten <i>Pr-qrh.t</i> gegeben hat [...] Liste von Dingen, die seine Majestät als Wohltaten in den Tempeln der Beiden Länder getan hat
<i>Urk. II, 104, 1-11</i>

Gleichzeitig müssen die Beamten bzw. Priester, die das Amt des *im.y-r' gs.w-pr.w* innehatten einen spürbaren Bedeutungszuwachs gewonnen haben. In den Ämterlisten eben jener dreisprachigen Priesterdekrete, wird der *im.y-r' gs.w-pr.w* stets an erster Stelle aufgeführt und muss uns gleichsam als oberster Priester des Heiligtums gelten.⁹³²

WILSON erklärt sich diesen im Laufe der Entwicklung vollzogenen Wechsel, als sie hinter *gs-pr* im singularischer Gebrauch eine Umschreibung für Grundbesitz eines Heiligtums („*temple property*“) vermutet, während der Plural *gs.w-pr.w* letztendlich das gesamte heilige Areal („*temple as a whole*“) umfasste.⁹³³ Trifft dies zu, wurde der späte ägyptische Tempel, den altorientalischen Heiligtümern nicht unähnlich,⁹³⁴ als Haushalt begriffen, worin der Gott residierte und durch dessen Güterbestand er versorgt wurde.⁹³⁵ Anhand priesterlicher Synodaldekrete, die für das späte Tempelwesen als besonders aussagekräftige Quellen zu gelten haben, lässt sich erschließen, dass ägyptische Kultstätten in drei unterschiedliche Ordnungen

⁹³² PFEIFFER, *Kanopos*, 76, die griechischen und bzw. demotischen Äquivalente zum hieroglyphischen lauten *ἀρχιερεὺς* bzw. *mr-šn*.

⁹³³ WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 1108 s.v. *gs-prw*; vgl. auch MORENO GARCIA, ZÄS 126, 128, Anm. 68, der den Wandel schon für das Neue Reich konstatiert, für das er beispielhaft das Nauri-Dekret Sethos I. zitiert, welches einen Tempel als die Summe seiner Güter und Besitzungen begreift.

⁹³⁴ SCHMÖKEL, *Kulturgeschichte*, 592f.

⁹³⁵ Nach dieser Vorstellung weilte der Gott ständig im Tempel und wohnte nicht nur zeitweise seiner Kultstatue ein (vgl. ASSMANN, *Menschenbilder – Bildermenschen*, 5ff.; DERS., *Ägypten*, 25f., 36ff.); hierfür sollen als Beispiel drei Textstellen genügen, von denen die erste die Trauer eines Kultortes des Seth verdeutlicht, nachdem der dort ansässige Patron (*nb*) von dort vertrieben wurde, die zweite und letztere einen Angriff auf einen Gott in seinem Tempel verhüten soll: *Hsbw m im(.w) nn nb=f m q(3)b(.w)=f* (*Urk. VI, 15, 22*); *imi dd=tw n p³ hr n sr n.ty m hw.t-bnbn.t m 'Iwnw* (pMMA 35.9.21, 26,3); für weitere Beispiele vgl. WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 1108f. s.v. *gs-prw*; vor diesem Hintergrund erklärt sich auch, warum die Rückholung von Kultstatuen nach ihrem Raub durch feindliche Eroberer als *soteiria* ptolemäischer Herrscher betrachtet wurde, seien sie ein historisches Ereignis oder nicht. Das Götterbild kann somit nicht aus bloßer austauschbarer Leib gegolten haben (WINNICKI, *JJP XXIV*, 169ff.; PFEIFFER, *Kanopos*, 87).

kategorisiert wurden, die ihre Wichtigkeit in der Hierarchie aller Landestempel angab.⁹³⁶ Die Wichtigkeit wiederum wurde möglicherweise über den Bestand an Landgütern abgelesen.⁹³⁷ Eine Definition des Tempels als Institution über die zugehörigen Ländereien könnte somit als Ursache des Bedeutungswandels von *gs-pr* vermutet werden.

Zusammengefasst lässt sich feststellen, dass sich die Wendung *gs.w-pr.w* zu einer Sammelbezeichnung für Heiligtümer schlechthin entwickelt hat, welche keinen funktionspezifischen Fachausdruck für eine architektonische oder organisatorische Untereinheit eines Tempelkomplexes bezeichnete. Desgleichen lassen die Quellen kaum Rückschlüsse auf die Frage zu, inwieweit sich *gs.w-pr.w* von anderen zeitgleich verwendeten Begriffen für Heiligtümer wie *hw.t-ntr*⁹³⁸ oder das zuvor erwähnte *pr NN* inhaltlich unterscheiden. Ebenfalls kann nicht verifiziert werden, ob *gs.w-pr.w* einen Tempeltyp einer bestimmten Gottheit, etwa des Osiris, bezeichnete. Folglich ist Wilson möglicherweise Recht zu geben, wenn *gs-pr* in der ptolemäerzeitlichen Verwendung als Tempel mit all seinen Gebäuden, Liegenschaften und Besitztümern definiert, während *hw.t-ntr* und *pr* lediglich architektonische Bestandteile eines Heiligtums bezeichnen könnten.

Somit ist davon auszugehen, dass der Titel des Seth-Buchs, das ja sekundär auch eine Liturgie für Osiris ist, nicht etwa die Aufführung des Rituals in den Haupttempeln des Osiris sowie in den Einrichtungen seines Gastkultes in anderen Heiligtümern anweist. Vielmehr scheint der Ritus, zumindest idealiter, Bestandteil des Kultes in *allen Tempeln* Ägyptens gewesen zu sein. Das Gotteshaus des Osiris, dem eine Vernichtung seines Mörders am ehesten zum Vorteil gereichte, nimmt unter allen unterschiedlichen Kultstätten aus nahe liegenden Gründen lediglich eine exponierte Stellung ein.

Der folgenreichste Schluss jedoch, der aus dieser Erkenntnis gezogen werden kann, bleibt die Tatsache, dass *gs.w-pr.w* hier eindeutig nicht in der Bedeutung verwandt wurde, wie sie dem Terminus noch in der 18. Dynastie und in den Jahrhunderten zuvor zukam, nämlich als Wirtschaftsbetrieb oder Tempeldomäne. Zwar kann nicht mit Sicherheit ausgemacht werden, wann sich dieser Bedeutungswandel genau vollzogen hat – es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Beleglage nach der Ramessiden-Zeit gänzlich versiegt und in der Dritten Zwischenzeit als ausgesprochen problematisch bezeichnet werden muss – doch liegt zumindest mit Blick auf dieses Kriterium der Zeitraum der Entstehung des Rituals in der vorliegenden Form aller Wahrscheinlichkeit nach nicht *früher* als das ausgehende Neue Reich.

⁹³⁶ vgl. etwa Kanopos, 75 (*Urk. II*, 144, 4): *iw im.y gs-pr.w hnt.y(w) r-3w=sn hr ir(.t) qrr hr h3w.wt n.w(t) gs.w-pr.w hnt.y(w) hr wnm.y ib.y m hft-hr n hw.t-ntr=tn*; OTTO, *Priester und Tempel I*, 18; PFEIFFER, *Kanopos*, 154; Belege für eine solche Einteilung in pharaonischer Zeit gibt es freilich nicht.

⁹³⁷ PFEIFFER, *Kanopos*, 154 mit Anm. 454.

⁹³⁸ Vgl. etwa im Kanopos-Dekret Z. 3 und 4 (*Urk. II*, 126, 8 u. 127, 5).

III.4.4 Der Gottesname des Seth

a) *Swty*

Ein häufig zu beobachtendes Symptom der Verfemung des Gottes Seth schlägt sich in der Verstümmelung des Gottesnamens nieder: Rubrizierung, Defektivschreibung bzw. Abwandlung des Zeichens E21 durch Hinzufügen von Messern sind hierfür gängige Methoden.⁹³⁹ So ist das mit Dolchen gespickte Seth-Tier auch die durchgängige Schreibweise des Gottesnamens in der Version BM. Dagegen erscheint Seth in L stets ausgeschrieben und mit dem Determinativ \neg als feindlich klassifiziert. Dieses Phänomen als Kriterium zur Datierung heranzuziehen, wie es bisweilen geschehen ist,⁹⁴⁰ bleibt heikel – gibt es doch lediglich Hinweise auf das Alter von *Handschriften*, nicht aber von *Texten*.

Die hier dominierende Variante des Gottesnamens des Seth, *Stš*,⁹⁴¹ ist die traditionelle Schreibweise, die bereits in dieser Form in den Pyramidentexten der ältesten Zeit belegt ist⁹⁴² und entspricht somit der vorherrschenden Schreibung der spätzeitlichen Quellen – wie etwa Dendera zu sehen. Diese Konvention weicht jedoch von den religiösen und rituellen Texten des Mittleren und Neuen Reiches ab, die uneinheitlich *St(y) Swty* oder *Sth/h* notieren.⁹⁴³ Trotz aller Skepsis gegenüber ägyptischen Pseudoetymologien ist die alte Erklärung des Namens insofern von Bedeutung, als sie unter dem Einfluss der, mit der interpretierten Wesensart seines Trägers korrelierenden ägyptischen Konnotation entstanden sein dürfte. Interessant sind hier vor allem Deutungen, die sich aus den Vokabeln *tštš*, „zerstückeln“ (WB V, 330, 5), *tšj*, „verlassen, weichen“ (WB V 328, 17), oder auch *tšš*, „abgrenzen, Grenze“ (WB V, 234, 15 ff.) herleiten könnten.⁹⁴⁴ Auch PLUTARCH erläutert den Namen einerseits mit „das Unterdrückende und das gewaltsam Zwingende“ (*τὸ δυναστεύον καὶ καταβιαζόμενον*) andererseits aber, und dies ist hier mehr von Bedeutung, mit „das Kehrtmachen und das Bocken“ (*ἀναστροφήν καὶ [...] ὑπερπήδησιν*).⁹⁴⁵ In der griechischen Rezeption herrscht jedoch eine Auslegung hinsichtlich der Störung des harmonischen Weltgefüges vor, die Typhon als den

⁹³⁹ VERHOEVEN, *Buchschrift*, 233.

⁹⁴⁰ LUSTMANN, *Etude grammaticale*, 333.

⁹⁴¹ Zu beachten ist hierbei, dass die Lautung des Namens durch die phonetische Schreibung nur bedingt abgebildet wird, da \equiv paläographisch in der Regel \square (O 39) notiert wird.

⁹⁴² TEVELDE, *Seth*, 1

⁹⁴³ ROEDER, *ZAS* 50, 84; zur Frage, ob es nur einen Namen des Seth mit unterschiedlichen Schreibungen gab vgl. NEWBERRY, *KLIO* 12, 398, Anm. 1 wo die These vertreten wird, die Formen *St* und *Swty* tabuisieren in der Bedeutung „es“ und „er“ den eigentlichen Gottesnamen; TEVELDE, *Seth*, 2; PEUST, *Phonology*, 184f.

⁹⁴⁴ TEVELDE, *Seth*, 3 ff.

⁹⁴⁵ PLUTARCH, *De Iside et Osiride*, 49

Widersacher gegen alles Gute und Gegebene charakterisiert und möglicherweise eine Interpretation der ägyptischen Gedankenwelt darstellt, vielleicht aber auch zu weit geht.

Das Verb *tštš* ist sicherlich vor dem Hintergrund der im Totenbuch für Osiris üblichen Bezeichnung als *tštš.w*, nach ALLEN „*the dismembered one*“,⁹⁴⁶ anzusetzen, der durch Balsamierung wieder zusammengefügt werden musste. Seth wäre demnach derjenige, der nicht nur mythisch, sondern auch etymologisch der für dieses Verbrechen Verantwortliche.⁹⁴⁷ *tšī* hingegen ist in Analogie mit *w^cr* als „fehlen“, „verlassen“ und insbesondere „flüchten“ zu verstehen.⁹⁴⁸ So kommt auch der Begriff *tš.w*, „Auswanderer“ (WB V, 329, 14) zustande. Das Element *S* des Namens im Anlaut ist nach MURRAY als priesteretymologischer⁹⁴⁹ Kausativ anzusprechen, wenngleich sie auch eine andere Namensvariante behandelt, die sie als „*to cause to be drunken*“ wiedergibt.⁹⁵⁰ Indes führen mehrere Stellen des vorliegenden Texts *tšī* ebenfalls an und liefern damit – ob intendiert oder nicht, kann wohl nicht mit Gewissheit bestimmt werden – nachweislich eine Auslegung des Gottesnamens und darüber hinaus einen ersten Anhaltspunkt für den Zweck der Durchführung des Ritus.

pLouvre 3129 B 1 f.
Epitheta des Seth
<i>ḥtp.y ḥr tš msd<d> sn.ty</i>
Der mit Trennung zufrieden ist und die Zweisamkeit hasst
Urk. VI 7, 15

pLouvre 3129, C 47
Bann gegen Seth
<i>tšī.n=sn t^w r ḥš.wt</i>
Sie haben dich in die Fremdländer verwiesen
Urk. VI, 31, 7

Während der erste Beleg im Kontext der ersehnten, aber nicht vollzogenen Trennung des Seth von Horus und dessen Anspruch auf die Alleinherrschaft in Ägypten steht, verweist die zweite Stelle auf den Urteilsspruch des Re, der Seth des Landes. Den Vorschlag MURRAYs zugrunde legend, die einen etymologisierten Kausativ ansetzt, wäre entsprechend des Seth-Buchs, vor allem aber anhand des zweiten Textbelegs, eine Pseudoetymologie *S:tšī(.w)* des Partizips Perfekt Passiv im Sinne von „der Vertriebene, der Abgesonderte“ möglich.⁹⁵¹ Im Hinblick auf die Funktion des Rituals erscheint eine solche Deutung im Rahmen der ägyptischen Gedankenwelt durchaus denkbar.

⁹⁴⁶ ALLEN, *Book of the Dead*, 69

⁹⁴⁷ TEVELDE, *Seth*, 5

⁹⁴⁸ HAYES, *Papyrus*, 48 f.

⁹⁴⁹ TEVELDE, *Seth*, 6

⁹⁵⁰ MURRAY, *Splendour*, 131

⁹⁵¹ Daher erklärt sich möglicherweise auch die in den CTs bisweilen anzutreffende Bezeichnung *w^d.w* für Seth (vgl. MEURER, *Feinde und Aufrührer*, 178, mit Anm. 23).

Kumarbi-Erzählung des hethitischen Kulturkreises und babylonische Motive anzulehnen scheinen.⁹⁶⁸ Der *terminus postquem* für unsere Suche wäre demnach um 650 v. Chr. anzusetzen, dem ungefähren Zeitpunkt der Entstehung der Theogonie.⁹⁶⁹ Eine orientalische Etymologie des Namens Typhon wurde von DORNSEIFF vermutet, der eine Abstammung vom syrischen Gottesnamen Ba^cal-Zaphon vorschlug.⁹⁷⁰ Er vermutete eine Umbildung des phönizischen Begriffs zu einer griechischen Worterklärung, die sich an *Τύφος*,⁹⁷¹ „Rauch“ bzw. *Τυφών*, „Wind“, lehnt.⁹⁷² Das ägyptische Material, welches den einheimischen Seth durchaus mit klimatischem Unbill der Wüste in Verbindung zu bringen pflegt,⁹⁷³ legt, natürlich nur unter der Vorannahme eines Ideentransfers von Ägypten nach Griechenland, eine Begünstigung der zweiten Alternative nahe. Da eine griechische Etymologie des Gottesnamens zumindest möglich, eine ägyptische bislang jedoch nicht nachzuweisen ist, gebietet die Wahrscheinlichkeit, von einer Transferrichtung von Griechenland nach Ägypten auszugehen. Folglich stellt sich die Frage, inwieweit die vorliegende Schreibung des Ägyptischen den fremdländischen Begriff so wiederzugeben in der Lage ist:

1. Der in der Schreibung zu beobachtende Wechsel *d/t* ist eine häufig bezeugte Eigenart des Ägyptischen und somit gängige Praxis in der Notation desselben Dentals.⁹⁷⁴ Beispiele für einen solchen Wechsel in der Wiedergabe griechischer bzw. römischer Eigennamen sind die Königinnen mit dem Namen Kleopatra, ägyptisch *Qlw³pd³.t*,⁹⁷⁵ und Kaiser Claudius, ägyptisch *Klwtys*.⁹⁷⁶
2. Der Semikonsonant *v* hat im Falle des Namens des Typhon sicherlich nur vokalische Qualität und muss von der hieroglyphischen Graphie nicht zwangsläufig notiert werden. So besaß etwa das Ägyptische *y* semikonsonantischen Wert.⁹⁷⁷ Beispiel: Ptolemaios, ägyptisch *Ptw³lmys*.⁹⁷⁸ Oft findet es jedoch auch zur Schreibung des kurzen Vokals *i* Verwendung (vgl. 3. Philippos), was allerdings eine Notation nicht erzwingt.

⁹⁶⁷ 304 ff., 820 ff.

⁹⁶⁸ WALCOT, *Hesiod*, 1ff.; WEST, *East Face*, 276ff.

⁹⁶⁹ KOLTA, *Gleichsetzung*, 162

⁹⁷⁰ DORNSEIFF, *Antike*, 410 f.

⁹⁷¹ HOFMANN, *Wörterbuch*, 380

⁹⁷² DORNSEIFF, *Mythenerzählung*, 18 nach hebräisch לַעֲפָן לַעֲפָן in Exodus 14:2-4 für die hebräische Bezeichnung des Nordens in Ableitung vom Namen des Berges Keldağ (Jes. 14,13f.)

⁹⁷³ ZANDEE, *ZÄS* 90, 147ff.

⁹⁷⁴ SCHENKEL, *Sprachwissenschaft*, 39; OSING, *LingAeg* 9, 166.

⁹⁷⁵ BECKERATH, *Königsnamen*, 239, 5a, E 2

⁹⁷⁶ BECKERATH, *Königsnamen*, 255, 4, E 2-4

⁹⁷⁷ SCHENKEL, *Sprachwissenschaft*, 34

⁹⁷⁸ BECKERATH, *Königsnamen*, 235 ff.

3. Interessanterweise erschiene an der Stelle des griechischen φ im Ägyptischen die Kombination bh . Hierbei muss wiederum eine Verschiebung von p zu b festgestellt werden, die für das Ägyptische nicht typisch ist. Eine Verwechslung der beiden als Labiale intonierten Laute, die sich nur in der Stärke ihres plosiven Auslauts unterscheiden, kann insbesondere in der Umgebung des Konsonanten h als sehr wahrscheinlich angenommen werden. So ist im Koptischen die Transkription des ägyptischen b mit Π durchaus zu beobachten.⁹⁷⁹ Darüber hinaus wurde in der Notation des p zwischen einer aspirierten Form p^h in der Schreibung Φ und einer einfachen Form, deren Umschrift stets als Π erscheint, unterschieden,⁹⁸⁰ was zu dem Schluss führen kann, dass das in der modernen Lautung als „f“ realisierte φ in der antiken Artikulation viel eher einem stark plosiven p^h entsprochen haben dürfte. Daher verwundert eine Konstruktion des griechischen φ durch ägyptisch p , wie sie anhand des in den Kartuschen *Plypws*⁹⁸¹ notierten Namens des Argeadenkönigs Philippos Arrhidaios, nachgewiesen werden kann, nicht mehr. Eine gelegentliche Wiedergabe eben jenes Königsnamens mit ph als *Phlpws* oder *Phywlywpwʒs*⁹⁸² könnte demnach als der ägyptische Versuch angesehen werden, das aspiriert wahrgenommene p^h zu schreiben, wie es später das Koptische sinnfällig mit Φ leistete.
4. Weniger schlüssig mutet jedoch der Auslaut β an, der seit dem Neuen Reich keinen konsonantischen Wert mehr besessen haben dürfte.⁹⁸³ Da wir anhand der Schreibungen der griechischen Personennamen ersehen konnten, dass ägyptische Schreiber durchaus in der Lage waren, zumindest die Endung des maskulinen Nominativs $-o\zeta$ mit s oder gar ws auszudrücken (s.o.), scheint eine Umsetzung der Endung $-óv$ mit β zunächst ungewöhnlich. Welchen Vokal β , der wohl aus \tilde{r} entstanden sein dürfte, gerade in dieser Zeit fixiert haben könnte, ist hingegen unklar.⁹⁸⁴ Möglicherweise hörte der Ägypter in der Endung des Neutrum $-óv$ einen nasal verschliffenen Auslaut, den er als dem vertrauten β ähnlich erkannte.⁹⁸⁵ Bemerkenswert erscheint auch, dass ein semikonsonantischer Auslaut seit den frühesten Belegen des fraglichen Lexems Bestandteil des Lautbestandes gewesen sein muss, wenngleich er ebenfalls mit w wiedergegeben werden konnte.⁹⁸⁶

⁹⁷⁹ PEUST, *Phonology*, 135

⁹⁸⁰ PEUST, *Phonology*, 133

⁹⁸¹ BECKERATH, *Königsnamen*, 233, E 1

⁹⁸² BECKERATH, *Königsnamen*, 233, E 3 und 2

⁹⁸³ PEUST, *Phonology*, 142

⁹⁸⁴ SCHENKEL, *Sprachwissenschaft*, 34; dagegen OSING, *SAK* 24, 224f. sieht diesen Lautwert nur in der 13. Dynastie und verzeichnet bis ins Koptische ein Schwinden des Lautwerts β hinzu einem Stimmabsatz mit Vokalgehalt.

⁹⁸⁵ Zur Wiedergabe des späteren koptischen \mathbf{O} bzw. \mathbf{W} durch hieroglyphisches β im Ptolemäischen vgl. KURTH, *Einführung*, 458ff.; zur Homophonie von β und n vgl. WATSON, *GM* 37, 52ff.

⁹⁸⁶ LEITZ, *LGG VII*, 381 s.v. *Tbh*.

Zumindest phonetisch scheint es annähernd möglich, in der Notation *Tbh*³ des Seth-Buchs einen Versuch ägyptischer Schreiber zu erkennen, den griechischen Gottesnamen Typhon ins Ägyptische zu transferieren, den sie ihrerseits mit dem ägyptischen Seth identifiziert hätten.⁹⁸⁷ Ein solches Symbol religiöser Toleranz, welche die Gleichsetzung einer einheimischen Gottheit mit einer fremden und deren Namen erlaubte, ist jenseits dieses vermeintlichen Belegs etwa mit der Übernahme des syrischen Gottes Ba'al bekannt. Aber auch dieser wurde dem mit der nichtägyptischen Sphäre bereits kontaminierten Seth gleichgesetzt.⁹⁸⁸

Eine fundamentale Schwäche dieser Theorie liegt aber in der Datierung der Belegstellen des vermeintlichen ägyptischen Typhon.⁹⁸⁹ Zwar fällt die überwiegende Zahl in die Spät- bzw. griechisch-römische Zeit, der Periode also, die eine Intensivierung der Kontakte mit dem ägäischen Raum mit sich brachte, doch stammt zumindest eine Belegstelle bereits aus dem Mittleren Reich.

Sargtexte, Spruch 1125
Die Verstorbene schlichtet den Streit zwischen Horus und Seth
<i>s:hrj.n NN ḥ³.wy s:ḥr.n N tn nmh.y iw=f hr nkn ir.y r it=f in Tbh³ sm³(.w) ḥ^c.w=f</i>
NN beruhigte die Beiden Kämpfenden. Diese N ließ den Elenden (Horus) aufsteigen, der das Leid beklagt, welches seinem Vater angetan wurde durch <i>Tbh</i> ³ , dessen Glieder er schlachtete.
CT VII, 456e

Da der Gott, der hier in der Schreibung *Tbh^w* oder *Tbh*³ erwähnt wird, schon aufgrund des Kontextes eindeutig mit Seth zu identifizieren ist, dürfte er mit dem *Tbh*³ der späteren Zeit identisch sein. Um mit diesem Befund noch von einer Übernahme aus dem Griechischen auszugehen zu können, wäre es unumgänglich, das sichere Terrain der frühesten Belege aus Griechenland, die Orientalisierende Periode, zu verlassen. Zweifelsohne wäre es denkbar, dass Typhon schon im frühen zweiten Jahrtausend Bestandteil des helladischen oder kretischen Glaubens gewesen sein könnte, jedoch belieben uns die Quellen bisher jeden Beweis schuldig.

III.4.5 Die Verbannung des Seth in das Ausland

Als eines der eigentümlichsten und auffälligsten Motive des gesamten Rituals, genauer dessen mythologischer Passagen, muss uns sicherlich die Verbannung des Seth in die Fremdländer als Folge seiner Untaten gegen Osiris gelten. Der Gott Seth wurde schon immer in mancherlei

⁹⁸⁷ KOLTA, *Gleichsetzung*, 161 ff.

⁹⁸⁸ STADELMANN, *Gottheiten*, 32 ff.

⁹⁸⁹ Zu den Belegen vgl. LEITZ, *LGG* 7, 381; vgl. auch LIEVEN, *WdO* 30, 158, S. 1133.

Ausprägung mit dem Ausland bzw. der Ägypten umschließenden, lebensfeindlichen Wüste assoziiert.⁹⁹⁰ Diese spezielle Variante war unter den älteren Belegen jedoch nicht anzutreffen.

Hier treffen wir den Gott zumeist als Herrscher und Patron der Fremdländer an. So sind auch seine Kultorte, wie das im 19. oberägyptischen Gau gelegene Sepermeru, wo sich Seth noch im späten Horusmythos von Edfu seinem Feind stellen muss, in der Grauzone zwischen dem Fruchtländ und der Wüste gelegen.⁹⁹¹ Auch die bereits angeführte Verbindung mit der als typhonisch gewerteten Gazelle dürfte in diesem Kontext zu verstehen sein. Es ist dabei jedoch nie in Erfahrung zu bringen, wie Seth zu dieser Rolle kam. Andere Texte, die Contendings, der Cairo Calendar⁹⁹² oder das Denkmal Memphitischer Theologie kennen ebenfalls eine solche „Ausgliederung“ des Seth, indem sie ihm entweder den Himmel oder Oberägypten als Herrschaftsbereich zuteilen. Dies wird zumeist als ausgleichende Version eines Mythems angesehen, im Zuge dessen Seth in einem positiveren Licht erscheint.⁹⁹³ So bemerkte beispielsweise schon BONNET „Auch diese Teilungssage hat seine Geschichte“⁹⁹⁴ und verortete diese Variante als zeitgemäß in das Neue Reich, die Vertreibung hingegen in die Spätzeit. Es sollte jedoch beachtet werden, dass dieser Zustand zumindest im DMT nur vorübergehend gilt und Horus letztendlich die Gesamtherrschaft über das wiedervereinigte Ägypten zugesprochen wird. Über Seths weiteres Schicksal ist in dieser Quelle nichts bekannt. Auch liegt es keineswegs an der Präferenz der Ramessiden für ihren Dynastiegott, dass es insbesondere in den beiden genannten Ramessidischen Quellen zu einer Versöhnung der beiden Kontrahenten kommt. VERHOEVEN weist klar auf das Weiterleben dieses Mythems noch bis in späteste Zeit hin.⁹⁹⁵

Im Seth-Buch hingegen wird die Herrschaft (*wḏ=k m ḏšr.t Nbd*)⁹⁹⁶ über das Ausland als Verbannung (*nn ḥc Swty m T3-mr.y*;⁹⁹⁷ *rdj=sn tw m ḏw=k r t3.w St.yw*⁹⁹⁸) ausgelegt, in deren Exilzeit Seth sterben soll (*mwt=k m dbn ḥ3s.wt*).⁹⁹⁹ Während etwa das DMT Ägypten selbst noch in zwei Hälften (*pš.t*) zergliedert,¹⁰⁰⁰ die zu gleichen Teilen an die beiden Konkurrenten verteilt werden, wird hier das gesamte Niltal als das Teilstück des Horus bezeichnet (*pš(.t)=f*

⁹⁹⁰ TEVELDE, *Seth*, 109ff.

⁹⁹¹ *Edfou VI*, 119, 5-120, 6.

⁹⁹² LEITZ, *Tagewählerei II*, 142f. dort datiert die Übergabe der Roten Krone an Seth auf den III. Achet 28; einen Tag zuvor wird Seth jedoch der Wüste übergeben..

⁹⁹³ ASSMANN, *Sinngeschichte*, 431; GRIFFITHS, *Conflict*, 68ff.; insb. 73.

⁹⁹⁴ BONNET, *RÄR*, 707.

⁹⁹⁵ VERHOEVEN, *FS Gundlach*, 360, mit Anm. 45.

⁹⁹⁶ *Urk. VI*, 27, 5.

⁹⁹⁷ *Urk. VI*, 27, 3.

⁹⁹⁸ *Urk. VI*, 13, 6.

⁹⁹⁹ *Urk. VI*, 29, 12.

¹⁰⁰⁰ Z 9-12c; vgl. SETHE, *Dramatische Texte*, 27.

pw rd.t n=f),¹⁰⁰¹ während Seth das Fremdland bzw., nach seiner widerrechtlichen Rückkehr, die Wüste zugewiesen bekommt.

Eine vergleichbare negative Konnotation der Herrschaft des Seth in der Wüste als Verbannung ist über diesen Text hinaus nur sehr selten zu belegen. Die wahrscheinlich nächste Parallele findet sich im pJumilhac.¹⁰⁰²

pJumilhac, XVI, 25-XVII,2
Thot richtet zwischen Horus und Seth
<i>Dhw.ty hr s:ip sp nb n Stš m-b3h Psd.t-ntr.w wnn=tw hr wd^c Hr.w hn^c Stš prⁱ rf Hr.w hrw=f m^{3c}(.w) r Stš wnn<=tw> ir(.t) im.yt-pr n Hr.w T3-Šm3w T3-Mhw sp3.wt n.ty nb wnn(.w) n.ty nb qm3(.w) n t3 nb hr ir(.t) m sš rdⁱ(.w) mks m hf=f wnn=tw hr h3b hr=s n R^c.w m dd di=tw Km.t n Hr.w ns.t it=f m^{3c}=tw(?)¹⁰⁰³ Stš r dšr.t (sic!)</i>
Thot prüft jede Untat des Seth vor der Götterneunheit und man richtete Horus und Seth. Horus aber kam heraus, indem seine Stimme wahrhaftig war. Und <man> verfasste die Hausurkunde für Horus: Ober- und Unterägypten, die Gaue und alle existierenden und erschaffenen Dinge jedes Landes wurden niedergeschrieben. Das Mekes wurde in seine Faust gelegt. Man berichtete Re darüber folgendes: Man hat Ägypten Horus gegeben, sowie den Thron seines Vaters und Seth der Wüste verwiesen ^(?) .
VANDIER, <i>Jumilhac</i> , pl. XVI, 25-XVII,2; 129.

Obleich die Datierung dieses theologischen Traktats nicht gesichert ist, handelt es sich doch zumindest um eine Kompilation der Griechisch-Römischen Zeit. Doch wird die hier diskutierte Motivik zuweilen auch für eine viel frühere Epoche in Anspruch genommen. Insbesondere der Text der so genannten Horbeit-Stele,¹⁰⁰⁴ deren Aufschrift eine bemerkenswerte Tradition von den Sargtexten über königliche Totentempel und Privatgräber des Neuen Reiches bis hin zu spätzeitlichen Grabkontexten zu verfolgen ist, wäre hier anzuführen.

Horbeit-Stele, 1-3
Götterhymnus im Opferritual
<i>dd-mdw.w wr(.w) pw nn prr(.w) m t3 snu p.t prr(.w) m Nw.t shm(.w) wr msⁱ.n Gbb hsf(.w) Stš m nšn=f wdⁱ.y hr h3s.wt rwⁱ=sn</i>
Zu rezitieren: Dieser Große, der dem Land entspringt und sich vom Himmel löste, der aus Nut hervorging, der Großmächtige, den Geb gebar, der Seth in seinem Toben abwehrt, der über die Fremdländer gesetzt wurde, wenn ^(?) sie entweichen.
KEES, <i>ZÄS</i> 57, 96f.

Die Schwierigkeiten um das Verständnis dieser Passage konzentrieren sich vornehmlich auf den letzten Abschnitt des Zitats. Im Gegensatz zu KEES,¹⁰⁰⁵ der *wdⁱ.y* als passives Partizip Perfekt auffasst, möchte ZANDEE¹⁰⁰⁶ die besagte Stelle als Pseudopartizip verstanden wissen und übersetzt, allerdings ohne nähere Begründung, resultativ. Die bei Kees aufgeführten Pa-

¹⁰⁰¹ *Urk.* VI, 29, 14.

¹⁰⁰² pJumilhac XVII, 2; die entsprechende Stelle blieb bei QUACK, *FS Kurth*, 201ff. undatiert; Grundtempus scheint das *wn.(i)n=f (hr) sdm* zu sein, ein typisches Erzähltempus des Neuägyptischen; zu einer ähnlichen Stelle, welche die Verbannung des Seth ins Ostgebirge beinhaltet vgl. unpubl. pBM 10332, III, 1 (für diesen Hinweis danke ich A. Kucharek).

¹⁰⁰³ Für eine alternative Lesung vgl. VANDIER, *Jumilhac*, 198, Nr. 569.

¹⁰⁰⁴ NAVILLE, *ASAE* 10, pl. 11; BORGHOUS, *FS Westendorf*, 711ff.; vgl. dazu auch die Betrachtungen in I. FAULHABER, *Studien zum Gott Nefertem* (in Vorbereitung).

¹⁰⁰⁵ KEES, *ZÄS* 57, 97.

¹⁰⁰⁶ ZANDEE, *ZÄS* 90, 149.

rallelen zeigen exakt dieselbe Form und geben keinen näheren Aufschluss. Es sollte jedoch darauf hingewiesen werden, dass Pseudopartizipien in der Regel keine resultative sondern eher passivische (bei transitiven Verben) und stativische Bedeutung transportieren. Aufgrund der parallelen Konstruktionen der vorangegangenen Passivbildungen ist davon auszugehen, dass in diesem Fall KEES Ansatz vorzuziehen ist. Gerade das beigefügte *rwī=sn*, das sicherlich auch nicht resultativ zu verstehen ist, wie Zandee ebenfalls so aufgefasst, lässt auf ein Herrschaftsverhältnis des angerufenen Gottes über das feindliche Fremdland schließen. Auch Zandeers Interpretation ergreifen der Flucht der Fremdländer aus Furcht vor dem über sie eingesetzten Seth, der sie mit seiner lauten Stimme, dem zuvor angesprochenen *nšn*, in Angst und Schrecken versetzt, vermag keine bekannte Parallele zu stützen. Letztendlich ergibt es wenig Sinn, Seth zunächst abzuwehren, um ihn im gleichen Atemzuge seinerseits zum Kampf gegen die Fremdländer zu instrumentalisieren. Zumindest dieser Text muss also als Beleg für eine Vertreibung des Seth in die Wüste abgelehnt werden.

Wenngleich noch keine Textvertreter aus dem Mittleren Reich bekannt sind, datieren die Texte der Tagewählerei ins Neue Reich¹⁰⁰⁷ und damit deutlich vor das Seth-Buch. Wie oben bereits erwähnt, fand sich in diesem Textcorpus ein Beleg für die Herrschaftsteilung zwischen Horus und Seth am III Achet, 28. Derselbe Text erwähnt jedoch nur einen Tag zuvor den Kampf zwischen den beiden Streitenden, der damit endet, dass Seth die Wüste als Herrschaftsgebiet zugestanden wird. Das Ergebnis wird auch hier als Ausgleich bewertet.

pSallier IV rto, IX, 4-6
Tagewählerei, III. Achet, 27
<i>nfr nfr nfr wp.t Hr.w hn^c Sth i.t t^ch³(.w) [s:]h^tp nb.w rd(.t) wn t³ m h^tp Km.t m² qd=s{n} dⁱ.w n Hr.w dšr.t 3w.t dⁱ.w n Sth pr(.t) in Dhw.ty wd^c-md.wt m-b3h (R^c.w) ^c.w.s.</i>
Gut! Gut! Gut! Schlichten zwischen Horus und Seth; Ergreifen der Kämpfenden; Befrieden der Herren, das Land in Frieden sein lassen; das gesamte Ägypten ist dem Horus gegeben und die ganze Wüste dem Seth; Auftreten seitens Thot; Richten vor (Re) L.H.G.
LEITZ, <i>Tagewählerei</i> , 142f.

Ähnlich den Ausführungen des pJumilhac erhält Seth sein Herrschaftsgebiet infolge eines Rechtsstreits. Das Element der gewaltsamen Vertreibung in das Exil, welches im Seth-Buch vorherrscht, wird nicht explizit.

Erst wenn wir uns wieder späten Quellen zuwenden, finden sich einige Stellen zu diesem Thema. So erwähnen Inschriften im Tempel von Edfu mehrfach, dass Seth in die Wüste¹⁰⁰⁸ bzw. in die Länder der Asiaten¹⁰⁰⁹ geschickt wird (*tkn*, *rwī*). Darüber hinaus erscheint diese Motivik in einigen sprechenden Epitheta von strafenden Gottheiten. Insbesondere die Tempel

¹⁰⁰⁷ Vgl. aber QUACK, *LingAeg* 5, 277f. der eine Datierung in die 18. Dynastie oder sogar in das ausgehende Mittlere Reich ansetzt.

¹⁰⁰⁸ *Edfou IV*, 18, 11.

¹⁰⁰⁹ *Edfou V*, 213, 2; 299, 2; *Edfou VI*, 16, 13.

von Dendera und Edfu führen in ihren Feindvernichtungsritualen Bezeichnungen für die Seth bekämpfenden Figurationen des Horus wie $\check{S}n^c(.w)-St\check{s}-r-d\check{s}r.t/ d\check{s}r.wt$ bzw. $Rd\check{i}(.w)-St\check{s}-r-d\check{s}r.t$ auf.¹⁰¹⁰

Zusammenfassend lässt sich also feststellen, dass das Einsetzen des Seth als Herrscher der Wüste zwar schon recht früh nachzuweisen ist, doch gewinnt dieser Akt tendenziell erst in spät überlieferten Quellen, wie den griechisch-römischen Tempeln, die Nuance der Verbannung. Um diesen Befund auf Stichhaltigkeit zu überprüfen, müsste nun jede dieser einzelnen Quellen auf ihre vom Alter des Textträgers unabhängige Datierung hin untersucht werden, will man nicht Gefahr laufen, in dem hier vorgenommenen Versuch einer Altersbestimmung einem Zirkelschluss zum Opfer zu fallen. Da dies jedoch kaum möglich ist und insbesondere an dieser Stelle zu weit führen würde, haben die genannten späten Quellen nur einen geringen Aussagewert.

III.5 Datierungskriterien anhand sprachlicher Analyse

PASCAL VERNUS, der anhand sprachlicher Kriterien eine Datierung des in neuägyptischer Übersetzung vorliegenden zweiten Buchs des pLouvre N 3129, des so genannten *Rituel de repousser l'agressif*, versucht hat, weist zurecht darauf hin, dass dessen Datumsangabe in das vierte Jahrhundert v. Chr. für die Bearbeitung nichts mehr als ein *terminus ante quem* für die Datierung des Gesamttextes sein kann.¹⁰¹¹ Im Zuge seiner grammatischen Untersuchung der Glossen in der Übersetzung kommt er zu dem Schluss, dass der Text in einer Sprachstufe des späten Ägyptisch verfasst wurde, welches deutlich nach dem Neuen Reich aber noch vor dem Demotischen anzusetzen ist, und postuliert eine Entstehung in der Zeit des Wechsels von der 25. zur 26. Dynastie.¹⁰¹² Den Basistext erkennt VERNUS als den Versuch von gelehrten Schriftkundigen dieser späten Epoche, das klassische Ägyptisch in der Art des mittelalterlichen Latein künstlich zu reanimieren, um sich von der vulgären gesprochenen Sprache ihrer Zeit abzugrenzen.¹⁰¹³ Er nennt diese Sprachstufe *Égyptien de tradition*, das er als Sprachstufe

¹⁰¹⁰ LEITZ, *LGG VII*, 99 s.v. $\check{S}n^c-St\check{s}-r-d\check{s}rt$, $\check{S}n^c-St\check{s}-r-d\check{s}rwt$; DERS., *LGG IV*, 760 s.v. $Rd\check{i}-St\check{s}-r-d\check{s}rwt$.

¹⁰¹¹ VERNUS, *RdE* 41, 153.

¹⁰¹² VERNUS, *RdE* 41, 206 ff.

¹⁰¹³ VERNUS, *RdE* 41, 154; Neuägyptizismen erkennt er insbesondere in Verwendung der Substantivischen Demonstrativa p^3 und n^3 , dem Suffix der 3 Ps. Pl. $=w$, dem Konjunktiv mtw sowie dem Schwinden der Präposition hr ; zur weiteren Definition vgl. SAUNERON, *FS Champollion I*, 152; zurückgehend auf LÄ V (1984) s.v. Sprache, 1191 (F. JUNGE) im deutschen Sprachgebrauch auch Spätmittelägyptisch oder Neo-Mittelägyptisch genannt; vgl. dazu ENGSHEDEN, *Reconstitution du verbe*, 3ff.; ZEIDLER, *Pfortenbuch I*, 206; vgl. STERNBERG-EL-HOTABI, *Propylon*, 3f. mit Anm. 13, die darauf hinweist, dass eine eingehende Untersuchung der Neo-Mittelägyptischen Sprachstufen noch ein Desiderat der Forschung ist. Sie sieht das Hauptmerkmal dieser Sprachstufe in einem Gegenüber von Prospektivisch/ optativischem bzw. zirkumstantiellem/ imperfektivem $s\check{d}m=f$ und performativem bzw. perfektivem $s\check{d}m.n=f$ – ein Verhältnis, das

auf Basis des älteren Mittelägyptisch definieren will, welches aufgrund deutlicher Beeinflussung durch spätere Sprachstufen unverkennbar von Neuägyptizismen durchzogen ist. Gegen eine solche Kategorisierung hat sich QUACK entschieden ausgesprochen.¹⁰¹⁴ Begründet wird diese berechtigte Skepsis insbesondere mit dem vollständigen Fehlen verwertbarer Kriterien, die eine solche artifizielle Metaebene der Sprache auszeichnen könnte, die sie als *de facto* spätes Werk von früheren Stufen unterscheidbar macht. Zwar billigt Quack die Möglichkeit einer späten Kompilation alter Vorlagen zu „neuen“ Werken der Spätzeit durchaus, bestreitet aber kategorisch, dass tatsächlich neu verfasste Texte keine Spuren des zeitgleichen Sprachguts aufweisen sollen. Diese Einschränkung wird in der vorliegenden Bearbeitung vor allem dann zu Schwierigkeiten führen, wenn die zu untersuchenden Kriterien für eine Hochdatierung herangezogen werden. Wir kommen somit nicht umhin, den Sprachbestand des Seth-Buchs mit dem der zuvor angesprochenen selbstständigen Corpora einzelner Epochen zu vergleichen, wenngleich es sich bei den diesen Sammlungen zugrunde liegenden Quellen zu meist nicht um Texte vergleichbarer Gattung handelt sondern um solche, von denen mit einiger Sicherheit angenommen werden kann, dass sie auch anlässlich ihrer Niederschrift verfasst wurden¹⁰¹⁵ – zweifelsohne ein heikles Unterfangen.

Vor dem Hintergrund der noch immer ungelösten Frage, inwieweit ab dem Neuen Reich eine Diglossie aus tatsächlich gesprochener Sprache und einer künstlich archaisierenden Schriftsprache existierte, wirft sich die Problematik auf, warum nicht auch im Seth-Buch wie in den hier bearbeiteten Handschriften ein mittelägyptischer Basistext in eine deutlich spätere Sprachstufe konvertiert wurde, obwohl beide Texte so dicht beieinander überliefert wurden und, in ihrer sekundären Verwendung als Totentexte, thematisch definiert gemeinsam zur „Anwendung“ kamen. Übersetzungen dienen *per definitionem* der Erhellung einer für den Leser un- bzw. nur schwer verständlichen Sprache. Berücksichtigt man ferner den nur in der Textvariante des pBM 10252 erhaltenen Titelzusatz, der den Zweck der Übersetzung als „Deutungen der Geheimnisse der Handlungsanweisung“ (*nʃ wh^c.w sštʃ n pʃ n.t-ʃ*)¹⁰¹⁶ ausweist, so lässt sich rekonstruieren, dass die spätägyptische Übersetzung als für den Leser aktuelle und somit verständliche Sprachform beigegeben wurde. Der Basistext, den wir viel-

meines Erachtens keine Besonderheit des späten Mittelägyptisch darstellt. Aufgegriffen polemisch bei KURTH, *OLZ* 99, 32f., Anm. 78 u. 79.; allgemein zum Gebrauch des Mittelägyptischen in der Spätzeit und zur Kritik an der von Vernus gebrauchten Terminologie vgl. JANSEN-WINKELN, *SAK* 40, 155ff.

¹⁰¹⁴ QUACK, *FS Kurth*, 209f.

¹⁰¹⁵ Im Wesentlichen werde ich mich bei der Untersuchung auf einen Zeitpunkt ab der späten 18. Dynastie beschränken; dabei werden folgende Bearbeitungen zugrunde gelegt: für das NR WINAND, *Morphologie verbale*; 3. Zwischenzeit JANSEN-WINKELN, *Grammatik*; für die Saitenzeit MANUELIAN, *Living*; für das Demotische SIMPSON, *Grammar* und für die 30. Dynastie bis frühe Ptolemäerzeit ENGSHEDEEN, *Reconstitution du verbe*.

¹⁰¹⁶ *Urk.* VI, 61, 10.

leicht kühn als älteres Original bezeichnen können, wäre für den Rezipienten der Spätzeit somit als Geheimnis und als solches als schwer verständlich angesehen worden. Vor diesem Hintergrund dürfte sich mancher Zweifel an der Behauptung regen, bei den Zeilen des mittelägyptischen Basistextes handle es sich um ein künstliches Produkt der Zeit der Niederschrift des Rituals. Da das Abfassen eines Textes in einer älteren Sprachstufe aus Gründen der Archaisierung und Veredelung selbstverständlich ein Verstehen des Geschriebenen erfordert,¹⁰¹⁷ ist man geneigt zu fragen, aus welchem Grund eine Übersetzung in eine aktuelle Ausdrucksweise erfolgen sollte, wenn zuvor die ältere und vermeintlich „bessere“ Textfassung künstlich reproduziert wurde. Wenngleich SCHOTT auch davon ausgeht, dass eine Übertragung in das Spätneuägyptische auch gleichzeitig eine theologische Deutung mit sich bringt, spricht schon allein der Umstand, dass viele mittelägyptische Sätze inhaltlich sehr stark abweichend oder frei übersetzt wurden,¹⁰¹⁸ von fehlendem Verständnis des Originals. Beispiele solch freier Übersetzungen (Ü) zeigen unterschiedliche Nähe zur mittelägyptischen Vorlage des Basistextes (B):

B	<i>nn ph.ty n k3(.w)-ib r=i</i> ¹⁰¹⁹
Ü	<i>bn iri p3 w3w3(.w) n mdw.w bin iri shr.w n-im=i</i>
B	<i>hw.t nb.ty wd̄i.n=s nb̄i.t</i> ¹⁰²⁰
Ü	<i>mtw t3 s.t n t3 s:t3(t) tk3 st3</i>
B	<i>rd̄i tp=k n Hr.w c3-hk3 m dndn n Im.y cnd̄.ty</i> ¹⁰²¹
Ü	<i>ī.īr̄i=f dd r n3 ntr.w nt.y(w) ī.t3 b3.w r tp=f</i>
B	<i>wni(.w) c3.wy n.w p.t m Hm.w</i> ¹⁰²²
Ü	<i>Pth-T3-tnn(.w)</i>
B	<i>c3 sst3=s m-hnw c.w Šw</i> ¹⁰²³
Ü	<i>p3y=f šw k3p=f dr.t=f</i>

¹⁰¹⁷ QUACK, *FS Kurth*, 210 weist zu Recht darauf hin, dass die Sprache des Schulunterrichts stets die aktuell gesprochene Sprachstufe war, offenbar war aber ein Verständnis älterer Sprachstufen davon nicht betroffen (vgl. aber die Ausführungen bei MÜLLER, *jn.t dr.w*, 463, der Hinweise auf magische Texte als Lehrstoff in Schulen zusammenträgt).

¹⁰¹⁸ SCHOTT, *Deutung*, 41ff., insb. 45.

¹⁰¹⁹ *Urk. VI*, 71, 3/4.

¹⁰²⁰ *Urk. VI*, 75, 1/2.

¹⁰²¹ *Urk. VI*, 79, 21/22.

¹⁰²² *Urk. VI*, 107, 11/12.

¹⁰²³ *Urk. VI*, 113, 17/18.

Die Überlegung, dass die Vorlage als archaischer Text schlichtweg aus Gründen der besseren Verständlichkeit übersetzt wurde, weil er tatsächlich aus einer früheren Zeit stammte und kaum noch verstanden werden konnte, liegt somit sehr viel näher. Somit wird bei den folgenden Betrachtungen davon ausgegangen, dass es sich bei den Glossen um die hypothetische, aktuelle Form des Rituals handeln müsste, wären sie nahe dem Zeitpunkt der Niederschrift des Textes verfasst worden.

Als Kriterien für eine sekundäre, also nicht überlieferte, und obendrein archaisierende Abfassung von Texten lassen sich vornehmlich die Hyperkorrektur an Formen, denen Aussagekraft für ein hohes Alter der sie aufgreifenden Schrift zugestanden wird, sowie deutliche Einflüsse der Neuägyptischen Sprachform zugrunde zu legen. Sie zeichnen die Vorliebe der Autoren für die Patinierung aus, wie sie uns ab der 25. Dynastie vorliegt. Als Beispiel für dieses Phänomen wird gerne das Denkmal Memphitischer Theologie angeführt.¹⁰²⁴

Im Folgenden sollen diese Gesichtspunkte auf den Text III der Handschrift des pLouvre N 3129 angewendet werden, wobei uns der von Vernus vernachlässigte im *Égyptien de tradition* niedergeschriebene Basistext zum Vergleich dienen soll. Schon früher postulierte der Erstbearbeiter SCHOTT für seine Abfassung in mittelägyptischer Sprache eine spätere, auf das Neue Reich zurückgehende Sprachform.¹⁰²⁵ Aussagen, die ausschließlich auf die orthographischen Gegebenheiten des Textes zu stützen wären, sollen demnach gänzlich unterbleiben. Weiterhin sollte auch dem Hilfsmittel der lexikalischen Datierung gebotene Skepsis entgegen gebracht werden – unterliegt es doch, wenn nicht zur Gänze, so doch zu einem bedeutenden Teil zu sehr dem Zufall der Überlieferung, als dass es für uns von entscheidender Beweiskraft sein könnte.

Auf den ersten Blick betrachtet fällt im Seth-Buch die konsequent eingehaltene mittelägyptische Sprachstufe auf. Folglich bleiben lediglich die beiden Möglichkeiten, den Text entweder recht früh, vorzugsweise noch vor das Neue Reich, oder recht spät, etwa nahe dem Zeitpunkt seiner Niederschrift, zu datieren. Gerade im Vergleich zu dem zweiten, in *Urk. VI* publizierten Text, dem doch einige Neuägyptizismen nachzuweisen sind, lässt sich das Seth-Buch nur schwer in die von Vernus definierte Kategorie des *Égyptien de tradition* eingliedern. Aufgrund ihrer thematischen Nähe und gemeinsamen Überlieferung soll im Folgenden der Umgang mit Sprache in beiden Texten näher beleuchtet werden. Die dabei angewandte Methodik der Darstellung einer grammatischen Struktur des Textes wurde maßgeblich von LUSTMANS

¹⁰²⁴ JUNGE, *MDAIK* 23,2, 198; vgl. dazu die Ausführungen bei QUACK, *BiOr* 57, 554ff., Anm. 27.

¹⁰²⁵ SCHOTT, *Deutung*, 40.

Arbeit zum Papyrus Bremner-Rhind inspiriert.¹⁰²⁶ Die hier zugrunde liegenden Betrachtungen wurden jedoch hinsichtlich des zur Verfügung stehenden Raumes und der Relevanz einzelner grammatischer Phänomene auf ihre Verwertbarkeit für eine mögliche Datierung hin überprüft und entsprechend reduziert. So sollen nur die Phänomene berücksichtigt werden, bei denen sich in unterschiedlichen Sprachstufen signifikante und typische Unterschiede ausmachen lassen. Treten sie in Erscheinung, werden vollständig behandelt.

Zum Schluss sei angemerkt, dass bei der folgenden Untersuchung der grammatischen Eigenheiten des Gesamttextes zunächst von der Variante L ausgegangen wird. Diese stellt schon hinsichtlich der Publikationslage die brauchbarere Textversion dar. Vor allem aber weist sie im Vergleich zu BM keine umfassenden Zerstörungen des Textträgers auf. Dennoch wird BM, sollten gravierende Unterschiede ans Licht kommen, nicht unberücksichtigt bleiben.

III.5.1 Personalpronomina

III. 5.1.1 Suffixpronomina

a) Formen

Numerus/ Genus	Beleglage	Schreibung
1. Singular	=i	passim (m./ f.)
2. m. Singular	=k =i	passim; Var.: ¹⁰²⁷ ₁₀₂₈
3. m. Singular	=f	passim
3. f. Singular	=s	passim; Var.: ¹⁰²⁹
3. n. Singular	=tw	
1. Plural	-	-
2. Plural	=in =in	¹⁰³⁰ passim


¹⁰²⁶ LUSTMAN, *Etude grammaticale*; vgl. auch die Kriterien, die bei LIEVEN, *Nutbuch*, 247f. erarbeitet wurde: 1. Grammatik (v.a. Verbalsystem; Wortstellung im Substantivalsatz); 2. Semantik (Bedeutungswandel einzelner Wörter); 3. Lautwandel bei Lehnwörtern; 4. Textstruktur und Einheitlichkeit.

¹⁰²⁷ Zur Variante *mk* s. *Urk. VI*, 17, 22; vgl. dagegen 19, 12.

¹⁰²⁸ *Urk. VI* 51, 15.

¹⁰²⁹ *Urk. VI*, 15, 10; 55, 10.

¹⁰³⁰ Wahrscheinlich eher *mk*: *Urk. VI*, 9, 21; 11, 4; 27, 7.

3. Plural	=sn	 
-----------	-----	--

b) Verwendung

In den folgenden Zusammenhängen können wir den Gebrauch der Suffixpronomina nachweisen:

- Zur Anzeige des Besitzverhältnisses hinter Nomina,
- als Subjekt in Verbalsätzen,
- als indirektes Objekt in Verbalsätzen („Ethischer Dativ“) nach der Präposition *n*,¹⁰³³
- als direktes Objekt in Adverbialphrasen nach der Präposition *r*,¹⁰³⁴
- zur Emphase des Imperativs nach der Präposition *r*.¹⁰³⁵

Während sich das Seth-Buch durchweg mittelägyptischer Suffixpronomina bedient, zieht im Ritual zur Abwehr des Bösen insbesondere die Übersetzung, aber auch, wenngleich seltener, der spätmittelägyptische Basistext im Falle der 3. Ps. Pl. das neuägyptische Suffix =*w* heran.¹⁰³⁶ Dagegen fällt im Basistext der parallele Gebrauch von =*w* und dem im mittelägyptischen üblichen =*sn* auf. Solche Mischungen sind für „anspruchsvollere“ Texte des Spätmittelägyptischen bis in die Dritte Zwischenzeit kennzeichnend.¹⁰³⁷ In den nicht-religiösen Texten des späteren *Égyptien de tradition* um die 30. Dynastie kommt dieses Pronomen zusehends außer Gebrauch.¹⁰³⁸ So zeigt sich im pBremner-Rhind ein ähnlicher Befund – der in die 19. Dynastie datierte religiöse Text enthält das Suffix =*w* nicht¹⁰³⁹ – während das fragliche Pronomen im thematisch ähnlich gelagerten Text des Rituals der Vier Kugeln insbesondere zur Verdeutlichung des Passiv häufig Verwendung findet, die 3. Ps. Pl. hingegen weitestgehend

¹⁰³¹ In *sdm.n=f* *Urk. VI*, 29, 21; 31, 7; 45, 17; 55, 15; andere Kontexte: 37, 17.

¹⁰³² *Urk. VI*, 57, 5; Schreibung hier mit Determinativ des Bezugsworts.

¹⁰³³ *Urk. VI*, 11, 15.

¹⁰³⁴ *Urk. VI*, 9, 18; 29, 4, 23; 31, 17, 23; 33, 16; 51, 11 usw.

¹⁰³⁵ s. Imperativ.

¹⁰³⁶ In den Glossen *passim*; im Basistext s. *Urk. VI*, 65, 7, 10; 97,1; 103, 15.

¹⁰³⁷ JANSEN-WINKELN, *Grammatik*, 133 § 217; JUNGE, *Grammatik*, 53; die Ablösung von =*sn* durch =*w* ist in seinem frühen Stadium besonders bei Präpositionen und dem Konverter *lw* zu bemerken; im vorliegenden Text treten neuägyptische Suffixpronomina am Konjunktiv, an Verbalformen, an *lw* und Präpositionen auf; bezeichnenderweise sind die fraglichen Stellen dann auch nicht durch Glossen übersetzt worden (Ausnahme *Urk. VI*, 97, 1/2.); vgl. EDEL, *ZÄS* 84, 17-19.

¹⁰³⁸ ENGSHEDEN, *Reconstitution du verbe*, 160ff.

¹⁰³⁹ LUSTMAN, *Etude grammaticale*, 5.

mit $\neq sn$ wiedergegeben wird.¹⁰⁴⁰ Zu bemerken ist, dass die Form $\neq w$ einer Version der Handschrift gelegentlich in den anderen Parallelen als $\neq sn$ umgesetzt werden kann.¹⁰⁴¹

III.5.1.2 Abhängige Personalpronomina

a) Formen

Numerus/ Genus	Beleglage	Schreibung
1. Singular	-	-
2. Singular	$\dot{t}w$	𓏏 \triangle passim; Var.: \triangle ¹⁰⁴²
3. Singular	sw	𓏏 passim; Var.: 𓏏 ¹⁰⁴³
1. Plural	-	-
2. Plural	-	-
3. Plural	-	-

b) Verwendung

Die abhängigen Personalpronomina kommen im Seth-Buch in typisch später Notation im Wesentlichen in jenen drei Verwendungskontexten vor, die auch im mittelägyptischen bis spätmittelägyptischen Sprachgebrauch¹⁰⁴⁴ angetroffen werden können. Es sind dies

- Als direktes Objekt in Verbalsätzen,¹⁰⁴⁵
- als Reflexivpronomen in Verbalsätzen¹⁰⁴⁶ und
- als Subjekt vor Pseudopartizip nach der Partikel $\dot{t}i$.¹⁰⁴⁷

Spätägyptische/ Demotische Neubildungen wie die Ausprägung einer mit $\dot{t}w$ gebildeten enklitischen Pronominalreihe sind hingegen im Gegensatz zu den Glossen des Rituals zur Abwehr des Bösen für unseren Text nicht zu belegen.¹⁰⁴⁸ Dem mittelägyptisierenden Basis-

¹⁰⁴⁰ für NY vgl. GOYON, *Imouthes*, pls. 26, 1, 10; 28, 3, 4, 16 usw.

¹⁰⁴¹ GOYON, *Imouthes*, pl 26, 9.

¹⁰⁴² *Urk. VI*, 33, 13.

¹⁰⁴³ *Urk. VI*, 11, 20; 23, 22.

¹⁰⁴⁴ vgl. dazu JANSEN-WINKELN, *Grammatik*, 137f., § 224; 339, § 542.

¹⁰⁴⁵ *Urk. VI*, 9, 8.

¹⁰⁴⁶ *Urk. VI*, 19, 1.

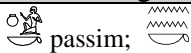


¹⁰⁴⁷ *Urk. VI*, 17, 4; möglicherweise liegt auch eine Konstruktion $\dot{t}i sw (hr) hr$ vor.

¹⁰⁴⁸ vgl. VERNUS, *RdE* 41, 161; z.B. *Urk. VI*, 67, 4; 77, 16; 81, 8 usw.

text dieses Vergleichsstücks selbst fehlen solche späten Konstruktionen freilich ebenfalls zur Gänze.¹⁰⁴⁹

III.5.1.3 Unabhängige Personalpronomina

a) Formen

Numerus/ Genus	Beleglage	Schreibung
1. Singular	<i>ink; nnk</i> ¹⁰⁵⁰	 passim; 
2. Singular	-	-
3. Singular	<i>ntk</i> ¹⁰⁵¹	
1. Plural	-	-
2. Plural	-	-
3. Plural	-	-

b) Verwendung

Insbesondere in den Passagen der Selbstvorstellung der Zweiten Liturgie konzentrieren sich im Seth-Buch die unabhängigen Personalpronomina, wo sie als Subjekt im Substantivalsatz der Kategorie N(omen)₁ + N(omen)₂ gebraucht werden. Als Subjekt des possessivischen Adjektivsatzes, wie sie SCHOTT in seiner Übersetzung zugrunde legt,¹⁰⁵² sind sie hingegen nicht belegt. Aus dieser großen Regelmäßigkeit sticht jedoch ein Sonderfall in der Funktion von *ink* mit adverbialisiertem Substantiv als Prädikativum eines zuvor ausgeführten Sachverhalts heraus:

- Beispiel: *m<n>* ^(c.6) *rdi.n=i iw3(.t) <n> s3-iw<(w) [...] m rd.t<n> n=i Šw m<t> g<r> ink*¹⁰⁵³

Zwar sind im Korpus des Spätmittelägyptischen durchaus Fälle eines *vorangestellten* unabhängigen Personalpronomens (ggf. mit Partikel) vor einem finiten Verb durchaus zu bele-

¹⁰⁴⁹ Hier ist wieder der klassische Gebrauch üblich: *Urk. VI*, 61, 20; 81, 5; 17 usw.

¹⁰⁵⁰ Nur in BM: *Urk. VI*, 11, 3, Anm. 3.

¹⁰⁵¹ *Urk. VI*, 27, 12.

¹⁰⁵² vgl. SCHOTT, *Urk. VI*, 52, 5-20: „Mein ist...“; zum possessivischen Adjektivsatz vgl. JANSEN-WINKELN, *Grammatik*, 361, § 584, 2).






¹⁰⁵³ *Urk. VI*, 9, 21-11, 3; BM missversteht den Zusammenhang hier und notiert *m<t> gr nnk*, vgl. dazu SATZINGER, *ZÄS* 113, 144.

gen,¹⁰⁵⁴ doch dürfte in dieser diese Konstruktion dezidiert einer der Fälle zu erblicken sein, der einen Neuägyptizismus erkennen lässt.¹⁰⁵⁵

III.5.2 Demonstrativpronomina und Artikel

III.5.2.1 Adjektivische Demonstrativpronomina

a) Formen

Numerus/ Genus	Form	Schreibung
mask. Singular	<i>pw</i> <i>pw^y</i> ¹⁰⁵⁶ <i>pf</i> <i>pn</i>	☐ [Ⓞ] passim ☐ [Ⓞ]  ; Var.: ☐ [Ⓞ]  ¹⁰⁵⁷ ☐ [Ⓞ]  passim ☐ [Ⓞ]  passim
f. Singular	<i>tw</i> ¹⁰⁵⁸	
m. Plural	-	-
f. Plural	-	-

b) Verwendung

Von allen Demonstrativa treten diejenigen der Reihe *pw* im Seth-Buch mit Abstand am häufigsten auf. Sie nehmen dabei die ihnen im klassischen Mittelägyptisch zugeordneten Funktionen wahr:

- Als Kopula in Substantivsätzen¹⁰⁵⁹ sowie
- als klassisches Demonstrativum tritt es in der Form *pw^y* bzw. *pf* insbesondere hinter den Namen bzw. Bezeichnungen des Gottes Seth.¹⁰⁶⁰

Im *Rituel de repousser l'agressif* beschränken sich die adjektivischen Demonstrativa bis auf einen Fall (s.u.) auf den Basistext. Sie finden desgleichen als Kopula (*pw*)¹⁰⁶¹ oder De-

¹⁰⁵⁴ JANSEN-WINKELN, *Grammatik*, 139f., § 228, 3).

¹⁰⁵⁵ BARTA, *GM* 15, 7f., JUNGE, *Grammatik*, 168, Z.8; dient der Betonung eines vorangegangenen pronominalen Bezugs.

¹⁰⁵⁶ *Urk. VI*, 13, 12; 57, 11.

¹⁰⁵⁷ *Urk. VI*, 51, 6, 8, 10, 14.

¹⁰⁵⁸ *Urk. VI*, 55, 17.

¹⁰⁵⁹ *Urk. VI*, 7, 14 (dreigliedrig); 11, 6; 21, 16 etc. (zweigliedrig).


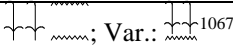

¹⁰⁶⁰ *Urk. VI*, 13, 12 (*pw^y*); 7, 3 (*passim*).

¹⁰⁶¹ *Urk. VI*, 61, 19; 63, 17; 73, 9; 81, 5; 87, 13; 109, 7; 111, 11, 13, 15; 113, 3, 4, 21.

monstrativum¹⁰⁶² Verwendung und können darüber hinaus sogar substantivisch gebraucht werden.¹⁰⁶³ Indes ersetzen die Glossen des Übersetzungsteils die Kopula durch das Pronomen *pʒw*, während das Demonstrativum zugunsten des Artikels der Reihe *pʒ* aufgegeben wird.¹⁰⁶⁴

III.5.2.2 Substantivische Demonstrativpronomina (Reihe *nw*)

a) Formen



Numerus/ Genus	Form	Schreibung
n./ Plural	<i>nw</i> ¹⁰⁶⁵	
n./ Plural c. (nah)	<i>nn</i> ¹⁰⁶⁶	 ; Var.:  ¹⁰⁶⁷
n./ Plural c. (fern)	-	-

b) Verwendung

Wenngleich diese Pronomenreihe im Basistext des *Rituel de repousser l'agressif* vergleichsweise selten anzutreffen ist, erscheint sie doch in dem Seth-Buch ähnlichen Gebrauchsumständen und vermittelt somit eine recht kohärenten mittelägyptische Grundsubstanz beider Texte.¹⁰⁶⁸

III.5.2.3 Substantivische Demonstrativpronomina (Reihe *pʒ*)

a) Formen

Numerus/ Genus	Form	Schreibung
mask. Singular	<i>pʒ</i> ¹⁰⁶⁹	
f. Singular	-	-
n./ Plural c.	<i>nʒ</i> ¹⁰⁷⁰	

¹⁰⁶² *Urk. VI*, 61, 17; 65, 5; 12; 67, 20; 69, 1, 2; 69, 9, 21; 71, 8, 13; 77, 11; 79, 12; 83, 19; 85, 1, 3, 9; 89, 12; 91, 17; 95, 1; 105, 6, 11; 115, 15; 117, 4 usw.

¹⁰⁶³ *Urk. VI*, 65, 19.

¹⁰⁶⁴ VERNUS, *RdE* 41, 156ff.

¹⁰⁶⁵ *Urk. VI*, 39, 15.

¹⁰⁶⁶ *Urk. VI*,

¹⁰⁶⁷ *Urk. VI*, 17, 13.

¹⁰⁶⁸ *Urk. VI*, 63, 16; 67, 1; 85, 3.

¹⁰⁶⁹ *Urk. VI*, 51, 18.

¹⁰⁷⁰ In *nʒ nṯr.w*; *Urk. VI*, 29, 18.

b) Verwendung

Das Kriterium, das stets zuerst als sehr grobes Merkmal einer späteren Entstehungszeit herangezogen wird und eine Abfassung zumindest nach der 18. Dynastie nahe legt, ist der Gebrauch der substantivischen Personalpronomina der Reihe p^3 . Das Seth-Buch bedient sich dieses recht sicheren Hinweises in exakt zwei Fällen, sodass generalisierende Aussagen über den Gesamttext kaum möglich sind. In beiden Fällen steht der Artikel zur näheren Bestimmung vor der Bezeichnung eines Gottes und tritt er entweder in der Form n^3 $ntr.w$ oder vor dem substantivierten negierten Relativpronomen $iw.ty$ in Erscheinung (s. Tabelle). Hierbei ist vor allem bemerkenswert, dass der Artikel n^3 seine in einer Genitivverbindung des Schemas $n^3 n$, wie sie ab der 11. Dynastie nachzuweisen und noch bis Sethos I. vorherrschend in Gebrauch ist,¹⁰⁷¹ ursprünglich pronominale Funktion verliert und erst als spätere orthografische Konvention als determinativer Artikel in Erscheinung tritt. Andererseits geht dem indeterminierten Substantiv immer noch ein Nullmorphem voraus, wohingegen der spätere, anstatt der Nullstelle verwandte unbestimmte Artikel w^c hingegen nicht nachzuweisen ist. Angesichts solcher sporadischen Einsprengsel weist JANSEN-WINKELN auf die Unzuverlässigkeit solcher Kriterien für eine Datierung des Spätmittelägyptischen hin, „als daß man überall an zufällige, versehentliche Neuägyptizismen denken könnte. Andererseits wird er aber bei weitem nicht in der Frequenz gebraucht, die man bei einem „wirklichen“ Artikel erwarten müßte (und wie es im Neuägyptischen/Koptischen ist.) Die weitaus meisten determinierten Nomina stehen ohne $p^3/t/n^3$.“¹⁰⁷² Weiterhin stellt JANSEN-WINKELN neben des Gebrauchs der Verbindung $p^3 NN$ in der Bedeutung „der bewusste, bekannte NN“ eine häufige Verwendung vor appositiven Substantiven nach Namen (Personen-, Orts- und Gottesnamen, Titeln etc.) fest,¹⁰⁷³ wodurch der Verwendungskontext im Seth-Buch exakt umschrieben wäre.

Im *Rituel de repousser l'agressif* findet das substantivische Demonstrativpronomen durchgehend Verwendung.¹⁰⁷⁴ Gerade der Übersetzungsteil kann mit unzähligen Belegen dieses Pronomens aufwarten; aber auch dem spätmittelägyptischen Basistext mangelt es nicht an diesem späten Phänomen.¹⁰⁷⁵ So kann das Pronomen zur Andeutung eines Besitzverhältnisses zur Form $p^3y=$ modifiziert werden¹⁰⁷⁶ und bisweilen in der Variante p^3w auftreten,¹⁰⁷⁷ wodurch

¹⁰⁷¹ KROEBER, *Neuägyptizismen*, 9ff.; zum abnehmenden Gebrauch von $n^3 n/ w^c n$ ab Sethos I. vgl. WINAND, *RdE* 46, 192f.

¹⁰⁷² JANSEN-WINKELN, *Text und Sprache*, 220.

¹⁰⁷³ JANSEN-WINKELN, *Text und Sprache*, 221ff.; DERS., *Grammatik*, §239, 145f.

¹⁰⁷⁴ VERNUS, *RdE* 41, 190f.

¹⁰⁷⁵ *Urk. VI*, 65, 10, 14; 69, 5; 73, 8; 75, 5; 77, 3; 89, 7; 12; 97, 13; 99, 1; 117, 17 usw.

¹⁰⁷⁶ *Urk. VI*, 65, 16; 67, 14; 69, 7, 71, 21; 77, 10; 79, 20; 85, 14; 87, 8; 91, 2; 93, 10; 95, 11; 97, 12; 99, 20; 103, 13; 105, 16; 107, 14; 109,20; 111, 6, 19; 115, 2; 119, 2, 10, 19 usw.

das Ritual zumindest unter diesem Aspekt betrachtet spürbare Einflüsse des Neuägyptischen zeigt, während sich der Text des Seth-Buchs in deutlich bereinigtem und altertümlich wirkenden Mittelägyptisch präsentiert.

III.5.3 Relativpronomina

III.5.3.1 Das Relativpronomen *nt.y*

a) Formen

Numerus/ Genus	Form	Schreibung
m. Sg. (Subst.)	<i>nt.y(w)</i> ¹⁰⁷⁸	ⲛⲧⲓⲥⲓ
f. Sg.	-	-
m. Pl.	-	-
f. Pl.	-	-

b) Verwendung

Da es im Seth-Buch lediglich einmal in selbstständigem Gebrauch nachzuweisen ist, kann das Relativpronomen *nt.y* im Vergleich mit dem Basistext des sich anschließenden *Rituel de repousser l'agressif*, das eine vergleichsweise höhere Dichte an Fällen aufweist,¹⁰⁷⁹ kaum als relevantes Vergleichskriterium für eine Datierung hinreichen. Hier kann es im Kontext mit einer Adverbialphrase herangezogen werden, welche entweder mithilfe des Pseudopartizips oder einer Präposition gebildet wird.¹⁰⁸⁰ Seltener ist der Gebrauch in den Verbindungen *dr-nt.t*¹⁰⁸¹ bzw. *hr-nt.t*.¹⁰⁸² Innerhalb der Glossen ist die Häufung dieser Verbindung zwar ähnlich, doch findet sich das Pronomen hier eindeutig in für das Neuägyptischem bzw. Spätmittelägyptische typischen Verwendungsweisen.¹⁰⁸³

¹⁰⁷⁷ *Urk. VI*, 99, 17.

¹⁰⁷⁸ *Urk. VI*, 45, 17.

¹⁰⁷⁹ *Urk. VI*, 65, 10; 69, 13, 17; 73, 3, 8, 17; 75, 18; 77, 21; 87, 17; 89, 5; 99, 17; 107, 1; 109, 5; 111, 3; 125, 11; 127, 15; 133, 3; 135, 3.

¹⁰⁸⁰ JANSEN-WINKELN, *Grammatik*, 222, § 377.

¹⁰⁸¹ *Urk. VI*, 79, 3; 95, 13; 97, 13; 99, 1; 111, 15.

¹⁰⁸² *Urk. VI*, 67, 22; 121, 11.

¹⁰⁸³ vgl. VERNUS, 205f.

III.5.3.2 Negatives Relativpronomen *ʾw.ty*

a) Formen

Numerus/ Genus	Form	Schreibung
m. Sg.	<i>ʾw.ty</i> ¹⁰⁸⁴	
f. Sg.	-	-
m. Pl.	-	-
f. Pl.	-	-

III.5.4 Präpositionen und Konjunktionen

a) Formen

st. c.		st. pr.	
<i>m-bʾh</i>			
<i>m</i>	¹⁰⁸⁵	<i>ʾm=</i>	Var.: ¹⁰⁸⁶ , ¹⁰⁸⁷
-	-	<i>ʾm.y=</i>	
<i>m-m</i>		-	-
<i>mi</i>		-	-
<i>n</i>		<i>n=</i>	
<i>r</i>	¹⁰⁸⁸	<i>(i)r=</i>	passim; Var.: ¹⁰⁸⁹
<i>r²-pw</i>		-	-
<i>hn^c</i>		-	-
<i>hr</i>		<i>hr=</i>	¹⁰⁹⁰
<i>hr</i>		-	-

¹⁰⁸⁴ *Urk. VI, 17, 10.*

¹⁰⁸⁵ *Urk. VI, 5, 3; nach vorhergehendem ʾr.t.*







¹⁰⁸⁶ *Urk. VI, 55, 8.*

¹⁰⁸⁷ *Urk. VI, 55, 6.*

¹⁰⁸⁸ *Urk. VI, 25, 10; BM schreibt an dieser Stelle* .

¹⁰⁸⁹ *Urk. VI, 51, 18; zur Emphase des Imperativ hr ʾr=k.*

¹⁰⁹⁰ *Urk. VI, 9, 4; vor =s.*

<i>hft</i>	 1091	-	-
<i>r-hft-hr</i>	 1092	-	-
<i>m-hnt</i>	 1093	<i>m-hnt=</i>	 Var.:  1094
-	-	<i>m-ht=</i>	

b) Verwendung

Betrachtet man sich den Bestand an Präpositionen innerhalb des Seth-Buchs, fällt zunächst die geringe Zahl an zusammengesetzten Varianten auf, wie sie insbesondere für das Neuägyptische typisch sind.¹⁰⁹⁵ Auch die Konjunktion „und“ erscheint durchweg auf dem Stand des Mittelägyptischen als *hn^c* und wird nicht mittels *irm* ausgedrückt. Gleiches gilt für das Lexem *mⁱ*, welches zumindest in seiner Funktion als Präposition nicht in der neuägyptischen Variante *mⁱ.t* erscheint. Wird diese Notation dennoch herangezogen, lässt ihr steter substantivischer bzw. koordinierender Gebrauch nicht auf eine Inkonsistenz in der Graphie schließen.¹⁰⁹⁶

Obleich das Wörterbuch den Gebrauch der Präposition *m-hnt* im Sinne von „innen“ als ein Charakteristikum der Griechisch-Römischen Zeit ausweist, sind für diesen Bedeutungsgehalt durchaus Belege aus dem Mittleren Reich zu finden,¹⁰⁹⁷ wodurch sich aus dieser Wortgruppe kein Grund ergibt, den Sprachbestand anders als auf dem Stand des klassisch Mittelägyptisch zu bewerten.

Interessant ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung von zwei Formen, die sich auf den Titel des Textes beschränken: die Konjunktion *r²-pw* – mutet doch die Verwendung der Konstruktion A *r²-pw* B ebenfalls recht archaisch an. Auch anhand dieses Beispiels lässt sich gut verfolgen, wie sie sich vom Mittelägyptischen in der Ausführung A B *r²-pw* über die Variante A *r²-pw* B *r²-pw* zum Neuägyptischen A *m-r²-pw* B (*m-r²-pw*) entwickelte.¹⁰⁹⁸ Bei der hier vorliegenden Konstruktion scheint es sich hingegen um eine Übergangsform zu handeln, welche steht die Konjunktion zwar schon *zwischen* den zu trennenden Gliedern ansetzt, doch noch nicht die neuägyptische Variante *m-r²-pw* ausbildet. Da die Quellen, für die diese Ver-

¹⁰⁹¹ *Urk. VI, 25, 19*; vor *sdm=f* im Sinne von „als, sobald“ temporal gebraucht; vgl. ENGSHEDEN, *Reconstitution du verbe*, 155f

¹⁰⁹² *Urk. VI, 23, 4*.

¹⁰⁹³ *Urk. VI, 27, 9*.

¹⁰⁹⁴ *Urk. VI 15, 21*.

¹⁰⁹⁵ JUNGE, *Grammatik*, 93f.; vgl. auch die große Anzahl zusammengesetzter Präpositionen bei JANSEN-WINKELN, *Grammatik*, 188ff.

¹⁰⁹⁶ Substantivisch: *Urk. VI, 17, 10; 23, 10* (nur BM); 37, 10; koordinierend: 11, 3.

¹⁰⁹⁷ *WB III, 302, 11*; für frühere Belege vgl. HANNIG, *Ägyptisches Wörterbuch II.2, 1902*, s.v. *m-hnt* Nr. 3.

¹⁰⁹⁸ Vgl. etwa die Variante A B *r²-pw* in pBM 10081, 36, 11 (SCHOTT, *ZÄS* 65, 41).

wendungsweise ebenfalls charakteristisch ist, sämtlich aus der 18. Dynastie stammen,¹⁰⁹⁹ scheint der Gebrauch dieser beiden Formen aus dem Blickwinkel spätzeitlichen Rezipienten als recht altertümlich charakterisiert werden zu müssen. wodurch sich der entsprechenden Textabschnitt von der für das Mittelägyptische des 4. Jh. sonst üblichen Diktion deutlich abhebt.

Im Vergleich dazu weist das Ritual zur Abwehr des Bösen keine vergleichbaren Parallelen zur Verwendung dieser beiden Konstruktionen auf, sondern zeigt eine ähnliche Bandbreite an mittelägyptischen Konjunktionen und Präpositionen.

III.5.5 Partikeln und Interjektionen

a) Formen

Partikel	Beispiel
<i>i</i>	<i>i</i> R ^c .w-Hr.w- <i>3</i> h.ty ^(C.21) nb w ^c (.w) <i>i</i> w.ty m <i>t</i> .t=f ¹¹⁰⁰
<i>ir</i>	<i>ir</i> <i>i</i> w <i>i</i> =k m rs.y ¹¹⁰¹
<i>mk</i>	<i>mk</i> <i>ir</i> f ^c q=f r Tph.t-d <i>3</i> .t ¹¹⁰² <i>m</i> t<n> Km.t n Hr.w r nh <i>h</i> ¹¹⁰³
<i>m<i>2</i></i>	sh <i>3</i> <i>m</i> <i>2</i> nn wd.n=k ¹¹⁰⁴
<i>h<i>3</i></i> ¹¹⁰⁵	<i>h</i> <i>3</i> =k sb <i>i</i> .w pf hs <i>i</i> -qd ¹¹⁰⁶
<i>sw</i>	<i>sw</i> Dh.w.ty dd=f ¹¹⁰⁷ <i>sw</i> g<r> tw <i>3</i> =tw n=f ¹¹⁰⁸
<i>sw(t)</i>	nn <i>sw</i> (t) wnn=f m T <i>3</i> -mr.y ¹¹⁰⁹
<i>sk</i>	<i>sk</i> <i>ir</i> <i>i</i> .n=k twt n St <i>š</i> m mn <i>h</i> ¹¹¹⁰
<i>ti</i>	<i>ti</i> sw hr(.w) m šnn=f ¹¹¹¹

¹⁰⁹⁹ BLOK, *Beide Volksverhalen*, 77ff.; KROEBER, *Neuägyptizismen*, 54ff.; beachte aber dieselbe Verwendung in pLouvre I 3079, 110, 10.

¹¹⁰⁰ *Urk. VI*, 17, 10.

¹¹⁰¹ *Urk. VI*, 31, 12.

¹¹⁰² *Urk. VI*, 19, 12.

¹¹⁰³ *Urk. VI*, 27, 7.

¹¹⁰⁴ *Urk. VI*, 17, 13.

¹¹⁰⁵ Bei *h**3* handelt es sich eigentlich um eine Präposition, wird aber im Seth-Buch konsequent als feststehende Verbindung mit Suffix als Interjektion verwandt.

¹¹⁰⁶ *Urk. VI*, 7, 3.

¹¹⁰⁷ *Urk. VI*, 27, 19.

¹¹⁰⁸ *Urk. VI*, 11, 15.

¹¹⁰⁹ *Urk. VI*, 27, 6.

¹¹¹⁰ *Urk. VI*, 5, 6 nur in Variante BM; ersetzt *šdm.hr=f* in L.

¹¹¹¹ *Urk. VI*, 17, 4.

b) Verwendung

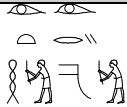
Die Gruppe der Partikeln und Interjektionen entspricht im Seth-Buch durchweg dem Korpus der im Mittelägyptischen gebräuchlichen Varianten. Neuägyptizismen sind indes nicht zu belegen. Bemerkenswert erscheint lediglich das Aufkommen der Partikel *tj*, welche im Sprachbestand des Neuägyptischen nicht nachzuweisen ist.¹¹¹² Zwar ist die fragliche Partikel bereits im Mittleren Reich zu belegen, doch kommt sie erst im mittelägyptischen Sprachschatz der 18. Dynastie häufiger in Gebrauch. Dort leitet sie, wie im vorliegenden Fall, in der Regel einen Satz mit pronominalem Subjekt, gefolgt von einem adverbialen Prädikat ein¹¹¹³ - eine Methode der Prädikatisierung wie sie sich bis in den spätmittelägyptischen Sprachbestand der Dritten Zwischenzeit fortsetzt.¹¹¹⁴

Schließlich wird im Präskript der Variante BM in einem Fall die mittelägyptische Partikel *ist* durch deren spätere Form *sk* abgelöst¹¹¹⁵ und ersetzt die in der Variante L durchgängig herangezogene, im Folgenden noch zu besprechende Verbalform *sdm.hr=f*, die in Ritualanweisungen die gebräuchliche Ausdrucksweise darstellt. Da jedoch in dieser Abweichung nicht mit Sicherheit auszuschließen ist, dass in der Verwendung der Variante *sk* keine späte Schreibkonvention des Kopisten vorliegt, sollte sie für Datierungsversuche nicht überbewertet werden.¹¹¹⁶

III.5.6 Das Verbalsystem

III.5.6.1 Der Infinitiv

a) Formen

Verbklasse	Beispiel	Schreibung
3inf.	<i>ir.t</i> ¹¹¹⁷ <i>hw</i> ¹¹¹⁸	

¹¹¹² VERNUS, *RdE* 41, 201.

¹¹¹³ *WB V*, 238, 1.

¹¹¹⁴ JANSEN-WINKELN, *Grammatik*, 209, § 357.

¹¹¹⁵ Die Übersetzung geht hier nach Jansen-WINKELN, *Grammatik*, 209, 2.2 von einer Konstruktion *sk sdm.n=f* als vorangestellter Temporalsatz aus; vgl. dagegen ENGSHEDEN, *Reconstitution du verbe*, 111ff.; für Belege dieser Schreibung vgl. PRIESE, *ZÄS* 98, 118, Anm. 71.; zur Bedeutung vgl. DEPUYDT, *GM* 136, 11ff.

¹¹¹⁶ Für *sk* und *ist* als Datierungskriterium in der Lehre des Cheti, wo die Schreibvarainz zwischen *ist* in den ramessidischen Kopien und *sk* in einer spätzeitlichen Schreibrtafel nachzuweisen ist, vgl. z.B. HELCK, *Lehre I*, 17, Anm. c); Ic.

¹¹¹⁷ *Urk. VI*, 5, 3.

¹¹¹⁸ *Urk. VI*, 5, 15.

2rad. (kaus.)	$s:hr(.t)^{1119}$	
3rad.	snh^{1120}	
3rad. kaus	$s:^c h^c(.t)^{1121}$	

b) Verwendung

Der Infinitiv kann im Seth-Buch in folgenden Zusammenhängen angetroffen werden:

- anstelle des Imperativs findet er im Präsript zur näheren Spezifizierung von Ritualhandlungen Verwendung.
- Als direktes Objekt von finiten Verbalformen und Partizipien,
- als Bestandteil der Adverbialphrase in der Konstruktion $wnn=f hr sdm$,¹¹²²
- als Prädikat nach der Präposition hr im Präsens I. (Siehe Adverbialsatz),
- in der Verbindung $iw=f r sdm$ zur Angabe des Futur 3 (Siehe Adverbialsatz),
- in der Verbindung $sdm=f/ sdm.n=f r$ + Inf. als erweiterter Infinitiv zur Erklärung einer Absicht,¹¹²³
- in der Verbindung $sdm=f/ sdm.n=f hr$ + Inf. als erweiterter Infinitiv zur Erklärung einer Absicht.¹¹²⁴

c) Bildung

Insbesondere im Falle des ersten Verwendungskontextes, Inifinive anstelle des Imperativs, lassen sich für einen Datierungsansatz einige Unterschiede in der Ausbildung des direkten Objekts nach dem Infinitiv ausmachen, das durchgehend unter Zuhilfenahme des Suffixpronomens ausgedrückt wird:

- Beispiel Suffix 1: $sš=f hr šw$ ¹¹²⁵
- Beispiel Suffix 2: $hwī=f m nīwy$ ¹¹²⁶
- Beispiel Suffix 3 $š^c d=f m ds$ ¹¹²⁷

¹¹¹⁹ *Urk. VI*, 15, 6.

¹¹²⁰ *Urk. VI*, 5, 12.

¹¹²¹ *Urk. VI*, 23, 22.

¹¹²² *Urk. VI*, 51, 13.

¹¹²³ *Urk. VI*, 57, 10.

¹¹²⁴ *Urk. VI* 57,9.

¹¹²⁵ *Urk. VI*, 5, 7.

¹¹²⁶ *Urk. VI*, 5, 15.

¹¹²⁷ *Urk. VI*, 5, 16.

Der Gebrauch des Suffixes in diesem Verwendungskontext lässt darauf schließen, dass der Verbindung Inf. + SPN + Adv. nicht die konventionelle Form des Imperativs zugrunde liegt, sondern, wie schon anhand weitgehend mittelägyptischen Parallelstellen aus der Chapelle Blanche ersichtlich wird, vornehmlich die in den Sprachstufen des Neuägyptischen übliche Infinitivkonstruktion.¹¹²⁸

Auffällig ist jedoch eine ganz gegen diese Konvention gerichtete Verwendung des abhängigen Personalpronomens an Objektstelle im Falle der Verbalform *rdj*.¹¹²⁹ Anders als bei den Infinitiven, die ihr pronominales Objekt mit einem Suffix ausbilden,¹¹³⁰ kann, wie PEUST gezeigt hat,¹¹³¹ *rdj* seit der 22. Dynastie, spätestens aber im Demotischen,¹¹³² das enklitische Personalpronomen zu sich ziehen. Während sich das Präskript, wie oben gezeigt, im Falle von Verben, die das Objekt nicht unter Zuhilfenahme einer Präposition im status pronominalis ausdrücken, stets der im Mittel- und Neuägyptischen üblichen Form Infinitiv mit Suffixpronomen bedient (*ḥw.t=f*, *š^cd=f*), wird diese vorletzte Anweisung in einer deutlich späteren Variante gebildet. Interessanterweise ist diese Abweichung nur in der Version L zu bemerken, da die Anweisung in der Londoner Handschrift BM fehlt. Obgleich die der fraglichen Anweisung zugehörige Rezitation in BM weitestgehend zerstört ist, besteht kein Zweifel, dass sie in dieser Handschrift dennoch vollständig vorhanden war,¹¹³³ wodurch der Verdacht einer im Zuge der Kompilation nachträglich erfolgten Ergänzung der entsprechenden Passage in L nahe liegt(s.u.).

¹¹²⁸ ERMAN, *Grammatik*, § 347, 164; JUNGE, *Grammatik*, 81; WINAND, *Morphologie verbale*, §256; JANSEN-WINKELN, *Grammatik*, § 116, 73.

¹¹²⁹ *Urk. VI*, 5, 17: *rd(t) sw r ḥ.t*.

¹¹³⁰ VERNUS, *RdE* 41, 194.

¹¹³¹ PEUST, *LingAeg* 10, 321 ff; hier vor allem Nr. (62), 326; so bereits auch schon QUACK, *Enchoria* 24, 173; zu dieser Stelle vgl. auch VERNUS, *RdE* 41, 196.

¹¹³² SIMPSON, *Grammar*, 90f.

¹¹³³ *Urk. VI*, 49, 19ff. die jeder Rezitation überschriebene erneute Ritualanweisung wird in allen Fällen des Liturgischen Teils dann auch *š^cd=f*, *ḥwṯ=f* usw. Bezeichnenderweise lautet sie im Falle des Verbrennens in beiden Handschriften lediglich *rd.t r ḥ.t*.

III.5.6.2 Der Imperativ

a) Formen

Verbklasse	Beispiel	Schreibung
3rad. Sg.	<i>shj</i> ¹¹³⁴	
3rad. Pl.	<i>qʒs(.w)</i> ¹¹³⁵ <i>wbd(.w)</i> ¹¹³⁶	
3rad. Kaus. m. Pl.	<i>s:nwh(.w)</i>	passim; Var.: ¹¹³⁷
3rad. Kaus. f. Pl.	<i>s:nwh(.w)t</i>	
2rad. Sg.	<i>hr</i> ¹¹³⁸	
3inf.	<i>irj</i> ¹¹³⁹ <i>tsj</i>	; Var.: ¹¹⁴⁰ passim
4inf. Pl.	<i>ndri</i>	passim
Unregelm.	<i>imj</i> ¹¹⁴¹ <i>mj</i>	passim; Var.: ¹¹⁴²

b) Bildung

Der Imperativ bildet bei allen Verbalklassen die Form des Stammes aus. Dabei ist weder eine gesonderte Orthographie noch die Verwendung des seit dem Neuägyptischen üblichen *ḥ*-Augments¹¹⁴³ oder einer speziellen Markierung von Genus und Numerus zu beobachten. Er ist somit von den Formen des Infinitivs rein morphologisch nicht zu unterscheiden. Als Sonderformen sind dabei lediglich die Abwandlungen von *rdj* und *ḥwj* nachzuweisen (s. Tabelle). Der Imperativ des Seth-Buchs entspricht damit im Wesentlichen der Bildungsweise des Mittelägyptischen. Im Vergleich zu anderen Vernichtungsritualen, wie dem Apophis-Buch, das

¹¹³⁴ *Urk. VI*, 14, 13.

¹¹³⁵ *Urk. VI*, 37, 16.

¹¹³⁶ *Urk. VI*, 55, 3.

¹¹³⁷ in BM: *Urk. VI*, 55, Anm. 22.

¹¹³⁸ *Urk. VI*, 51, 18.

¹¹³⁹ *Urk. VI*, 14, 13.

¹¹⁴⁰ *Urk. VI*, 47, 21; BM 5, 6, 7; Zu den Schreibvarianten vgl. ERMAN, *Grammatik*, §351, 165f.

¹¹⁴¹ *Urk. VI*, 25, 6.

¹¹⁴² *Urk. VI*, 41, 16.

¹¹⁴³ Zum *ḥ*-Augment im Neuägyptischen vgl. WINAND, *Morphologie verbale*, 161ff.; JANSEN-WINKELN, *Grammatik*, §116, 73 weist für das Spätmittelägyptische einige seltene Beispiele für das prothetische *ḥ* nach, was so für die 26. Dynastie nicht nachzuweisen ist (MANUELIAN, *Living*, §9, 283).

gerade das prothetische *ỉ* sehr häufig aufweist,¹¹⁴⁴ zeigt es auch in diesem Fall eine recht archaische Sprache. Damit ähnelt es dem *Rituel de repousser l'agressif*, das ebenfalls ganz auf neue Formen verzichtet.

c) Die Emphase des Imperativs

Die Verstärkung des auffordernden Gehalts des Imperativs erfolgt im Text einerseits unter Zuhilfenahme der Suffixpronomen:

- Beispiel 1: *mỉ ỉr=k Wsỉr Hnt.y-ỉmn.tyw*¹¹⁴⁵
- Beispiel 2: *hr ỉr=k Stš hsi*¹¹⁴⁶

Es fällt auf, dass die Kombination *ỉr* + Suffix eine Kongruenz mit dem Adressaten des Satzes bildet. Die einzige Ausnahme bildet hierbei die Partikel *mk*. Die hier verwandte Emphase ist durchweg das invariable *rf/ ỉrf*.¹¹⁴⁷

Andererseits kann an den Imperativ das abhängige Personalpronomen in eine reflexive Konstruktion treten:¹¹⁴⁸

- Beispiel: *tsỉ tw Wsỉr Hnt.y-ỉmn.tyw*¹¹⁴⁹

¹¹⁴⁴ LUSTMAN, *Etude grammaticale*, 86f.; das Ritual der Vier Kugeln zeigt das *ỉ*-Augment dagegen ausschließlich als Kennzeichen von Partizipien.

¹¹⁴⁵ *Urk. VI*, 45, 16.

¹¹⁴⁶ *Urk. VI*, 51, 18.

¹¹⁴⁷ *Urk. VI*, 17, 22; 19, 12.

¹¹⁴⁸ Eine mögliche Emphase mit den unabh. Personalpronomina im Falle des 2. ps. Pl. (*tn*; Bsp.: *Urk. VI*, 37, 16-18; 39, 10; 55, 20) ist ebenfalls denkbar, blieben aber hier aufgrund der hohen Unsicherheit, welche schon aufgrund der fehlenden Pluralendung (*.w*) durch die alternative Lesung als Subjunktiv und Subjunktiv unberücksichtigt. Erschwert wird dies durch unverkennbare Wechsel zwischen Imperativ und Subjunktiv (Bsp.: *Urk. VI*, 39, 13-15: *mỉ ỉr=k Wsỉr [...] m33=k nw nfr(.w)*; *Urk. VI*, 41, 16-17: *mỉ ỉr=k m Wsỉr NN dr=k hft.yw=f*; *Urk. VI*, 47, 19-20: *ndr sp 2 [...] ndr=k m ds=k*) bzw. Imperativ mit eindeutig nachweisbarer pronominaler Emphase (Bsp. *Urk. VI*, 43, 11: *tsỉ tw Wsỉr*); s. dazu WINAND, *Morphologie verbale*, § 262.

¹¹⁴⁹ *Urk. VI*, 43, 11; 45, 11.

III.5.6.3 Die Formen des *sdm=f*

Die folgende Tabelle veranschaulicht die Belege sämtlicher Verbalformen innerhalb der einzelnen Textabschnitte. Dabei wird zwischen den beiden Liturgien unterschieden. Letztere zerfällt ihrerseits in einzelne Unterabschnitte zu bestimmten Handlungen.

Belegte Verbalformen	Erste Liturgie		Rez.	Zweite Liturgie						
	1. ¹¹⁵⁰	2. ¹¹⁵¹		3. ¹¹⁵²	4. ¹¹⁵³	5. ¹¹⁵⁴	6. ¹¹⁵⁵	7. ¹¹⁵⁶	8. ¹¹⁵⁷	9. ¹¹⁵⁸
<i>N hr sdm</i>	6/3 ⁺	6/5	4/2	-	-	-	-	-	-	-
<i>wnn=f hr sdm</i>	-	-	-	-	-	-	-	-	1/	-
<i>iw=f r sdm</i>	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1/1
<i>sdm=f Imp.</i>	1/-	5/4	3 ^{-??} /2 ⁻ ?	-	-	-	2/2	-	-	1/-
<i>iw sdm=f Imp.</i>	-	-/1 ¹¹⁶⁰	-	-	-	-	-	-	-	-
<i>sdm N Imp.</i>	-	-	-	-	-	-	2 ³ /2 ³	-	-	2/2
<i>N sdm=f Imp.</i>	1/1	2/2	-	-	-	-	-	-	1/-	2/3
<i>sdm=f Prät.</i>	7/5	14 ⁻ /10 ⁻ -	1/-	-	2/1	-	-/3	-	-	2 ³ /1
<i>sdm N Prät.</i>	1/1	1/2	2/2	1 ⁻ /1 ⁻	-	-	-	-	-	-
<i>sdm=f Prosp.</i>	-	4 ⁻ /3 ⁻	13 ⁻ /5 ⁻	4/4	1/1	2 ⁻ /-	-	5/3	3/-	6 ⁻ /5 ⁻
<i>sdm N Prosp.</i>	-	2 ⁻ /2 ⁻	9/6	-	-	2/-	-	-	-	-
<i>sdm.n=f</i>	3/3	42/27	8/1	3 ⁻ /3 ⁻	1 ² /	2/-	2/3 ⁺	-/1	-	7/10 ⁻
<i>iw sdm.n=f</i>	-	1/-	-	-	-	-	-	-	-	-
<i>sdm.n N</i>	5/3 ⁺	-	1/	-	3 ⁺ /4	-	1/	-	-	-
<i>N sdm.n=f</i>	1/1	2/1	-	-	-	-	-	-	-	2/1
<i>sdm.t=f</i> ¹¹⁶¹	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-

¹¹⁵⁰ *Urk. VI, 7,1 – 13, 8*: Entspricht der Gerichtsverhandlung.

¹¹⁵¹ *Urk. VI, 13, 12 – 27: 15*: Entspricht der Rückkehr.

¹¹⁵² *Urk. VI, 27, 19 – 35*: Entspricht Rezitationsteil.

¹¹⁵³ *Urk. VI, 37, 13 – 39, 22*: Entspricht dem Fesseln.

¹¹⁵⁴ *Urk. VI, 41, 2 – 43, 7*: Entspricht dem Bespucken.

¹¹⁵⁵ *Urk. VI, 43, 9 – 43, 21*: Entspricht dem Zertreten.

¹¹⁵⁶ *Urk. VI, 45, 2 – 47, 15*: Entspricht dem Erstechen.

¹¹⁵⁷ *Urk. VI, 47, 17 – 49, 17*: Entspricht dem Zerschneiden.

¹¹⁵⁸ *Urk. VI, 49, 19 – 51, 21*: Entspricht dem Verbrennen.

¹¹⁵⁹ *Urk. VI, 53, 2 – 59, 14*: Entspricht dem Bespucken im Feuer.

¹¹⁶⁰ *Urk. VI, 23, 5* nur einmal in BM belegt; ersetzt *iw sdm.n=f* in L und ist hier sicherlich fehlerhaft notiert.

<i>sw sdm=f</i>	1/	-	-	-	-	-	-	-	-	-
<i>sw N sdm=f</i>	1/1	2/2 ⁺	-	-	-	-	-	-	-	-
<i>sw N sdm.n=f</i>	1/1	-	-	-	-	-	-	-	-	-
<i>sdm.ḏn=f</i>	-	1/	-	-	-	-	-	-	-	-
<i>sdm.tw=f</i> ¹¹⁶²	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1/1
<i>sdm.n.tw=f</i>	-	-	-	-	-	-	-	-	1/-	-
<i>sdm(.w) Passiv</i>	2/2	4/4	/1	-	1/1	1/-	3/2	-	-	2/1
Relativform <i>sdm.n=f</i>	3 ^{??} /2 [?]	3/4	1/-	-/1	-	-	-	-	-	-
Relativform <i>sdm=f</i>	-	1/-	-	-	-	-	-	-	-	-
Relativform <i>ḏ.sdm.n=f</i> ¹¹⁶³	-	-	-/1	-	-	-	-	-	-	-
PSP ¹¹⁶⁴	-	4 [?] /2 [?]	5 ^{??} /3	2 [?] /2 [?]	2/2	-	-	-	3 [?] /-	-
Imperativ	-	2/2	-	1/1	1/	2/-	2/2	2/1	5/-	3/3
Erklärung:	[?] = Anzahl der unsicheren Belege ⁺ = Anzahl der aus den Parallelen rekonstruierten Belege - = Anzahl der aus Negationen rekonstruierten Belege									

a) Das imperfektive *sdm=f*

Aufgrund des später noch näher zu besprechenden Vorkommens von präteritalem und prospektivem *sdm=f* ist eine eindeutige Unterscheidung dieser beiden Formen vom Imperfektiven nicht mit Sicherheit möglich. Der Bearbeiter kommt somit nicht umhin, sich in seiner Analyse gewissen Konventionen zu bedienen, die er in er sekundärer Rekonstruktion im Text einzuhalten hat. So ist es wahrscheinlich in der Umgebung oder – in den einzelnen Textvarianten – anstatt des *sdm.n=f* ein präteritales *sdm=f* anzusetzen. Indes legt die direkte Ansprache eines Gottes, die unter Umständen mit Imperativen einhergeht, die Verwendung des Prospektiv eher nahe. Hierbei ergibt sich jedoch die Schwierigkeit, dass eine Konstruktion des *sdm=f*, die eine rituelle Handlung begleitet, sowohl als Aufforderung an den jeweiligen Gott zu verstehen ist, auf den der performative Handlungsakt mythisch zurückgeführt wird, als auch als eine affirmative Ausdeutung der Ritualhandlung als solche. Der Offiziant könnte demnach, wenn er Seth rituell mit Füßen tritt und durch die Rezitation: *tsi Wsir-Hnt.y-ḏmn.tyw r hft.yw=f*,

¹¹⁶¹ Das *nn sdm.t=f* ist in keinem Fall sicher belegt, sondern fehlerhaft als *nn sdm=f* bzw. *nn sdm.n=f* notiert. Der letztere Fall wurde jeweils als Negation dem *sdm=f* Imp. zugeordnet.

¹¹⁶² Mögliche Belege der Form *sdm.tw N* müssen als zu unsicher angesehen werden und sind hier in der Form *sdm.tw N* wiedergegeben worden.

¹¹⁶³ Zu dieser Mischform vgl. das entsprechende Kapitel „Relativformen“.

¹¹⁶⁴ Das Pseudopartizip wird nur im Falle relativer Sicherheit angegeben; oftmals muss es offen bleiben, ob im fraglichen Fall wirklich PSP- oder nicht eher *N (hr) sdm-*, Partizipial bzw. Adjektivkonstruktionen vorliegen.

einerseits Osiris dazu auffordern, es ihm gleich zu tun oder aber seine eigene Handlung mit der des Osiris gleichsetzen: Osiris-Chontamenti erhebt sich gegen seine Feinde!¹¹⁶⁵ Nur der einige Zeilen weiter oben genannte Imperativ *tsj tw*¹¹⁶⁶ hat in diesem Fall zu dem Ergebnis geführt, den gesamten Text als Anrufung an den Gott zu verstehen.

Ein imperfektives *sdm=f* wurde daher ausschließlich im Falle einiger aus Sicht der Aktionsart eindeutig frequentiellen Prädikaten oder bei durch imperfektive Bildung des *sdm=f* (N *sdm=f*) relativ gleichzeitiger Aspektualität angesetzt.

Verbklasse	Beispiel
3inf.	<i>wḏ.ty(w)-md.w ṛṛṛ=tw m ḏd.w=f</i> ¹¹⁶⁷
2rad.	<i>nb.t nbl.t 3h=s im=f</i> ¹¹⁶⁸
3rad.	<i>dwḏ.n=sn tw m nfr.w=k wbn=k m</i> <i>p.t hn^c R^c.w</i> ¹¹⁶⁹

b) Das präteritale *sdm=f*

Als eine der charakteristischsten Eigenheiten des Neuägyptischen gilt der Gebrauch des *sdm=f* als Vergangenheitstempus, der in dieser Form im Mittelägyptischen noch nicht nachzuweisen ist. Im Zuge der Sprachentwicklung tritt sie zusehends als gängiges Ausdrucksmittel der Vergangenheit in den Vordergrund, während das klassische *iw sdm.n=f*, das es ersetzt, immer mehr außer Gebrauch kommt.

Das präteritale *sdm=f* wird ausschließlich von transitiven Verben gebildet. Intransitive Verben bilden dagegen das Präsens I aus.

Verbklasse	Beispiel
2rad. kaus.	<i>s:ip=sn tw n wnm.yt</i> ¹¹⁷⁰
3inf.	<i>rdj=sn tw n wnm.yt</i> ¹¹⁷¹
3rad. kaus.	<i>s:wḏj=f ib n Wsr</i> ¹¹⁷²
2gem.	<i>mḏj=f wḏj hḏy.tyw</i> ¹¹⁷³

¹¹⁶⁵ so auch SCHOTT in *Urk. VI*, 42, 18 *passim*.

¹¹⁶⁶ *Urk. VI*, 43, 11.

¹¹⁶⁷ *Urk. VI*, 17, 11.

¹¹⁶⁸ *Urk. VI*, 55, 12.

¹¹⁶⁹ *Urk. VI*, 45, 18-47,1.

¹¹⁷⁰ *Urk. VI*, 13, 9.

¹¹⁷¹ *Urk. VI*, 9, 8; in der Schreibung erscheint *rdj* innerhalb derselben Form abwechselnd als *rdj* (wie im genannten Bsp.) und *dj/dj* (s. *Urk. VI*, 9, 6); dazu auch WINAND, *Morphologie verbale*, § 143-144, 77.

¹¹⁷² *Urk. VI*, 9, 17.

¹¹⁷³ *Urk. VI*, 13, 14.

4. inf. (Nominaltopikalisierung o. Erw.)	<i>Gbb mdw_i=f n ntr.w</i> ¹¹⁷⁴
--	--

Das präteritale *s_dm=f* kommt im Übersetzungsteil des *Rituel de repousser l'agressif* recht häufig vor und gibt das *s_dm.n=f*,¹¹⁷⁵ das präteritale *s_dm=f* selbst,¹¹⁷⁶ sowie das passive *s_dm(.w)*,¹¹⁷⁷ des Basistextes wieder.

c) Das prospektive *s_dm=f*

c.a) Formen

Verbklasse/ Konstruktion	Beispiel
3inf. (<i>rd_i=f s_dm N</i>)	<i>m₃₃=f wd_i h₃y.tyw</i> ¹¹⁷⁸
3inf. (<i>s_dm=f N</i>)	<i>²ir_i=k š^c.t m Stš h_si</i> ¹¹⁷⁹
3inf. (Topic <i>s_dm=f</i>)	<i>²ir ²iw_i=k m i₃b.t h_sf t_w</i> ¹¹⁸⁰
4inf. (<i>s_dm=f N</i>)	<i>ndri=tn sp 2 s₃.ww w₃r.w(t)=sn</i> ¹¹⁸¹
2rad. (<i>s_dm=f N</i>)	<i>d_i=f i₃w n s₃=k Hr.w</i> ¹¹⁸²
2rad. kaus. (<i>s_dm N</i>)	<i>s:nm i₃sb.t im=f</i> ¹¹⁸³
2rad. kaus. (<i>s_dm=f N</i>)	<i>s:hr=tn Stš h_si m s:₃h=tn</i> ¹¹⁸⁴
3rad. kaus. (<i>s_dm=f</i>)	<i>s:nwh=tn h^c.w=sn</i> ¹¹⁸⁵
3rad. (<i>N s_dm=f N</i>)	<i>nb.t nb_i.t i₃h=s im=f</i> ¹¹⁸⁶
3rad. (<i>s_dm=f N</i>)	<i>bhn=tn sm₃.yw=f m dm(.t)=tn</i> ¹¹⁸⁷

c.b) Verwendung

Wie im Seth-Buch wird das progressive *s_dm=f* auch *Rituel de repousser l'agressif* durchgehend verwendet.¹¹⁸⁸ Der Basistext kann entweder den Imperativ¹¹⁸⁹ oder desgleichen das prospektive *s_dm=f* zugrunde legen.¹¹⁹⁰

¹¹⁷⁴ *Urk. VI, 9, 10.*

¹¹⁷⁵ *Urk. VI, 133, 19/20.*

¹¹⁷⁶ *Urk. VI, 85, 21/22; 139, 10/11.*

¹¹⁷⁷ *Urk. VI, 67, 7/8.*

¹¹⁷⁸ *Urk. VI, 13, 14.*

¹¹⁷⁹ *Urk. VI 49, 1.*

¹¹⁸⁰ *Urk. VI, 33, 7-8.*

¹¹⁸¹ *Urk. VI, 37, 14.*

¹¹⁸² *Urk. VI, 43, 1.*

¹¹⁸³ *Urk. VI, 55, 6.*

¹¹⁸⁴ *Urk. VI, 49, 11.*

¹¹⁸⁵ *Urk. VI, 55, 22.*

¹¹⁸⁶ *Urk. VI, 55, 8.*

¹¹⁸⁷ *Urk. VI, 49, 12.*

¹¹⁸⁸ VERNUS, *RdE* 41, 165f.

d) Das perfektive *sḏm.n=f*

d.a) Formen

Verbklasse/ Konstruktion	Beispiel
3inf.	<i>ḏnḏ.n=ḏ tp n wdḏ(.w) qn</i> ¹¹⁹¹
3inf. (+ vorderer Erw. Partikel)	<i>mt rdḏ.n=ḏ ḏwḏ(.t) [n] sḏ-ḏwḏ(.w)</i> ¹¹⁹²
2rad.	<i>kḏ.n=f ḏw nn pri.n=f m ḏ.t</i> ¹¹⁹³
2rad. kaus.	<i>s:tf.n=f m ḏi ḏsḏ.t</i> ¹¹⁹⁴
3rad.	<i>nḏm.n R^c.w nmt.t=f</i> ¹¹⁹⁵ <i>ḏpd.n=ḏ r =ḏ r wnm</i> ¹¹⁹⁶
4rad.	<i>tḏms.n=f m sr</i> ¹¹⁹⁷
3rad. kaus. (Nominaltopikalisierung o. Erw.)	<i>Nb-ḏmn.w s:ḏr.n=f mdw.w n sḏ-</i> <i>Wsḏr</i> ¹¹⁹⁸

d.b) Verwendung

Das Ritual zur Abwehr des Bösen zeigt diese Form im Vergleich fast ausschließlich im Basistext.¹¹⁹⁹ Hier ist sie tendenziell die am häufigsten anzutreffende Verbalform, wenngleich sie nicht in dem Umfang Gebrauch findet, wie es im Seth-Buch der Fall ist. In den Glossen kann sie hingegen als *sḏm=f*¹²⁰⁰, *ḏw sḏm=f*,¹²⁰¹ *ḏw=f sḏm*,¹²⁰² *ḏ.ḏrḏ=f sḏm*,¹²⁰³ *mtw=f sḏm*,¹²⁰⁴ Partizip,¹²⁰⁵ PSP¹²⁰⁶ oder *sḏm.n=f*¹²⁰⁷ selbst umgesetzt werden.

e) Der parallele Gebrauch von *sḏm.n=f* und *sḏm=f* zum Ausdruck der Vergangenheit

¹¹⁸⁹ *Urk. VI*, 63, 13/14; 123, 4/5.

¹¹⁹⁰ *Urk. VI*, 81, 7/8.

¹¹⁹¹ *Urk. VI*, 59, 4.

¹¹⁹² *Urk. VI*, 9, 21.

¹¹⁹³ *Urk. VI*, 39, 8.

¹¹⁹⁴ *Urk. VI*, 23, 20.

¹¹⁹⁵ *Urk. VI*, 7, 4.

¹¹⁹⁶ *Urk. VI*, 57, 9.

¹¹⁹⁷ *Urk. VI*, 23, 1.

¹¹⁹⁸ *Urk. VI*, 9, 15.

¹¹⁹⁹ vgl. z.B. *Urk. VI*, 63, 3; 69, 3; 71, 9, 13; 75, 1, 13; 77, 1; 85, 17, 21; 87, 15; 89, 17; 91, 18, 20; 93, 1, 21; 95, 16; 97, 8, 9, 10, 21; 103, 19; 105, 21; 109, 13; 111, 16, 115, 3, 5 usw.

¹²⁰⁰ *Urk. VI*, 71, 10; 85, 22.

¹²⁰¹ *Urk. VI*, 87, 16.

¹²⁰² *Urk. VI*, 91, 21; 93, 2, 22; 115, 6.

¹²⁰³ *Urk. VI*, 63, 4; 115, 4.

¹²⁰⁴ *Urk. VI*, 111, 17.

¹²⁰⁵ *Urk. VI.*, 91, 19.

¹²⁰⁶ *Urk. VI*, 75, 2; 95, 17.

¹²⁰⁷ *Urk. VI*, 85, 18.

Es scheint ein besonderes Charakteristikum der jüngeren Sprachentwicklung des Ägyptischen zu sein, im Zuge derer seit dem Neuägyptischen der späten 18. Dynastie das *sdm=f* als Ausdrucksmittel der Vergangenheit „eingeführt“ wurde, dass das präteritale *sdm=f* und die ältere perfektive Form des Mittelägyptischen, das emphatische *sdm.n=f*, über den so genannten Koinzidenzfall, der ausschließlich die 1. Ps. Sg. betrifft,¹²⁰⁸ bzw. das performative *sdm.n=f*¹²⁰⁹ hinaus nicht mehr klar voneinander unterschieden und folglich gleichzeitig zum Ausdruck ein und des selben Sachverhalts herangezogen wurden. Textpassagen zeigen beispielsweise folgende Kombinationen:

m<k>{t} ᵀrf Stš ḥsᵀ ᵀwᵀ(.w) ḥr mᵀn=f
ᶜn=f sw r nḥm m ᶜ=f
kᵀ.n=f ᵀᵀ(.t) m whᵀ
mᵀ wnn=f ᵀm ḥr-ḥᵀ.t
 [...]
ᵀᵀ.n=f qnw whm.n=f nkn¹²¹⁰
oder:
ᵀᵀ.n=f qnw m nbs šps wᵀd=f wᵀd tᵀ
tkn=f r ᶜ.t šps(.t) n.t ᵀwᵀ=s-ᶜᵀ=s
 [...]
kᵀ.n=f wnm Mᵀf<d>.t¹²¹¹

Seinen Auftakt hat das Schwinden des emphatischen *sdm.n=f* bereits am Ende der 18. Dynastie und schreitet mit der Ramessiden-Zeit zunehmend fort.¹²¹² Insbesondere die Dritte Zwischenzeit kann mit Textstellen aufwarten, die beide Verbalformen nicht mehr stringent in der Form voneinander unterscheiden.¹²¹³ Ähnliches ist während der Saitenzeit zu beobachten, im Zuge derer die Texte der 26. Dynastie nicht nur zahlreiche Spuren des Gebrauchs von emphatischen Formen des *sdm.n=f* aufweisen, sondern sich vielmehr durchweg mit Formen des emphatischen *sdm=f* vergesellschaften, die in paralleler Funktion nebeneinander stehen.¹²¹⁴

ENGSHEDEN kann diese Entwicklung häufig sogar bis in die mittelägyptisch geschriebenen Texte seines Korpus des 4. Jh. v. Chr. verfolgen.¹²¹⁵ Als mögliche Ursache vermutet er zu-

¹²⁰⁸ Zusammenfassend BRUNNER, ZÄS 85, 77f.

¹²⁰⁹ KURTH, GM 108, 31-44; DERS., GM 113, 55-65; LABRIQUE, GM 106, 53-63.

¹²¹⁰ Urk. VI, 17, 22-19, 7.

¹²¹¹ Urk. VI, 21, 13-15.

¹²¹² WINAND, Morphologie verbale, §§ 408-410, 260f.

¹²¹³ JANSEN-WINKELN, Grammatik, §§ 90-91, 55ff.

¹²¹⁴ MANUELIAN, Living, 154ff., vgl. etwa Ex. 133.

¹²¹⁵ ENGSHEDEN, Reconstitution du verbe, 158ff.

nächst Haplographien vor einem folgenden Anlaut *n* – ein Phänomen, das für den vorliegenden Text nicht bestätigt werden kann. Darüber hinaus kommt er zu dem Schluss, dass *sdm.n=f* sehr häufig mit einem nachfolgendem Substantiv oder der 3 Ps. Sg. m. gebildet wird, seltener aber mit der 3. Ps. Pl. (nur vier Beispiele im gesamten Korpus). Dieses Erklärungsmuster ist im Seth-Buch hingegen tatsächlich zu beobachten. Hier beschränkt es sich jedoch ausschließlich auf die Erste Liturgie, wohingegen *=sn* in der Zweiten Liturgie mehrheitlich an *sdm.n=f* tritt.¹²¹⁶ An dieser Stelle sei jedoch angemerkt, dass diese Beobachtung ausschließlich für die der Handschrift L nachzuweisen ist. Die Version BM zeigt in der Zweiten Liturgie hingegen stets andere Formen, sobald L die Variante *sdm.n=sn* vorgibt. ENGSHEDEN sieht bei diesem Phänomen einen Konflikt zwischen dem gesprochenen demotischen Sprachstand, welcher in der 3. Ps. Pl. das klar erkennbare präertitale *sdm=w* ausbildet, und dem artifiziellen Mittelägyptisch der Schriftsprache, das im Falle aller anderen Subjektmarkierungen einen Infix benötigt, um es deutlich als Aspekt der Vergangenheit auszuzeichnen.¹²¹⁷ Hinsichtlich der Tatsache, dass eine solche Gefahr im Seth-Buch nicht auftreten kann – ist doch das Suffix der 3. Ps. Pl. immer *=sn* – ist seine Argumentation in unserem Fall kaum von Belang.

Als weiteres Kriterium nennt Engsheden die Abhängigkeit der Form von der Transitivität des entsprechenden Verbs. Hierbei geht er von der Grundannahme aus, dass transitive Verben im Perfektiven eher zur Ausbildung des *sdm.n=f* neigen als intransitive Verben.¹²¹⁸ Wendet man diese Methodik auf den Text des Seth-Buchs an, findet man diese Tendenz deutlich bestätigt. Die intransitiven Verben des Rituals werden im Präteritum mit der Ausnahme *iwj* stets mit dem *sdm=f* gebildet:

Intransitives Verbum	<i>sdm=f</i>	<i>sdm.n=f</i>
<i>ḥ3</i>	-	1
<i>thh</i>	1	-
<i>q</i>	1	-
<i>tkn</i>	3	-

¹²¹⁶ Insbesondere trifft dies im narrativen Teil zu, während im Liturgischen Teil folgende Ausnahmen nachzuweisen sind: *Urk. VI*, 29, 21 (L: *rdj.n=sn*; BM: -); 31, 7 (L: *tšj.n=sn*; BM:-); 45, 17 (L: *s:w3š.n=sn*; BM: *s:w3š*); 45, 18 (L: *dw3.n=sn*; BM: *dw3=sn*); 55, 15 (L: *rdj.n=sn*; BM: *rdj=s* wobei es sich hier auch um eine Inversion der Zeichen handeln könnte; vgl. ENGSHEDEN, *Reconstitution du verbe*, 161, ex. 204); die übrigen Verbalformen mit *=sn* beschränken sich auf den negierten Prospektiv.

¹²¹⁷ ENGSHEDEN, *Reconstitution du verbe*, 165f.

¹²¹⁸ Nach ASSMANN, *Liturgische Lieder*, 292ff., der dieses Phänomen seit dem MR nachweisen kann; vgl. dazu auch die Untersuchungen bei QUACK, *FS Kurth*, 216 Anm. 55 der für die Datierung eines Textabschnitts des pJumilhac in die 18. Dynastie keine Unterscheidungen der beiden fraglichen Formen hinsichtlich Transitivität ausmachen kann.

<i>ḥ^c</i>	2	-
<i>hr</i>	1	-
<i>nhp</i>	1	-
<i>iw²</i>	-	3
<i>ḥ^ci</i>	1	-
<i>wbn</i>	1	-
<i>psd</i>	1	-

Mag dieser Befund die Theorie Engshedens auch zunächst bestätigen, so gewinnt er keine große Durchschlagskraft, zieht man den Umstand in Betracht, dass eben jenes Phänomen bisweilen auch als Argument für eine Datierung in die 19. Dynastie gebraucht wurde.¹²¹⁹

Zwar ist dieser Versuch möglicherweise in der Lage, die Konstruktion der intransitiven Verben zu erklären. Keinesfalls aber liefert er Argumente, aus welchem Grund die festgestellte Unschärfe auch auf die große Mehrheit der transitiven Verben ausgreift. Viel versprechender, wengleich ebenso unbefriedigend, erscheint der Erklärungsversuch JANSEN-WINKELNS, der in besagtem Phänomen lediglich eine Unsicherheit im Umgang mit den aus dem aktiven Sprachgebrauch verschwundenen Formen sieht.¹²²⁰ Er führt die zunehmende Einführung des *sdm=f* auf den Einfluss der tatsächlich gesprochenen Sprache zurück und vermutet typisch spätzeitliche Hyperkorrekturen, wenn *sdm.n=f* an Stellen gebraucht wird, wo es die Grammatik des Mittelägyptischen nach aller Regelmäßigkeit nicht vorsieht.

Zusammenfassend¹²²¹ stellt ENGSHEDEN ab dem vierten Jahrhundert die Tendenz fest, dass sich das präteritale *sdm=f* zum Ausdruck der Vergangenheit durchsetzt, während in früheren Dokumenten noch *sdm.n=f* dominiert.¹²²² Auf klare Ursachen will und kann er sich hingegen nicht festlegen.

Im vorliegenden Text ist das *sdm.n=f* mit Abstand die vorherrschende Verbalform. *sdm=f* kann alternativ dazu eingeschoben werden, ist aber in der Umgebung von *sdm.n=f* eher selten anzutreffen, sondern bildet eigene Formencluster aus.

Zumindest lässt bereits jetzt konstatieren, dass der Gebrauch der beiden Formen letztendlich auf eine Entstehung des Rituals frühestens ab der späten 18. Dynastie hindeutet. Da sich dieses nur schwer zu begreifende Wechselspiel im Mittelägyptischen jedoch unverändert bis in

¹²¹⁹ vgl. etwa LUSTMAN, *Etude grammaticale*, 346.

¹²²⁰ JANSEN-WINKELN, *Grammatik*, § 92, 57f.

¹²²¹ Die übrigen Kriterien in Engshedens Bearbeitung wurden hier aufgrund schlechter Anwendbarkeit auf den vorliegenden Text sowie als zu gering erachteter Aussagekraft nicht berücksichtigt.

¹²²² ENGSHEDEN, *Reconstitution du verbe*, 187ff.

die Ptolemäerzeit fortsetzt, liefert diese Erkenntnis keine weiteren Möglichkeiten einer genaueren Datierung.¹²²³

e) Kontingente Tempora¹²²⁴

e.a) *sdm.hr N*

Das mittelägyptisierende kontingente Tempus des *sdm=f* ist im Seth-Buch nur einmal belegt und wird durch Beifügen des Morphems *hr* an den Verbstamm gebildet. Der Stamm erscheint dabei an terzinfirnen Verben nur mit den starken Wurzelradikalen. Zur Zeit der Niederschrift der beiden Handschriften war diese Form bereits obsolet und nicht mehr Teil des aktiven Sprachguts.¹²²⁵ Die potentielle Nachfolgeform *hr-sdm=f*, welche ab der 13. Dynastie (Nefhotep: *hw(=f) sdm=f*), spätestens aber seit der 19. Dynastie (Ramses II.: *sdm.hr=f*) das lediglich durch verschwommene Grenzen voneinander geschiedene *hw(=f) sdm=f* bzw. *sdm.hr=f* sowohl zeitneutralen als auch kontingenten Charakter annahm,¹²²⁶ avancierte letztendlich im Demotischen zur Indikation des Aorist.¹²²⁷ Das späte Mittelägyptisch ab der 30. Dynastie zeigt nur einen Beleg dieser Form, anhand dessen ihre Funktion nicht mit endgültiger Sicherheit geklärt werden kann.¹²²⁸ Vergleichbare religiöse Texte führen beide Formen gleichzeitig an.¹²²⁹

Verbklasse	Beispiel	Schreibung
3inf. (passiv)	<i>inḫ.hr=tw twt</i> ¹²³⁰	

Die Form hat im Gebrauch eindeutig adhortativen Charakter und ist inhaltlich in die Präskription des Rituals eingebunden. Von ihrer Funktion her, drückt sie einen Vorgang (B) aus, welcher zu einem gewünschten Ergebnis (A) führen soll, ohne dabei in kausalem Zusammenhang zueinander zu stehen. (A) *resultiert* aus (B), (B) *bedingt* (A): „Wenn sein soll/ Im Falle von (A), muss (B) geschehen“.¹²³¹

¹²²³ Anders vgl. etwa LUSTMAN, *Etude Grammaticale*, 337, wo die Persistenz des emphatischen *sdm.n=f* (meiner Ansicht nach zu unrecht) als Kriterium für eine Datierung in die 19. Dynastie herangezogen wird.

¹²²⁴ DEPUYDT, SAK 27, 42f.; DEPUYDT, *Conjunction*, 205f.

¹²²⁵ ERMAN, *Grammatik*, §715, 358; WINAND, *Morphologie verbale*, §372, 231, Anm. 70, §375, 234; Depuydt, *OR* 58, §1.4.1, 13f.; DEPUYDT, SAK 27, 42.

¹²²⁶ DEPUYDT, *OR* 58, §§ 1.3.6.-1.4.2.

¹²²⁷ SIMPSON, *Grammar*, § 7.3, 114 f.

¹²²⁸ ENGSHEDEN, *Reconstitution du verbe*, 198.

¹²²⁹ Das *sdm.hr=f* beschränkt sich dabei interessanterweise auf die Präskriptionen, während *hr sdm=f* nur in den Klagen von Isis und Nephthys anzutreffen ist; LUSTMAN, *Etude Grammaticale*, 21.1, 142, 21.3, 143.

¹²³⁰ *Urk. VI*, 5, 6.

¹²³¹ DEPUYDT, *OR* 58, § 1.3.7, 13; DEPUYDT, SAK 27, 42.

Ob der Schreiber, wie DEPUYDT¹²³² meint, in diesem Fall nicht die mittelägyptische Form in seiner oben beschriebenen Funktion, sondern an einen demotischen Aorist dachte, der in demotischen Ritualen in der Präskription dem Titel folgen und anweisenden Gehalts sein konnte,¹²³³ dürfte nur schwer zu verifizieren sein. Immerhin ist diese Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, sodass es sich bei der Form des *sdm.hr=f* um eine anscheinend alte gattungsspezifische Wendung handelt,¹²³⁴ die evtl. in demotischen Texten durch den zeitgemäßeren Aorist aktualisiert wurde. Dies kann allerdings noch nicht als gesichert gelten und folglich kaum als Datierungskriterium hinreichen.

e.b) *sdm.in N*

Die Form *sdm.in N* wird durch Beifügen des Morphems *in* an den Verbalstamm gebildet. Der Stamm erscheint dabei im Falle von terzinfirmen Verben mit den beiden ersten starken Wurzelradikalen, wobei die Subjektstelle in den Belegen des Seth-Buchs nominal besetzt ist. Es ist somit nicht von anderen Formen des narrativem Infinitiv + Agens zu unterscheiden.¹²³⁵ Das *sdm.in=f* geht bereits auf das Alte Reich zurück,¹²³⁶ verschwindet jedoch gegen Ende der 18. Dynastie aus dem allgemeinen Sprachgebrauch. In neuägyptischen Texten der Ramessiden-Zeit beschränkt sich diese Verbalform auf das Verbum *dd* mit nominalem Subjekt,¹²³⁷ während andere, ähnlich gebildete Narrativkonstruktionen in der Form *wn.in hr sdm* wiedergegeben werden,¹²³⁸ die das Seth-Buch nicht kennt. Nach dem Neuen Reich ist ihr Gebrauch zwar weitaus seltener, aber dafür auch für andere Verben belegt.¹²³⁹ So erscheint die fragliche Form in religiösen Texten der Spätzeit bisweilen an verschiedensten Verben.¹²⁴⁰ Auffällig für den Textbestand des Spätmittelägyptischen im 4. Jahrhundert ist nicht allein ihr seltenes Auftreten, sondern auch ihre weitgehende Beschränkung auf das Verbum *dd* sowie ihre Verge-

¹²³² so DEPUYDT, *SAK* 27, 42 nach pdem. BM 10070/ pdem. Leiden I. 383 rto. 3, 5: *pʿy=f swḥ-yḥ hr-ḥny=k tb.t 7 n mʿi* „Seine Objektsammlung. Du sollst sieben neue Ziegel bringen“; GRIFFITH-THOMPSON, *Demotic Magical*, 32f.

¹²³³ SPIEGELBERG, *Grammatik*, § 130b), 66; dort auch das Bsp. „du sollst bringen“.

¹²³⁴ Große Konsequenz und Menge der Belege in spät aufgezeichneten Ritualen lassen gegenüber dem selteneren Aorist in demotischen Texten unter besonderer Berücksichtigung des immer gleichen Kontextes, nämlich der Präskription, eher auf eine Kontinuität in der Fachsprache schließen, als um ein Neuverständnis der Form; zu den Belegen s. LUSTMAN, *Etude Grammaticale*, 142f.

¹²³⁵ JANSEN-WINKELN, *Grammatik*, § 111, 71.

¹²³⁶ DORET, *Narrative*, 113; ALLEN, *Inflection*, §476, 322.


¹²³⁷ WINAND, *Morphologie verbale*, § 313, 190.

¹²³⁸ WINAND, *Morphologie verbale*, § 752-755, 479f.

¹²³⁹ JANSEN-WINKELN, *Grammatik*, § 111, 71, Belege § 524, 329; die zahlreichen Belegstellen für *wn.in hr/ r sdm* sollen hier unberücksichtigt bleiben. Diese sind nach Auffassung des Verf. als eigenständige Verbalform anzusehen.

¹²⁴⁰ LUSTMAN, *Etude Grammaticale*, 147.

sellschaftung mit dem zumeist selben nominalen Subjekt $hm=f$, „seine Majestät“.¹²⁴¹ Möglicherweise hat sich bis in das Koptische eine Reliktform $JinF$ aus $dd.in=f$ erhalten.¹²⁴²

Verbklasse	Beispiel	Schreibung
3inf. (passiv)	$w\dot{d}i.in \dot{s}s.t$ ¹²⁴³	

Das $s\dot{d}m.in=f$ hat dabei zweierlei Anwendungsbereiche: In medizinischen Texten steht es synonym zu $s\dot{d}m.hr=f$; in allen übrigen Gattungen ist es stets ein Vergangenheitstempus und fügt dem Informationsgehalt eines Textes vor dem Hintergrund bereits geschehener und bekannter Ereignisse ein neues, die Handlung vorantreibendes Element hinzu.¹²⁴⁴

Im Seth-Buch fungiert diese Form im Gegensatz zum folgenden *Rituel*, das keine Belege für $s\dot{d}m.in=f$ aufweist, als Scharnier zwischen der Aufzählung der Schandtaten und der Klage der Isis über den dadurch entstandenen üblen Zustand und weist somit eindeutig textgliedernden Charakter auf. Im Gebrauch dient sie folglich „der Einführung von „Respektspersonen“ [...] als „Handelnde“ – der König und seine Familie, Götter, „Aussagesubjekte“ von Erzählungen (Bauer, o. ä.), bei Ausführungen königlicher Befehle, noch im Neuägyptischen zur Einführung von Prozeßparteien“¹²⁴⁵

Freilich sind aus dem singulären Auftreten dieser Form keinerlei nähere Kriterien für eine Datierung abzuleiten.

e.c) Der „Konjunktiv“ $hn^c s\dot{d}m=f$

Der für das Neuägyptische charakteristische Konjunktiv wird stets mittels $mtw=f s\dot{d}m$ gebildet. Diese Form geht jedoch auf Konstruktionen zurück, die KOEBER zufolge über die Etappen $hn^c ntf s\dot{d}m$, $hn^c s\dot{d}m ntf$ und $hn^c s\dot{d}m$ bis in die Erste Zwischenzeit zurückzuführen kann.¹²⁴⁶

In seiner frühesten Form sieht er die fragliche Konstruktion in der Folge eines Imperativs oder Optativs und interpretiert sie als Infinitivkonstruktion in nicht-literarischen, insbesondere juristischen, medizinischen und bürokratischen Dokumenten, die als solche nach der 18. Dynastie nicht mehr zu finden sei. Zwar lässt sich entgegen dieser Auffassung nicht von einem gänzlichen Verschwinden des Konjunktivs nach dem Neuen Reich ausgehen, doch bedienen

¹²⁴¹ ENGSHEDEEN, *Reconstitution de verbe*, 195f.

¹²⁴² OSING, *Enchoria* 26, 108f.

¹²⁴³ *Urk. VI*, 25, 4.

¹²⁴⁴ DEPUYDT, *Conjunction*, 247f.; WINAND, *Morphologie verbale*, § 315, 191.

¹²⁴⁵ JUNGE, *Syntax*, 93.

¹²⁴⁶ KOEBER, *Neuägyptizmen*, 152ff.; WINAND, *Morphologie verbale*, 473.

sich spätere Textquellen dieser Form in der Tat nur in den seltensten Fällen.¹²⁴⁷ Eine recht nahe Parallele findet sich im Apophis-Buch, wo sie ebenfalls in einer Ritualanweisung gebraucht wird.¹²⁴⁸ Es sollte hinzugefügt werden, dass es sich bei der fraglichen Stelle um jene Passage handelt, die sich inhaltlich mit der Zweiten Liturgie des Seth-Buchs überschneidet, andererseits aber in Form einer Nachschrift erscheint.

pBremner-Rhind, 23, 6
Ritualanweisung des Apophis-Buchs
<u>dd=tw r' pn hr ʕpp sš hr šw n mʕw m ry.t wʕd(.t) hn^c ʕr(.t) ʕpp m mnh dšr mtn rn=f hr=f m ry.t wʕd(.t) rd(.t) hr h.t</u>
<u>Man rezitiere diesen Spruch über Apophis, schreibe auf ein frisches Papyrusblatt mit roter Tinte und fertige Apophis aus rotem Wachs an; verzeichne seinen Namen darauf mit roter Tinte; ins Feuer legen.</u>
FAULKNER, <i>Rhind</i> , 46, 5-7

f) Der negative Kompletiv $n(n) \text{sdm.t=f}$

Hinsichtlich der Form $n(n) \text{sdm.t=f}$ kann nicht gesagt werden, ob sie im Bestand der Verbalformen des Seth-Buchs mit Sicherheit zu identifizieren ist. Lediglich ausgehend von der erschlossenen Bedeutung im Zusammenhang des Satzgefüges, ist das latente Vorhandensein dieser Form noch zu erschließen, wenngleich sie im Zuge der Niederschrift bzw. des Abfassens des Rituals als solche nicht erkannt und in andere Verbalformen umgedeutet wurde. In dreien von insgesamt vier Fällen treten sie in direkter Abfolge innerhalb des 3. Textabschnitts auf; im vierten Fall im letzten Abschnitt.

Verbklasse/ Konstruktion	Beispiel
3inf. $nn \text{sdm.n=f}$	$s:hqʕ(.w) nn \text{pr}_i.n=f hr tʕ$ ¹²⁴⁹
3inf. $nn \text{sdm.n=f}$	$kʕ.n=f dw nn \text{pr}_i.n=f m h.t$ ¹²⁵⁰
3inf.	$s:tni.tw=f nn \text{pr}_i.n=f hr tʕ$ ¹²⁵¹
3rad. $nn \text{sdm=f}$	$s:hpr(.w) hnn nn \text{hpr=f}$ ¹²⁵²

Vorkommen und Verwendung des $nn \text{sdm.t=f}$ im Seth-Buch ist weitgehend mit den Befunden für den Bestand des Mittelägyptischen der Dritten Zwischenzeit¹²⁵³ vergleichbar: Zumindest grammatisch ist es durchaus möglich, die vorliegenden Beispiele als negierte Formen des sdm=f zu deuten, die, zumindest im Falle des zweiten Beispiels, als Modalsatz dem jeweili-

¹²⁴⁷ JANSEN-WINKELN, *Grammatik*, §274, 179 (zwei Belege für die Dritte Zwischenzeit ohne Suffix); ENGSHEDEEN, *Reconstitution du verbe*, 153 mit Anm. 622 (ein unsicherer Beleg vor prätertitem sdm=f).

¹²⁴⁸ Vgl. hierzu die Bemerkungen bei LUSTMAN, *Etude Grammaticale*, 25, Anm. 17.

¹²⁴⁹ *Urk. VI*, 39, 5.

¹²⁵⁰ *Urk. VI*, 39, 8; Variante BM: $kʕ.n=f dw nn \text{pr}_i=f m h.t$.

¹²⁵¹ *Urk. VI*, 57, 15; Variante BM: $s:tni.tw=f nn \text{pr}_i=f hr tʕ$.

¹²⁵² *Urk. VI*, 39, 9; Variante BM $s:hpr(.w) hnn nn \text{hpr} rn=f$.

¹²⁵³ Für das sdm.t=f in der Dritten Zwischenzeit vgl. JANSEN-WINKELN, *Grammatik*, §113.

gen Hauptsatz beigeordnet sind. Inhaltlich spricht vieles dafür, dass hier das eigentliche mittelägyptische $n \underline{sdm}.t=f$ nicht mehr erkannt wurde. Dennoch kann aufgrund der schlechten Beleglage für diese Form nicht von einem Charakteristikum des Spätmittelägyptischen gesprochen werden.¹²⁵⁴ Immerhin sind die neuägyptischen Nachfolger dieser Konstruktion, das $bw \underline{sdm}.t=f$ bzw. das $bw \dot{i}.r.t=f \underline{sdm}$,¹²⁵⁵ weder für das Seth-Buch noch im *Rituel de repousser l'agressif* nachzuweisen.

g) Die Formen $sw N \underline{sdm}=f$ und $sw N \underline{sdm}.n=f$

Verbklasse/ Konstruktion	Beispiel
2rad. ($sw N \underline{sdm}=f$)	$sw \text{ Gbb } \underline{dd}=f$ ¹²⁵⁶
3rad. ($sw N \underline{sdm}.n=f$)	$sw \text{ g}(r) \text{ hr.y-n.s.t } \text{ Gbb } \text{ hq}^3.n=f$ idb.w ¹²⁵⁷

g.a) Zum Gebrauch der „nicht-enklitischen Partikel“¹²⁵⁸

Der Gebrauch der Partikel sw in den viel diskutierten Formeln $sw \underline{sdm}(n)=f$ oder $sw N \underline{sdm}(n)=f$ zieht sich seit Langem durch die Literatur.¹²⁵⁹ So hat GRAPOW sicherlich recht, wenn er feststellt:

„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 (Der el-Bahri und Luxor) vorkommt. Wirklich alt niedergeschriebene Texte [...] kennen sie nicht.“¹²⁶⁰

Wie gegensätzlich die Interpretationen dieser Form sein können, lässt sich anhand der Auffassung VON LIEVENS ersehen, die in ihr eine alte Reliktform erkennen möchte, welche ausschließlich in archaischen Texten vorkommt. Allerdings muss auch sie einräumen, dass die ihre Varietäten und Verwendungsweisen für eine Datierung nicht ausreichen, um sie aus der Form selbst heraus vornehmen zu können, sondern aus der Sprachstufe in ihrer Umgebung erschlossen werden muss.¹²⁶¹

¹²⁵⁴ JANSEN-WINKELN, *SAK* 21, 128; das einzige hier als sicher angeführte Beispiel aus dem Grab des Ibi wurde hingegen zu einer $\underline{sdm}=f$ -Form umgedeutet.

¹²⁵⁵ WINAND, *Morphologie verbale*, 289, § 459ff.

¹²⁵⁶ *Urk.* VI, 9, 12.

¹²⁵⁷ *Urk.* VI, 11, 8

¹²⁵⁸ GARDINER, *Grammar*, 181, § 240: „sw ,then‘, only in archaic or archaistic religious texts and where inexplicable“ unter der Kategorie nicht-enklitischer Partikel aufgeführt; SETHE, *Dramatische Texte I*, 32, b) schließt das unabhängige Personalpronomen 3. Ps. Sg. zugunsten einer „Erzählungspartikel“ aus.

¹²⁵⁹ GRAPOW, *ZÄS* 71, 48 ff.; BARTA, *ZÄS* 112, 94 ff.; PAVLOVA, *GS Korostovtsev*, 306 ff., ZEIDELR, *PfBSt I*, 201 ff.. JANSEN-WINKELN, *SAK* 32, 219 ff.

¹²⁶⁰ GRAPOW, *ZÄS* 71, 51

¹²⁶¹ LIEVEN, *Nutbuch*, 278 und insb. 252.

Den teils unsicheren 164 Belegen der Wendung, die BARTA angibt,¹²⁶² dabei aber, wie er selbst anmerkt, insbesondere im Hinblick auf die ptolemäischen Quellen keinen Wert auf Vollständigkeit legt, können hiermit fünf weitere Stellen hinzugefügt werden.¹²⁶³ Für alle Belege¹²⁶⁴ lässt sich dabei ein Gebrauch in eindeutig textgliedernder Funktion nachweisen, indem sie stets die Einleitung einer direkten Rede markieren. Es dürfte schwer zu entscheiden sein, ob der Bestandteil *sw* als Partikel¹²⁶⁵ oder Personalpronomen¹²⁶⁶ zu deuten ist. Als sicher kann hingegen gelten, dass die Wahl BARTAs, bereits zu Beginn seiner Betrachtungen auf die Möglichkeit Partikel zu verzichten, um zu einer „klaren Beschreibung der Konstruktion zu gelangen“,¹²⁶⁷ als zu vereinfachend angezweifelt werden muss. Gegen eine Interpretation als Partikel spricht im Wesentlichen, dass das Element *sw* in Numerus und Genus flektiert, wohingegen Partikeln ein solches Phänomen nicht aufweisen, sondern bestenfalls der Suffixkonjugation unterliegen.¹²⁶⁸ Es wäre somit erst dann von einer Partikel sprechen, sollte die grammatische Kongruenz zum Bezugswort, also dem Subjekt, wegfallen und zu einer statischen Form erstarren. In den Belegen, die BARTA für das Neue Reich zusammengetragen hat, passt sich die „Partikel“ insbesondere dem Geschlecht des Subjekts an.¹²⁶⁹ Zur Verdeutlichung seien an dieser Stelle lediglich zwei Beispiele aus dem Neuen Reich angeführt.

KV 17, Grab Sethos‘I.
Sonnenlitanei
<i>tn wnn=tn r=f rmn.w=tn</i>
Ihr wart es, die ihm eure Arme öffnetet
HORNUNG, <i>Anbetung I</i> , 206 f.
Osireion, Abydos, Dach, Westseite
Nutbuch, dramatischer Teil
<i>s(i) wnm=s sn</i>
Sie war es, die sie aß
FRANKFORT, <i>Cenotaph</i> , pl. LXXXIV, 3

In solchen Fällen ist demzufolge mit einiger Sicherheit davon auszugehen, dass eine Interpretation als Partikel auszuschließen ist und es sich bei der uns vorliegenden grammatischen Form um das unabhängige Personalpronomen der *wi*-Reihe handelt. Die Formen des Neuen Reichs entsprechen sämtlich dem Schema eines Spaltsatzes aus Topic, also ein substantivierter Ausdruck an vorgezogener Subjektstelle, und Comment aus einer konjugierten Verbalform

¹²⁶² BARTA, ZÄS 112, 95, Anm. 14-29

¹²⁶³ *Urk. VI*, 9, 20 (*sw N sdm=f*); 11, 8 (*sw-EP N sdm.n=f*); 11, 15 (*sw-EP sdm=tw n=f*); 27, 2 (*sw N sdm=f*); 27, 11 (*sw N sdm=f*).

¹²⁶⁴ bis auf *Urk. VI*, 27, 6

¹²⁶⁵ GRAPOW, ZÄS 71, 49 ff.

¹²⁶⁶ BARTA, ZÄS 112, 96

¹²⁶⁷ BARTA, ZÄS 112, 96

¹²⁶⁸ Zu erwähnen wäre in diesem Zusammenhang die Partikel *mk*, die zu *mt* oder *mtn* konjugiert werden kann.

¹²⁶⁹ Zu den Belegen vgl. BARTA, ZÄS 112, 99 ff.

an Prädikatsstelle. In diesem Zusammenhang ist weiterhin die unterschiedlich besetzte Subjektstelle zu unterscheiden. Die beiden hier auftretenden Varianten stellen entweder das Pronomen *sw* selbst topikalisiert an die erste Stelle in der Konstruktion oder fügen zusätzlich ein weiteres Nomen ein, das, ebenfalls als Topic verstärkt, durch das Suffix der Verbalform wieder aufgegriffen wird.¹²⁷⁰

Die Existenz einer Konstruktion, die eine solche Kongruenz nicht aufwies und eine feststehende Form des Topics *sw* einer in Genus oder Numerus abweichenden Konjugation des Verbs gegenüberstellte, böte hingegen die Möglichkeit den Gegenbeweis für diese These aufzubringen und von einer Deutung als Partikel auszugehen. Zwar lässt sich anhand der Beispiele des pLouvre N 3129 keine Aussage diesbezüglich treffen, weisen doch alle Varianten ein maskulines Subjekt auf, doch zeigt beispielsweise die *sw*-Konstruktion des DMT nicht nur grammatisch, wie ZEIDLER betont, sondern auch in der Kongruenz viermal¹²⁷¹ deutliche Divergenzen.¹²⁷²

1. Denkmal Memphitischer Theologie, 56
Schöpfung der Welt
<i>sw msi(.w) ntr.w nb.w</i>
So wurden alle Götter geboren
SETHE, <i>Dramatische Texte I</i> , 68
2. Denkmal Memphitischer Theologie, 57
Schöpfung der Welt
<i>sw iri(.w) k3.t nb(.t)</i>
So war alle Arbeit getan
SETHE, <i>Dramatische Texte I</i> , 68
3. Denkmal Memphitischer Theologie, 60
Schöpfung der Welt
<i>sw c9 ntr.w m d.t=sn</i>
So traten die Götter in ihren Leib ein
SETHE, <i>Dramatische Texte I</i> , 68
4. Denkmal Memphitischer Theologie, 63
Bergung der Leiche des Osiris
<i>sw spr=sn sw r b3</i>
So ließen sie ihn das Land erreichen
SETHE, <i>Dramatische Texte I</i> , 73

¹²⁷⁰ Die Fälle 1) und 5) nach der Auflistung von BARTA, ZÄS 112, 98, 100; die Varianten *nn sw sdm=f* (27,6) sowie *sw-EP sdm=tw n=f* (11,15) fallen trotz fehlender Parallele in den Beleglisten ebenfalls unter Kategorie 1).

¹²⁷¹ Dagegen bietet BARTA, ZÄS 112, 98, Anm. 63 drei Belege (Z 60, 61, 63); Z 61 wurde hier jedoch aufgrund uneindeutigen Inhalts nicht berücksichtigt. Grundsätzlich sind zwei Lesungen der Stelle denkbar: nach BARTA und SETHE, *Dramatische Texte I*, 70 *sw i3b n=f ntr.w nb.w* „So versammelten sich ihm alle Götter“ oder mit transitiver Deutung des Prädikats *sw i3b.n=f ntr.w nb.w* „Er war es, der alle Götter versammelte“; bei letzterer Lesung wäre eine Kongruenz zwischen *sw* und Suffix erneut gegeben.

¹²⁷² ZEIDLER, *Pfortenbuch I*, 202; das DMT enthält obendrein die Varianten *sw NAP* oder *sw* Substantivalsatz.

Eine derart starke Divergenz in der Konstruktion der fraglichen Form weist das Seth-Buch zwar nicht auf. Demnach muss auch die Theorie BARTAS,¹²⁷³ im DMT stünde *sw* bei pluralischem Bezug fehlerhaft für *sn*, möglicherweise nicht zwangsläufig zutreffen, bedenkt man den Umstand, dass die späten (Ab-)Schriften ungeachtet des Bezugs grundsätzlich die Variante *sw* schreiben, während frühere Texte die Kongruenz einhalten. Vielleicht können gerade solche Details dazu beitragen, an der Behauptung des Stelenstifters Schabaka, bei der Abfassung auf einen Text hohen Alters zurückgegriffen zu haben,¹²⁷⁴ ernsthafte Zweifel zu hegen. Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang insbesondere die Verwendung des Pronomens in Z 60, wo uns eine Struktur *sw sdm N AP* vorliegt.¹²⁷⁵ Die Deutung der Komponente *sw* als Pronomen funktionierte bisher nur dann, wenn sie als Subjekt mit der Konjugation der Verbalform übereinstimmte und somit durch seine Voranstellung eine Topikalisierung bewirkte, die im Genus und Numerus der Konjugation erneut aufgegriffen wurde. Im vierten Beispiel des Seth-Buchs folgt das nominale Subjekt dem verbalen Prädikat, sodass keine Topikalisierung entstehen kann. Folglich ist zumindest für den Stand der Sprachentwicklung der Spätzeit festzuhalten, dass *sw* seinen pronominalen Status verloren hat und zu einem Stilmittel erstarrt zu sein scheint. Von Fall zu Fall entweder als Partikel oder Pronomen zu übersetzen, wie es PAVLOVA vorschlägt,¹²⁷⁶ ist nur insofern empfehlenswert, als diese Entscheidung von sprachgeschichtlichen und nicht etwa von kontextuellen Kriterien abhängig gemacht werden sollte, keinesfalls aber von kasueller Spekulation des Bearbeiters.

Wichtiger als eine grammatische Herleitung scheint jedoch der Gebrauch im syntaktischen Kontext zu sein.¹²⁷⁷ Das Vorkommen dieser Wendung erstreckt sich vor allem auf wahrscheinlich dramatische Texte mythologischer Art. Die frühesten Belege solcher Verwendungskontexte finden sich in der Geburtslegende der Hatschepsut in Deir el-Bahari.¹²⁷⁸ Eine viel engere Parallele stellt der dramatische, also narrative Teil des Nutbuchs Sethos' I. dar, das bezeichnenderweise im Osireion von Abydos verzeichnet ist.

¹²⁷³ BARTA, ZÄS 112, 98

¹²⁷⁴ SETHE, *Dramatische Texte I*, Z 2, 20

¹²⁷⁵ Zu beachten ist dagegen die Abfolge der Zeilen 56 und 57: *sw sdm(.w) N* mit passiver Verbalform, die bei BARTA ZÄS 112, 99 f. unter Fall 2) zusammengefasst wurde. Aufgrund des fehlenden Bezugs kann Fall 2) nicht in die Argumentation mit aufgenommen werden.

¹²⁷⁶ PAVLOVA, *GS Korostovzev*, 310 f.: „*Its translation is dependent on the context and on the investigator's interpretation of the function of the lexeme.*“

¹²⁷⁷ JANSEN-WINKELN, *SAK* 32, 219 geht sogar davon aus, die Deutung der fraglichen Satzform unbedingt an den Kontext der Textgattungen binden zu müssen, die sie exklusiv verwenden.

¹²⁷⁸ GRAPOW, ZÄS 71, 48 f.

Osireion, Abydos, Dach, Westseite
Nutbuch, dramatischer Teil
<i>sw Gbb dd=f h3m n=tn n tp.w=tn sw Dhw.ty wd=f gm=sn tp.w=sn</i>
Und da sprach Geb: Fischt Euch Eure Köpfe! Dann befahl Thot, dass sie ihre Köpfe finden sollen.
FRANKFORT, <i>Cenotaph</i> , pl. LXXXIV, 11

Auch hier fällt die Entwicklung des Ablaufs der Rede durch das Pronomen *sw* ins Auge. Ebenso deutlich bezweckt die Verwendung derselben Konstruktion im DMT eine kontinuierliche Fortführung¹²⁷⁹ der Handlung durch Aneinanderreihung voneinander abhängiger Ereignisfolgen, wenngleich die Bildung der Formen selbst eindeutig abweicht.

Denkmal Memphitischer Theologie, 8-9
Verteilung des Erbes
<i>sw Gbb rdj(.w) iw^c.t=f n Hr.w s3 pw n s3=f wpi(.w)-h.t=f sw Hr.w h^c(.w) hr b3.t sw Stš h^c(.w) hr b3.t htp=sn t3.wy</i>
Und da gab Geb sein Erbe an Horus. Er war der Sohn seines Sohnes, sein Erstgeborener. Und Horus stand am Platz und Seth stand am Platz, indem sie (bezüglich) der Beiden Länder zufrieden waren.
SETHE, <i>Dramatische Texte I</i> , 27

Die Phraseologie stimmt mit der Konstruktion des Seth-Buchs so erstaunlich gut überein, dass man von einem gemeinsamen Mythenkreis sprechen kann, der beiden Texten zugrunde lag.

pLouvre N 3129, C 5-7
Verteilung des Erbes
<i>sw Gbb dd=f m<n> rdj.n=i iw^c.w <n> s3 iw^c.w s3 s3=i wpi(.w)-h.t [...] iw^c pw s3 iw^c.w sw-g<r> hr.yw-ns.t Gbb hq3.n=f idb.w [...] sw-g<r> tw3=tw n=f hd.t [...]</i>
Da sprach Geb: Seh<t> ich habe das Erbe <dem> Sohn des Erben gegeben, dem Sohn meines Sohnes, des Erstgeborenen [...] Eine Erbe ist er, der Sohn eines Erben. Und dann beherrschte der Thronfolger des Geb die Ufer [...] Und dann wurde ihm die Weiße Krone aufgesetzt
SETHE, <i>Dramatische Texte I</i> , 68

Die *sw*-Konstruktion gliedert die Handlungsabfolge in eine kohärente Struktur und baut sie in einander bedingenden Passagen auf. Das Pronomen leitet dabei den Abschnitt ein, während andere Syntagmen den genauen Handlungsablauf des Themas schildern. Jeder *sw*-Konstruktion folgt demnach ein neues Ereignis: Anerkennung des Horus durch Geb, Überschreibung der Herrschaft, Krönung. Es scheint also in unserem besonderen Fall nicht zuzutreffen, dass die Konstruktion, wie BARTA¹²⁸⁰ meint, niemals einen unabhängigen Satz einleiten kann, sondern immer in Abhängigkeit einem anderen Satz folgt. Daher wurde als Übersetzungskonvention stets „Und dann..., Da...“ u.ä. gewählt, um ihrer Funktion als „Kontinuativ“ gerecht zu werden.¹²⁸¹

¹²⁷⁹ BARTA, ZÄS 112, 103

¹²⁸⁰ BARTA, ZÄS 112, 103

¹²⁸¹ Zweifel an der Theorie BARTAS vgl. auch JANSEN-WINKELN, SAK 32, 219

h) Passiva

h.a) Das *tw*-Passiv

Das *tw*-Passiv wird, so es als solches überhaupt identifiziert und von dem Suffixpronomen *=tw* unterscheiden werden kann, durch Schreibung des Stammes gebildet und ist graphemisch stets endungslos.¹²⁸²

Verbkategorie	Beispiel	Schreibung
3inf. kaus. (<i>s_{dm}.tw=f</i>)	<i>s:tn̄.tw=f</i> ¹²⁸³	
3inf. (<i>s_{dm}.n.tw N</i>)	<i>rd̄i.n.t(w) tw r h̄s.wt</i> ¹²⁸⁴	

h.b) Das *w*-Passiv

Verbkategorie	Beispiel	Schreibung
2rad.	<i>dr(.w) hft.y=k nb</i> ¹²⁸⁵	
3rad.	<i>whm(.w) sdb=k</i> ¹²⁸⁶ <i>whn(.w) Nbw.t</i> ¹²⁸⁷	
3inf.	<i>tp̄i(.w)=k Stš hsi</i> ¹²⁸⁸ <i>ini(.w)=f n=k</i> ¹²⁸⁹	

i) Zweite Tempora

Angesichts des Verschwindens von Graphien zur Anzeige substantivierter Verbalformen, sind zweite Tempora kaum sicher zu rekonstruieren.¹²⁹⁰ Als Beispiele für solche Formen können daher nur potentielle Kandidaten ins Auge gefasst werden.

Die Emphatische Konstruktion konzentriert sich, soweit eine Rekonstruktion überhaupt möglich ist, auf die Formen des *s_{dm}.n=f*. Aber auch Formen des *s_{dm}=f* sind zu belegen. Das Prä-

¹²⁸² vgl. auch *Urk. VI*, 13, 8; die Schreibung ∞ wird in *whm* durchgehend notiert (s. *Urk. VI*, 15, 10; 19, 21) und deutet hier keine bestimmte grammatische Form an.

¹²⁸³ *Urk. VI*, 57, 15.

¹²⁸⁴ *Urk. VI*, 29, 15.

¹²⁸⁵ *Urk. VI*, 43, 12.

¹²⁸⁶ *Urk. VI*, 9, 3.

¹²⁸⁷ *Urk. VI*, 17, 1.

¹²⁸⁸ *Urk. VI*, 41, 4.

¹²⁸⁹ *Urk. VI*, 39, 17, Anm. 18 (BM).

¹²⁹⁰ ENGSHEDEEN, *Reconstitution du verbe*, 94f.

dikar bildet dabei zumeist eine Adverbialphrase (AP) nach dem Schema $s\bar{d}m.n=f$ + Pröp. + Nomen. Nur in einem Fall ist das Pseudopartizip an Prädikatstelle zu belegen.

Verbklasse/ Konstruktion	Beispiel
2rad. $s\bar{d}m.n=f$ $s\bar{d}m$ + AP	$k3.n=f$ $\dot{i}t(.t)$ m $wh3$ ¹²⁹¹
3inf. $s\bar{d}m.n=f$ + AP	$w\dot{d}i.n=f$ $bg3$ m $\underline{D}dw$ ¹²⁹²
3inf. $s\bar{d}m.n$ N + AP	$\dot{i}w\dot{i}.n$ $Ws\dot{i}r$ - $\underline{H}nt.y$ - $\dot{i}mn.tyw$ m wsr ¹²⁹³
3rad. $s\bar{d}m=f$ + AP	$tkn=f$ r $Km.t$ m $\underline{h}m=k$ ¹²⁹⁴
2gem. $s\bar{d}m=f$ + PSP	$m33=sn$ $St\dot{s}$ $\underline{h}r(.w)$ $\underline{h}r$ $gs=f$ ¹²⁹⁵

Im Vergleich kennt das *Rituel de repousser l'agressif* innerhalb der Glossen im Wesentlichen zwei Formen der Emphatischen Konstruktion: $\dot{i}.\dot{i}r\dot{i}=f$ $s\bar{d}m$ sowie $\dot{i}.s\bar{d}m=f$.¹²⁹⁶

Übersetzung	Basistext
$\dot{i}.\dot{i}r\dot{i}=w$ $s\bar{d}m$ N	$s\bar{d}m(.w)$ N ¹²⁹⁷
$\dot{i}w$ $\dot{i}.\dot{i}r\dot{i}=w$ $s\bar{d}m$	$s\bar{d}m=f$ ¹²⁹⁸
$\dot{i}.\dot{i}r\dot{i}=f$ $s\bar{d}m$	$s\bar{d}m.n=f$ ¹²⁹⁹

Im Basistext ähnelt die Situation hingegen der des Seth-Buchs. Die Emphatische Form ist hier sowohl für Formen des $s\bar{d}m=f$ ¹³⁰⁰ als auch für das $s\bar{d}m.n=f$ ¹³⁰¹ nachweisbar.

Diachron betrachtet kann dieser Gebrauch der zweiten Tempora, insbesondere im Fall des $s\bar{d}m.n=f$, im schriftlichen Gebrauch noch bis zur Regierungszeit Ramses' II. als gängige Form angetroffen werden. Danach wird sie zusehends vom perfektiven $s\bar{d}m=f$ abgelöst.¹³⁰²

III.5.6.4 Relativformen und Partizipien

a) Die Relativform

Die Relativform des Seth-Buchs wird im Regelfall entsprechend den Vorgaben des Mittel-ägyptischen gebildet. Bis auf eine Ausnahme weist keine der potentiellen Formen das für spä-

¹²⁹¹ *Urk. VI*, 19, 2.

¹²⁹² *Urk. VI*, 21, 1.

¹²⁹³ *Urk. VI*, 41, 8.

¹²⁹⁴ *Urk. VI*, 25, 14.

¹²⁹⁵ *Urk. VI*, 15, 16.

¹²⁹⁶ VERNUS, *RdE* 41, 186ff.

¹²⁹⁷ *Urk. VI*, 81, 3/4.

¹²⁹⁸ *Urk. VI*, 81, 9/10; 101, 5/6; 115, 7/8.

¹²⁹⁹ *Urk. VI*, 115, 3/4.

¹³⁰⁰ vgl. z.B. *Urk. VI*, 77, 5.

¹³⁰¹ vgl. z.B.: *Urk. VI*, 117, 5; 123, 2; 131, 19 usw.

¹³⁰² WINAND, *Morphologie verbale*, 259ff.

Relativform Glossen	Relativform Basistext
<i>i.iri=w</i> AP	<i>iri=w</i> AP ¹³¹³
<i>i.iri.n=k</i>	<i>iri.n=k</i> ¹³¹⁴

b) Partizipien

Form	Verbklasse	Genus	Beispiel	Schreibung
Präsentisch	2rad. (aktiv)	m.	<i>dd(.w)</i> ¹³¹⁵	
		f.	-	-
	3rad. (aktiv)	m.	<i>hup(.w)</i> ¹³¹⁶	; Var.: ¹³¹⁷
		f.	-	-
	3rad. kaus. (aktiv)	m.	-	-
		f.	<i>s:nwh.t</i> ¹³¹⁸	
3inf. (aktiv)	m.	<i>mrr.y</i> ¹³¹⁹		
	f.	<i>iti.t</i> ¹³²⁰		
Perfektiv	3rad. (aktiv)	m.	<i>ch^c.w</i> ¹³²¹	
			<i>hbs(.w)</i> ¹³²²	
			<i>phr.y-ib</i> ¹³²³	
		f.	<i>wnm(.t)</i> ¹³²⁴	
	3rad. kaus. (aktiv)	m.	<i>s:hq3(.w)</i> ¹³²⁵	
		f.	-	-
	2rad. (aktiv)	m.	<i>w^d.y</i> ¹³²⁶	
			<i>tm.y</i> ¹³²⁷	
	f.	-	-	
3inf. (aktiv)	m.	<i>iri.y</i> ¹³²⁸		

¹³¹³ *Urk. VI, 99, 15/16.*

¹³¹⁴ *Urk. VI, 85, 15/16.*

¹³¹⁵ *Urk. VI, 57, 4*

¹³¹⁶ *Urk. VI, 7, 7.*

¹³¹⁷ *Urk. VI, 7, 15, 19.*

¹³¹⁸ *Urk. VI, 55, 19.*

¹³¹⁹ *Urk. VI, 7, 7; 17, 19.*

¹³²⁰ *Urk. VI, 55, 18.*

¹³²¹ *Urk. VI, 7, 4; Variante BM: *iti(.t)**

¹³²² *Urk. VI, 7, 8.*

¹³²³ *Urk. VI, 13, 1.*

¹³²⁴ *Urk. VI, 57, 7.*

¹³²⁵ *Urk. VI, 13, 3.*

¹³²⁶ *Urk. VI, 17, 11.*

¹³²⁷ *Urk. VI, 57, 12*

¹³²⁸ *Urk. VI, 7, 5, 11.*

			$\underline{rdi}(.w)^{1329}$	
			$\underline{pri}(.w)^{1330}$	
		f.	-	-
	3inf. (passiv)	m.	$\underline{rdi}(.w)^{1331}$	
		f.	$\underline{rdi}.t^{1332}$	
	4.inf. (aktiv)	m.	$\underline{ndri}(.w)^{1333}$	
		f.	-	-

III.5.6.5 Das Pseudopartizip

Das Pseudopartizip ist im vorliegenden Text nur dann mit Sicherheit nachzuweisen, wenn eine Form mit ausgeschriebener Endung vorliegt. Bei endungslosen Formen entscheidet bestenfalls der grammatische Verwendungskontext über eine nähere Bestimmung.

Für das Pseudopartizip lassen sich hierbei folgende Verwendungsmöglichkeiten herausarbeiten:

- Als Prädikatsausdruck des Adverbialsatzes (Präsens I); vgl. dazu auch den Abschnitt Adverbialsätze.

Beispiel: $w\dot{d}3.t \text{ } ^cpr.t\dot{i} n nb=s^{1334}$

- Im asyndetischen Inhaltssatz/ Objektsatz zur Bestimmung des adnominalen Adverbs (Objekt) nach Verben der Wahrnehmung:¹³³⁵

Beispiel: $m\dot{3}\dot{3}=sn St\dot{s} \underline{hr}(.w) \underline{hr} gs=f^{1336}$

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass das PSP durchgehend stativischen bzw. passivisch Gebrauch findet. Es wird sowohl mit transitiven als auch mit intransitiven Verben gebildet und erscheint in zirkumstantiellen Nebensätzen wie in Hauptsätzen. Dabei wird es stets selbstständig nach seinem Subjekt ohne den Konverter $\dot{i}w$ gebildet. Als Subjekte kommen zumeist Substantive, in einem Fall das abhängige Personalpronomen¹³³⁷ zur Verwendung.

¹³²⁹ *Urk. VI, 17, 20.*

¹³³⁰ *Urk. VI, 57, 14.*

¹³³¹ *Urk. VI, 27, 22.*

¹³³² *Urk. VI, 29, 14.*


¹³³³ *Urk. VI, 57, 14.*

¹³³⁴ *Urk. VI, 39, 20.*

¹³³⁵ ERMAN, *Grammatik*, § 341, 162; JUNGE, *Grammatik*, 86.

¹³³⁶ *Urk. VI, 15, 16; Anm. 21 (BM) durch den Subjunktiv des prospektiven $\underline{sdm}=f$ ersetzt: $m\dot{3}\dot{3}=sn \underline{hr} St\dot{s} \underline{hr} gs=f$.*

¹³³⁷ *Urk. VI, 17, 4.*

Numerus/ Genus	Form	Schreibung
1. Sg. c.	-	-
2. Sg. c.	-	-
3. Sg. m.	∅ ¹³³⁸	∅
3. Sg. f.	∅; <i>tī</i>	∅; ∩ ¹³³⁹ ; ∩ ¹³⁴⁰ ; ∩ ¹³⁴¹
1. Pl. c.	-	-
2. Pl. c.	-	-
3. Pl. c.	<i>tī</i> ¹³⁴²	

Tendenziell lässt sich beobachten, dass die Morpheme des PSP im Zuge der fortschreitenden Entwicklung zu einer einzigen Endung *-tī* reduziert werden.¹³⁴³ Eine eindeutige Aussage auf die Bildung des PSP im Seth-Buch kann dagegen schon aufgrund des geringen Spektrums an Formen sowie der kleinen Zahl an Belegen nur schwer getroffen werden. Bis auf einen Fall lassen sich keine Abweichungen von der Norm feststellen. Diese Ausnahme tritt singular in Gestalt eines Morphems der 3. Ps. Pl. c. in der Variante BM auf, welche *-tī* notiert, während L korrekt die endungslose Form ausbildet.¹³⁴⁴ Ein solches Morphem ist für das Spätmittelägyptische für die 3. Ps. Pl. nachzuweisen, wenn sich der Prädikatsausdruck auf ein feminines Bezugswort bezieht; nur in seltenen Fällen kann auch ein Bezug auf ein maskulines Subjekt vorliegen.¹³⁴⁵ Es ist freilich schwer zu beurteilen, inwiefern es sich hierbei um ein Phänomen gewandelter Morphembildung oder lediglich um eine Ungenauigkeit in der Notation handelt. Für die Datierung ist es jedenfalls wenig aussagekräftig.

Untersucht man dagegen das *Rituel de repousser l'agressif* auf den Bestand an Pseudopartizipialkonstruktionen hin, trifft man nicht nur auf einen merklich reicheren Formenkanon, es zeichnet sich darüber hinaus sowohl im Basistext als auch im Übersetzungsteil ein bezüglich Morphembildung dem Seth-Buch recht ähnliches Bild ab: die klassischen Endungen werden konstant beibehalten.

¹³³⁸ *Urk. VI*, 41, 6, 8.

¹³³⁹ *Urk. VI*, 51, 5.

¹³⁴⁰ *Urk. VI*, 39, 20.

¹³⁴¹ *Urk. VI*, 39, 20, Anm. 21 (BM)

¹³⁴² *Urk. VI*, 15, 6; nur in BM; vielleicht verschrieben; die Schreibung geht möglicherweise auf eine in der demotischen Konvention üblichen Schreibung von *rwḏ* mit Einkonsonantenzeichen, wobei *ḏ* für *d* gebraucht wird (Für Konsonant *d* vgl. DAUMAS, *Valeurs IV*, 722, Nr. 447; ERICHSEN, *Glossar*, 243 s.v. *rwḏ*).

¹³⁴³ JUNGE, *Grammatik*, 85; WINAND, *Morphologie Verbale*, 123f. und 144f.

¹³⁴⁴ *Urk. VI*, 15, 6 Var. BM, Anm. 8 *rwḏ.tī*; L hat hier *rwḏ(.w)*.

¹³⁴⁵ ENGSHEDEN, *Reconstitution du verbe*, 222f., mit Fig. XXXI.

PSP Glossen	PSP Basistext
1. Ps. Sg. c. -	.kw ¹³⁴⁶
2. Ps. f. tw	.t ¹³⁴⁷ ; tw ¹³⁴⁸
3. Ps. Sg. m. Ø	Ø ¹³⁴⁹

III.5.7 Die Nominalsätze

III.5.7.1 Die Substantivsätze

Satzart	Beispiel
pw-Satz (zweigliedrig)	ts(.w) pw n hbn.ty ¹³⁵⁰
pw-Satz (zweigliedrig) + Adverbi- alphrase	Hr.w pw hn ^c ʒs.t m s.t=sn ¹³⁵¹
pw-Satz (dreigliedrig) + Adverbial- phrase	pš(.t)=f pw rd.t n=f ¹³⁵²
ink-Satz	ink nb.t-š ^c .t m Tp-ih ¹³⁵³

Im Ritual zur Abwehr des Bösen werden die Substantivsätze in den Glossen mithilfe der Kopula *pʒy* und ihren Formen gebildet.¹³⁵⁴ Im Basistext stehen diesen Formen Konstruktionen wie der *pw*-Satz¹³⁵⁵, der Substantivsatz der Form N₁ + N₂¹³⁵⁶ bzw. das exozentrische Kompositum¹³⁵⁷ gegenüber, wobei der Substantivsatz gelegentlich die mittelägyptische Kopula *pf* nach sich zieht.¹³⁵⁸ Die Ausbildung von Relativsätzen mit der Kopula *pʒy* nach dem Muster N₁ *pʒy* N₂ sieht VERNUS als unmittelbaren Vorgänger der Demotischen Syntax, während die Verwendung des alten Demonstrativums in der Spätzeit ausschließlich in einigen Texten der 26. Dynastie nachgewiesen werden kann.¹³⁵⁹

¹³⁴⁶ *Urk. VI*, 97, 15.

¹³⁴⁷ *Urk. VI*, 71, 15/16.

¹³⁴⁸ *Urk. VI*, 91, 12.

¹³⁴⁹ *Urk. VI*, 91, 12/13.

¹³⁵⁰ *Urk. VI*, 7, 14.

¹³⁵¹ *Urk. VI*, 15, 14.

¹³⁵² *Urk. VI*, 29, 14.

¹³⁵³ *Urk. VI*, 53, 13.

¹³⁵⁴ VERNUS, *RdE* 41, 156ff.; oft erscheint die Konstruktion vor Relativsätzen und bildet dabei die Form *pʒw* aus (*N pʒw nt.y sdm N/ N pʒw nt.y [hr] sdm; N pʒw i.iri N* usw.).

¹³⁵⁵ *Urk. VI*, 63, 17/18; 109, 7/8.

¹³⁵⁶ *Urk. VI*, 99, 9/10; 11/12.

¹³⁵⁷ *Urk. VI*, 113, 9/10.

¹³⁵⁸ In diesem Phänomen scheint jedoch eher eine graphische Besonderheit des Demotischen zu sehen zu sein; vgl. QUACK, *Enchoria* 21, 189; Ders., *FS Zauzich*, 472 f).

¹³⁵⁹ VERNUS, *RdE* 41, 158.

Dagegen findet der *ink*-Satz weiterhin Verwendung, wobei er in der Übersetzung in der Form *ink w^c n NN, ink p³ N* bzw. *ink p³ nt.y* auftaucht.¹³⁶⁰ Mit der diesen Formen im Basistext gegenübergestellten klassischen Konstruktion *ink N* stimmen die Sprachstufen dieses Textes sowie des Seth-Buchs im Falle der Nominalsatzbildung überein und zeigen einen sauberen mittelägyptischen Stand.

III.5.7.2 Adjektivsätze

Die Adjektivsätze des Schemas *nfr sw* sind im Seth-Buch nur schwer zu fassen – fehlt den potentiellen Belegen doch ausnahmslos ein pronominales Subjekt. Oftmals könnte es sich auch um Verbalsätze (*sdm N*) handeln, die jedoch nicht mit Sicherheit identifiziert werden können.

Satzart	Beispiel
<i>nfr N</i>	<i>nht c=f r hft.yw=f</i> ¹³⁶¹

III.5.7.3 Adverbialsätze

a) Formen und Bedeutung

Die Adverbialsätze des Seth-Buchs verbleiben gänzlich auf den üblichen Stand des Mittelägyptischen und bilden in keinem Fall etwa für das Neuägyptische typische Formen des Präsens I aus. Folgende Schemata liegen den Variationen des Adverbialsatzes zugrunde:

- N¹ (Subjekt: Substantiv[+ Adjektiv]) + Adverbialphrase (Prädikat: Präposition [*hr*] + N² [Infinitiv]).
- N¹ (Subjekt: Substantiv) + Adverbialphrase (Prädikat: Präposition [*m*] + N² [Substantiv]).
- *iw* N¹ (Subjekt: Substantiv) + Adverb (Prädikat: Präposition [*r*] + Suffix [=f]).
- N¹ (Subjekt: Substantiv) + Pseudopartizip (Prädikat).

Konstruktion (Prädikat)	Beispiel
<i>hr</i> + Inf. (3inf.)	<i>psd.t-c3 hr rd.t r' hr=s</i> ¹³⁶²
<i>hr</i> + Inf. (3rad.)	<i>Dhw.ty hr wd^c-mdw.w</i> ¹³⁶³

¹³⁶⁰ VERNUS, *RdE* 41, 158f.

¹³⁶¹ *Urk.* VI, 41, 10.

¹³⁶² *Urk.* VI, 9, 4.

<i>m</i> + N (Subst.)	<i>t³ m hnn(.w) im.y=sn</i> ¹³⁶⁴
Adverb (Präp + Suffix) [Erweiterter Adverbialsatz]	<i>iw sp nb n Stš r=f</i> ¹³⁶⁵
Pseudopartizip 1 (Reduktionsform)	<i>c.wy rwd(.w)</i> ¹³⁶⁶ Var. BM: <i>rwd.ti</i> [?]
Pseudopartizip 2	<i>Psd.t-š.t hr.w=sn hđ(.w)</i> ¹³⁶⁷
Pseudopartizip 3	<i>t² sw hr(.w) m šnn=f</i> ¹³⁶⁸

Der Adverbialsatz findet sich in den Übersetzungen des *Rituel de repousser l'agressif* insbesondere zur Bildung des Präsens I.¹³⁶⁹ Die folgende Tabelle veranschaulicht, welche Formen des Basistextes mit Präsens I übersetzt werden:

Präsens I Glossen	Basistext
<i>tw=i sdm</i> N init.	<i>iw=i sdm</i> N ¹³⁷⁰
<i>tw=i sdm</i> N init.	<i>sdm.kwi</i> PN ¹³⁷¹
<i>tw=k m</i> N init.	<i>wnn=k m</i> N ¹³⁷²
<i>tw=k</i> PSP init.	<i>sdm(.w)</i> PN ¹³⁷³
N <i>si</i> PSP init.	N PSP ¹³⁷⁴
<i>iw=k sdm</i> nicht init.	<i>sdm=k</i> PN ¹³⁷⁵
<i>iw=f sdm</i> nicht init.	<i>sdm.n=f</i> PN ¹³⁷⁶
<i>iw=s</i> PSP nicht init.	<i>iw=s</i> PSP ¹³⁷⁷
<i>iw=w</i> PSP nicht init.	N <i>m</i> + N ¹³⁷⁸
<i>iw</i> N <i>m</i> + N nicht init.	N <i>m</i> + N ¹³⁷⁹

¹³⁶³ *Urk. VI, 9, 5.*

¹³⁶⁴ *Urk. VI, 9, 13.*

¹³⁶⁵ *Urk. VI, 9, 18.*

¹³⁶⁶ *Urk. VI, 15, 6* mit darauf folgender Adverbialphrase; eine Form des Präsens I unter Schwund der Präposition *hr* [*N (hr) sdm*] liegt zwar im Rahmen des Möglichen; erscheint aber unwahrscheinlich, bedenkt man, das trotz des häufigen Gebrauchs dieser Form *hr* sonst immer geschrieben wird; Parallele in BM mit Reduktionsform *.tw*, wobei unsicher ist, ob nicht doch eine phonetische Komplementierung vorliegt.

¹³⁶⁷ *Urk. VI 13, 19.*

¹³⁶⁸ *Urk. VI 17, 4.*

¹³⁶⁹ VERNUS, *RdE* 41, 160ff.

¹³⁷⁰ *Urk. VI, 97, 15/16.*

¹³⁷¹ *Urk. VI, 97, 15/16.*

¹³⁷² *Urk. VI, 95, 6/7.*

¹³⁷³ *Urk. VI, 77, 15/16.*

¹³⁷⁴ *Urk. VI, 93, 5/6.*

¹³⁷⁵ *Urk. VI, 81, 15/16.*

¹³⁷⁶ *Urk. VI, 93, 21/22.*

¹³⁷⁷ *Urk. VI, 93, 7/8.*

¹³⁷⁸ *Urk. VI, 71, 1/2.*

¹³⁷⁹ *Urk. VI, 87, 22/23.*

katsausdruck dagegen einen, im Vergleich zur Zeitlage seines Kontextes, Sachverhalt imperfektiv-durativer/ stativischer Zeitstellung transportiert.¹³⁸⁶

Die spezielle Verbindung *N hr + Inf.* ist frühestens für die Zeit des frühen Mittleren Reiches nachzuweisen und dort als Aussage mit durativem Gehalt von dem imperfektiv-punktuellen¹³⁸⁷ *N sdm=f* zu trennen.¹³⁸⁸ Eine Übernahme beider Aspekte durch das adverbelle *N hr sdm* findet erst im späteren Mittelägyptisch statt, während *N sdm=f* aus den nicht-literarischen Quellen des Neuägyptischen ganz verschwindet.¹³⁸⁹

In der Ersten Liturgie¹³⁹⁰ des Textes tritt die Konstruktion *N hr sdm* neben einigen, zeitlich ebenfalls nicht näher zu bestimmenden Nominalausdrücken zusammen mit den Verbalformen *sdm.n=f*, *sdm=f* (mit jeweiliger nominaler Subjektbesetzung) und *sw sdm=f* (mit jeweiliger nominaler Subjektbesetzung) auf. Die erste finite Verbalform dieses Abschnitts, *sdm.n=f*,¹³⁹¹ versetzt die zeitliche Ebene des Textes klar in die Vergangenheit.¹³⁹² Dagegen scheiden die *sdm.n=f*-Formen in der wörtlichen Rede des Geb aus, da sie sich auf eine relative Vorvergangenheit zum eigentlichen Textgeschehen¹³⁹³ sowie auf eine Form des Pseudopartizip beziehen, die als Objekt von einer Form des *sdm=f* abhängt.¹³⁹⁴ Andererseits sind in den dramatischen Passagen durchaus Formen des *sdm.n=f* zu finden, welche die Handlung eindeutig in der Vergangenheit ansiedeln. Sie werden mit den Formen *N sdm=f*¹³⁹⁵ und *sdm=f*¹³⁹⁶, der Form *N hr sdm* selbst¹³⁹⁷ sowie anderen Nominalkonstruktionen¹³⁹⁸ parallelisiert. Die belegten Formen des passiven *sdm(.w) N*¹³⁹⁹ sind ebenfalls perfektiv zu verstehen.¹⁴⁰⁰ Folglich lässt sich rein sprachlich begründet eine Vergangenheit als Zeitstufe der Handlung ansetzen.

Inhaltlich wird dies gestützt durch die Tatsache, dass das Mythem des Mordes an Osiris, worauf zweifelsohne angespielt wird, keinesfalls eine relativ zum Leser gegenwärtige Episode

¹³⁸⁵ JUNGE, *Grammatik*, 120.

¹³⁸⁶ Auch *inaccompli/ unachieved – extensif* genannt; vgl. dazu VERNUS, *Future at issue*, 191; DERS., *Crossroad*, 376ff.

¹³⁸⁷ Im Sinne eines abgeschlossen Verlaufs; nach Vernus (s.o.) *non-extensif*.

¹³⁸⁸ Zur Opposition *N sdm=f* und *N hr sdm* vgl. VERNUS, *Crossroad*, 376ff.

¹³⁸⁹ VERNUS, *Future at Issue*, 190f.

¹³⁹⁰ *Urk. VI 7*, 3-17, 6; Dieser Abschnitt wurde vom ersten Auftreten einer finiten Verbalform (Beginn der „Narration“ nach der Präskription) und dem verstärkten Auftreten der *sdm.n=f*-Form als vorherrschende Verbalform in der Rede der Isis definiert, die einen (auch inhaltlich) neuen Abschnitt einzuleiten scheint; da sich eine sinnvolle Gegenüberstellung der fraglichen Formen nur in diesem Abschnitt leisten lässt (s. Tabelle), beschränkt sich auch die Untersuchung auf die Narration.

¹³⁹¹ *Urk. VI, 7, 4 nhm.n Rc.w nmt.t=f*.

¹³⁹² So auch nach Schott; desgleichen *Urk. VI 11*, 21.

¹³⁹³ *Urk. VI 9*, 21 und die zugehörigen Relativformen.

¹³⁹⁴ *Urk. VI 15*, 16.

¹³⁹⁵ *Urk. VI 9*, 10-11.

¹³⁹⁶ *Urk. VI 9*, 15, 17.

¹³⁹⁷ *Urk. VI 13*, 17; 15, 7.

¹³⁹⁸ *Urk. VI*, 15, 9.

¹³⁹⁹ *Urk. VI 9*, 3; 13, 8.

¹⁴⁰⁰ WINAND, *Morphologie Verbale*, § 476, 303, 341; ab der 21. Dyn. nicht mehr sicher zu belegen.

darstellt – folgt doch dem Streit mit Horus sogleich die Rückkehr des Seth, deren Auswirkungen, in einer Klage der Isis geschildert, ebenfalls bereits als vergangen gekennzeichnet sind.¹⁴⁰¹

Daraus folgt, dass nicht nur die Form N *ḥr sdm* vergangenheitsbezogen ist, sondern auch die sie umgebenden Formen des *sdm=f*. Von einiger Relevanz für die Datierung des Textes ist hierbei die Aktionsart der Verben innerhalb dieser Verbindungen.¹⁴⁰² Am augenfälligsten wäre hierbei die bereits angesprochene Gegenüberstellung der beiden (in dieser Passage belegten) Formen N *ḥr sdm* und N *sdm=f*. Die Untersuchung muss also dahin gehen, inwieweit im vorliegenden Text eine Trennung zwischen einem punktuellen N *sdm=f* und einem durativem N *ḥr sdm* bereits aufgehoben wurde oder nicht. Die Form N *sdm=f* ist dreimal im fraglichen Abschnitt belegt und weist nur einen einzigen Aspekt auf: punktuell-imperfektiv.¹⁴⁰³ In einem Fall ist hinsichtlich der Aktionsart des Prädikatsausdrucks möglicherweise von einer iterativ-imperfektiven Form auszugehen.¹⁴⁰⁴ Für die Form N *ḥr sdm* sind folgende Konstellationen festzustellen:

- *sdm=f*, *sdm(.w)*-Passiv, 2x N *ḥr sdm*, *sdm=f*;¹⁴⁰⁵ die ersten beiden punktuellen Formen führen den Sachverhalt allgemein ein, während ihn letztere zusammenfasst. Die Formen des N *ḥr sdm* können als *durativ* und sogar zirkumstantiell (ohne *ṯw*!) untergeordnet werden.
- *sw* N *sdm.n=f*, 2x N *ḥr sdm*, *sdm=f*;¹⁴⁰⁶ *dito*.
- *sdm.n=f*, N + AP (N *ḥr* N/ *m* N; *durativ*), *sdm.n=f*, N + AP (*durativ*);¹⁴⁰⁷ N *ḥr sdm*, die finiten Verbalformen geben jeweils eine punktuelle Handlung vor, während sich die *durativen* Adverbialphrasen zirkumstantiell beiordnen lassen.
- *sdm=f*, 2x N *ḥr sdm*, *sdm.n=f*;¹⁴⁰⁸ zwar definieren die finiten Verbalformen hier sicherlich die feste Rahmenhandlung, doch kann nicht mit Sicherheit gesagt werden, ob N *ḥr sdm* Nebensatzkonstruktionen bilden, da die entsprechenden Sinnzusammenhänge nicht eindeutig zu klären sind. Ein *durativer* Charakter der Formen ist jedoch durchaus wahrscheinlich.

¹⁴⁰¹ Vorherrschende Form ist das *sdm.n=f*.

¹⁴⁰² Zur Begriffsdefinition vgl. VERNUS, *Crossroad*, 375.

¹⁴⁰³ *Urk. VI*, 9, 10 vor wörtlicher Rede zusammen mit einer Form des *sdm.n=f*; *Urk. VI*, 13, 20 *ṯr.wt ṯḥḥ=sn* mit einem intransitiven Verb.

¹⁴⁰⁴ *Urk. VI*, 15, 4 *Ddw ḥbdw ḥm=sn snw*.

¹⁴⁰⁵ *Urk. VI*, 9, 2-6.

¹⁴⁰⁶ *Urk. VI*, 11, 8-12.

¹⁴⁰⁷ *Urk. VI*, 11, 17-22.

¹⁴⁰⁸ *Urk. VI*, 13, 14-17.

- N *hr sdm*, PsP, *sdm.n=f*; ¹⁴⁰⁹ das N *hr sdm* ist sicherlich als initialer Hauptsatz zu verstehen, wobei sich Rückschlüsse auf einen durativen Gehalt als schwierig erweisen – bilden die parallelen Konstruktionen doch schwer bestimmbare Adverbialphrasen bzw. das eher punktuell/ iterative N *sdm=f* aus. Dennoch legt das als Prädikat in der fraglichen Konstruktion verwendete Verbum *sꜣu* eher eine *durative* Aktionsart nahe, was sich freilich auch auf die Aspektualität der Gesamtkonstruktion auswirken dürfte.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Konstruktion N *hr sdm* noch keine imperfektiv-punktueller Aspektualität angenommen hat. Somit entspricht sie immer noch dem Sprachstand des Mittelägyptischen.¹⁴¹⁰ Zwar kann durch diese Erkenntnis eine neuägyptische Kontamination des Textes ausgeschlossen werden, doch ist dies für eine Datierung insofern wenig aussagekräftig, als das Spätmittelägyptische ebenfalls diesen Regeln zu folgen scheint.¹⁴¹¹

e) Die Sonderform *wnn=f hr sdm*

Die Bildung des Präsens I mit dem Hilfsverb *wnn* als Konverter ist im Seth-Buch nur einmal zu belegen:

- *wnn=f hr wnm ꜥꜥ.w=f tm*¹⁴¹²

Das Ritual zur Abwehr des Bösen kennt diese Sonderform hingegen nicht. Sie gilt im Allgemeinen als sehr alt und kann schon ab dem Alten Reich nachgewiesen werden, von wo an sie sich bis in Koptische Zeit hält.¹⁴¹³ Obgleich ihr ebenfalls ein durativer bzw. frequentieller Gehalt eigen ist, scheint es sich in unserem Fall um eine Form des Prospektiven zu handeln.¹⁴¹⁴

f) Das Schwinden der Präposition *hr*

Als wichtiges Kriterium für die Datierung eines Textes wird häufig das ab der 18. Dynastie zunehmend zu beobachtende Schwinden der Präposition *hr* in Adverbialsätzen herangezogen.¹⁴¹⁵ Insgesamt betrachtet ist die Präposition in der 18. Dynastie bis zur Regierung Ram-

¹⁴⁰⁹ *Urk. VI*, 15, 5-7.

¹⁴¹⁰ WINAND, *Temps et aspect*, 311f.

¹⁴¹¹ JANSEN-WINKELN, *Grammatik*, 183 § 275 B); ENGSHEDEEN, *Reconstitution du verbe*, 234.

¹⁴¹² *Urk. VI*, 51, 13.

¹⁴¹³ ENGSHEDEEN, *Reconstitution du verbe*, 254.

¹⁴¹⁴ WINAND, *Temps et aspect*, 383ff.

¹⁴¹⁵ WINAND, *Morphologie verbale*, § 635ff., 413ff.; ISRAELIT-GROLL, *Egyptological Studies*, 13ff.; WINAND, *RdE* 46, 190a).

ses' II. noch weitgehend vorhanden, wird aber danach und insbesondere in der 20. Dynastie tendenziell seltener notiert, um schließlich in der 22. Dynastie fast vollständig zu verschwinden.¹⁴¹⁶

Freilich wird es für den Bearbeiter in solchen Fällen schwierig zu beurteilen, ob die Präposition *hr* tatsächlich ausgefallen ist oder eine gänzlich andere Form wie PSP (insb. bei 3. Ps. Sg. m.) oder ein Partizip innerhalb einer Nominalphrase vorliegen.¹⁴¹⁷

Als relativ sicherer Kandidat kann lediglich eine Stelle in der Variante BM gelten, wo die Präposition sowohl anhand der Parallele in L als auch durch stilistische Konstruktion im Textfluss ergänzt werden kann.¹⁴¹⁸ Unter dieselbe Kategorie fallen darüber hinaus weitere potentielle Kandidaten, deren nähere Bestimmung jedoch weniger eindeutig ausfällt.¹⁴¹⁹

Vielleicht sollte jedoch gerade im Falle dieses Phänomens ein Rest von Skepsis bleiben, ob der Verlust der Präposition *hr* nicht viel eher eine Eigenheit der Graphie und somit ein Mittel zur Datierung der Handschrift, als der Grammatik darstellt.

III.5.8 Fragesätze

III.5.8.1 Die Fragepartikeln

Indikator	Beispiel
<i>ptr</i> (<i>pw-tr</i>)	<i>ptr sw ḥ³.n ms.w-Gbb</i> ¹⁴²⁰
<i>in-²iw</i>	<i>in-²iw wnn mw.t wnm(.t)</i> <i>msi(.w)=s</i> ¹⁴²¹

Die Partikel *in-²iw* wurde im Gegensatz zu *in* stets für eine spätere Entwicklung des Neuen Reiches gehalten. Ihre Verwendung konnte jedoch für das Alte und Mittlere Reich nachgewiesen werden. Charakteristisch für die frühen Formen der Partikel ist ihre ausschließliche Verwendung vor nominalen Prädikaten (Substantiven, emphatischen Verbalformen). Ab dem späten Neuen Reich waren dann auch Formen vor nicht-emphatischen Verbalformen üblich, während das Demotische diese Form nicht mehr kannte.¹⁴²² Der vorliegende Fall hält sich mit ihrer Verwendung vor einer emphatischen Verbalform *wnn* an das klassische Muster.

¹⁴¹⁶ WINAND, *Morphologie verbale*, § 636, 414.

¹⁴¹⁷ KURTH, *Edfu*, 51.

¹⁴¹⁸ *Urk. VI*, 9, 4, Anm. 3 Var. BM: *psd.t-³.t <hr> rd(.t) r' hr=s*.

¹⁴¹⁹ *Urk. VI*, 15, 19, 21; 17, 22.

¹⁴²⁰ *Urk. VI*, 9, 12.

¹⁴²¹ *Urk. VI*, 57, 7.

¹⁴²² SILVERMAN, *Interrogative Constructions*, 109ff.

Die Konstruktion *ptr sw* wird im zweiten in Urk. VI verzeichneten Ritual gegen Seth in den beiden Handschriften in gänzlich anderem Zusammenhang verwendet.¹⁴²³ Darüber hinaus sind eindeutig markierte Fragesätze in diesem Text nicht zu belegen.

III.5.9 Exozentrische Komposita (*nfr-hr*)

Per definitionem handelt es sich bei dieser Form um ein „Adjektiv mit bestimmtem Substantiv“¹⁴²⁴ der Struktur *nfr-hr*.¹⁴²⁵ Das erste Glied wird im Seth-Buch von einem Passiven Partizip gebildet, während das zweite von einem Nomen (Substantiv) besetzt ist:

Wortart	Beispiel
Verbal (Partizip)	<i>mʒʒ=sn Stš hr(.w) hr gs=f in̄.w-tʒ m</i> <i>s.t=f nb</i> ¹⁴²⁶
Verbal (Partizip)/ Substantival	<i>ink Shm.t mhr(.t)-nsr.t</i> ¹⁴²⁷
Adjektival	<i>hʒ=k Stš pf hsi-qd</i> ¹⁴²⁸

III.5.10 Negationen

Die Negation aller Satzarten des Seth-Buchs wird mittels der *nn* vorgenommen. Anzutreffen ist ausschließlich die Graphie \overline{nn} , was in hieratischen Texten jedoch nicht ungewöhnlich ist, obgleich es sich gegenüber der Variante *n* um die seltenere Negation handelt. Beide werden jedoch ab dem Neuen Reich nicht mehr konsequent unterschieden¹⁴²⁹.

Konverter/ Satzart	Beispiel
<i>nn</i> (Negativer Existenzsatz) ¹⁴³⁰	<i>nn nb=f m qʒb.w=f</i> ¹⁴³¹ <i>nn hr sp</i> ¹⁴³²
<i>nn wn</i> (Negativer Existenzsatz)	<i>nn wn bʒ=k nn wn rn=k</i> ¹⁴³³

¹⁴²³ VERNUS, *RdE* 41, 199f.

¹⁴²⁴ JANSEN-WINKELN, *Grammatik*, § 381, 225.

¹⁴²⁵ Zur Bildung vgl. JANSEN-WINKELN, *Grammatik*, § 382, 225.

¹⁴²⁶ *Urk. VI*, 15, 16-17.

¹⁴²⁷ *Urk. VI*, 53, 5.

¹⁴²⁸ *Urk. VI*, 7, 3; passim.

¹⁴²⁹ JANSEN-WINKELN, *Grammatik*, § 338, 201; LUSTMAN, *Etude Grammaticale*, 164.

¹⁴³⁰ Die in JANSEN-WINKELN, *Grammatik*, § 461, 292 vorgeschlagene Unterscheidungshilfe zwischen Negativem Existenzsatz und negiertem Adverbialsatz, welche fragt, ob *nn* abhängig vom Schwerpunkt des Sinngehalts Prädikat des Satzes oder Negation eines anderen Prädikats ist, scheint mir hier zu vage, als dass sie herangezogen würde; vgl. auch *Urk. VI*, 17, 4.

¹⁴³¹ *Urk. VI*, 15, 22.

¹⁴³² *Urk. VI*, 57, 18.

¹⁴³³ *Urk. VI*, 33, 20.

<i>nn</i> (Imperfektives <i>sḏm=f</i>)	<i>nn sḏ3.n.tw=f</i> ¹⁴³⁴
<i>nn</i> (Präteritales <i>sḏm=f</i>)	<i>nn ʿn=tw prr(.t) m rʿ=f</i> ¹⁴³⁵
<i>nn</i> (Prospektives? <i>sḏm=f</i>) 1	<i>nn prī=sn nn nhp=sn</i> ¹⁴³⁶
<i>nn</i> (Prospektives <i>sḏm=f</i>) 2	<i>nn ʿh^c Stš m T3-mr.y</i> ¹⁴³⁷
<i>nn</i> (Perfektives <i>sḏm.n=f</i>) 1 (Gunn)	<i>nn nhp n=f sms.w n ḥ.t</i> ¹⁴³⁸
<i>nn</i> (Perfektives <i>sḏm.n=f</i>) 2 (Gunn)	<i>s:hq3(.w) nn prī.n=f hr t</i> ¹⁴³⁹
<i>nn</i> (mit <i>sḏm.t=f</i>) 1	<i>s:hpr(.w) ḥnn nn hpr(.t)=f</i> ¹⁴⁴⁰
<i>n-ʾs</i> (mit <i>sḏm=f</i>)	<i>n-ʾs wd=tw n=f</i> ¹⁴⁴¹

Gesonderte Aufmerksamkeit verdient hingegen die zuletzt angeführte Negation *n ʾs sḏm=f*. Im Mittelägyptischen gilt sie in dieser Kombination als Verneinung zirkumstantieller Verbalformen.¹⁴⁴² Die Korpora, die den Untersuchungen zum Spätmittelägyptischen zugrunde lagen, kennen diese Form hingegen nicht mehr.¹⁴⁴³

Das *Rituel de repousser l'agressif* verwendet innerhalb der Übersetzung folgende Formen der neuägyptischen Negation:

Negation Glossen	Basistext
<i>ʾw-bn</i> N <i>sḏm</i> (Päs. I)	<i>nn sḏm=f</i> ¹⁴⁴⁴
<i>ʾw-bn</i> N <i>sḏm</i> (Präs. I)	<i>nn wnn</i> N ¹⁴⁴⁵
<i>bn ʾw=f</i> (r) <i>sḏm</i> (Futur III)	<i>nn sḏm=f</i> ¹⁴⁴⁶
<i>bn-ʾrī</i> N (r) <i>sḏm</i> (Futur III)	<i>nn sḏm</i> N ¹⁴⁴⁷
<i>bw-ʾrī=f</i> <i>sḏm</i> (<i>sḏm=f</i> prosp.)	<i>ʾmī=f sḏm</i> ¹⁴⁴⁸
<i>ʾw bw-ʾrī=f</i> <i>sḏm</i> (modal)	<i>nn sḏm.n.tw=f</i> ¹⁴⁴⁹

¹⁴³⁴ *Urk. VI*, 51, 11.

¹⁴³⁵ *Urk. VI*, 17, 12.

¹⁴³⁶ *Urk. VI*, 57, 1.

¹⁴³⁷ *Urk. VI*, 27, 3.

¹⁴³⁸ *Urk. VI*, 39, 4.

¹⁴³⁹ *Urk. VI*, 39, 5.

¹⁴⁴⁰ *Urk. VI*, 39, 9; Variante BM: *s:hpr(.w) ḥnn nn hpr(.t)=f rn=f*.

¹⁴⁴¹ *Urk. VI*, 27, 4.

¹⁴⁴² GUNN, *Studies*, 186ff.; SATZINGER, *Negative Konstruktionen*, 32; GILULA, *JEA* 56, 210 mit Anm. 4; DERS., *GM* 2, 58; als kontinuierliche Form von *n...ʾs* vgl. JUNGE, *GM* 33, 74f; dagegen ZONHOVEN, *Studies*, 74 mit Anm. 51; auf syntaktischer Ebene vgl. LOPRIENO, *LingAeg* 1, 224ff.

¹⁴⁴³ JANSEN-WINKELN, *Grammatik*, 213, §367; beachte insb. die Bemerkungen in 406, §653: das Corpus der behandelten Formen beinhaltet keine negierten Nominalsätze, sodass die Absenz dieser Form (*n...ʾs*!) nicht begründet herangezogen werden kann; immerhin tritt sie in der Gestalt *n-ʾs* vor Formen des *sḏm=f* ebenfalls nicht in Erscheinung; ebenfalls fehlen Belege für diese Form im Mittelägyptischen der 26. und 30. Dynastie (vgl. MANUELIAN, *Living*, 178f., 225f.; ENGSHEDEEN, *Reconstitution du verbe*, 113ff.).

¹⁴⁴⁴ *Urk. VI*, 69, 19/20.

¹⁴⁴⁵ *Urk. VI*, 77, 17/18.

¹⁴⁴⁶ *Urk. VI*, 79, 16/17; 121, 3/4; 125, 19.

¹⁴⁴⁷ *Urk. VI*, 121, 4/5; 71, 3/4.

¹⁴⁴⁸ *Urk. VI*, 85, 15/16.

¹⁴⁴⁹ *Urk. VI*, 121, 1/2.

<i>bnpw</i> N <i>sdm</i> (<i>sdm=f</i> Imp.)	<i>nn sdm</i> N ¹⁴⁵⁰
---	---------------------------------

Somit entspricht die Reduktion der Verneinungen im Basistext auf eine Form der Negation – in beiden Texten herrscht die Variante *nn* vor – dem Befund des Seth-Buchs. Auch für diesen Fall bleibt ein nicht unerhebliches Maß Skepsis, inwiefern solche Feststellungen nicht zu sehr den Schreibkonventionen dieser Zeit entstammen, als sie zu einer Datierung hinreichen.

III.5.11 Gebrauch und Nicht-Gebrauch des Morphems *iw*

III.5.11.1 *iw* im Hauptsatz

Konstruktion (Prädikat)	Beispiel
Adverbial (N+ Präp. + N)	<i>iw Ws̄r-Ḥnt.y-ḫmn.tyw ntr ʕ nb</i> <i>ʕbdw m mʕc-ḥrw</i> ¹⁴⁵¹ <i>iw nn n Ws̄r-Ḥnt.y-ḫmn.ty ḥnc</i> <i>kʕ=f</i> ¹⁴⁵²
<i>iw sdm.n=f</i>	<i>iw iri.n=f šc.t r r<m>t.w m Ddw</i> ¹⁴⁵³

III.5.11.2 *iw* im „circumstantial first present“

In der Sprachstufe des Neuägyptischen kann das Präsens I einem selbständigen Hauptsatz als Umstandssatz beigeordnet werden, indem der Konverter *iw* vor die zirkumstantielle Form tritt,¹⁴⁵⁴ während dies im Mittelägyptischen gerade Kennzeichen für den Hauptsatzgehalt eines Adverbialsatzes ist.¹⁴⁵⁵ Im vorliegenden Text stehen vier Beispiele zur Verfügung, die als Umstandssatz des Präsens I in Frage kämen; nur eines davon ist indes mit *iw* erweitert:

Prädikat (Konstruktion)	Beispiel
Adverbial (N+ Präp. + Suffix)	<i>iw sp nb n Stš r=f</i> ¹⁴⁵⁶
Adverbial (N + Präp. + N)	<i>iw Stš ḥsi m dw-ib</i> ¹⁴⁵⁷
Adverbial <i>m</i> + N (Subst.)	<i>mks m c=f</i> ¹⁴⁵⁸

¹⁴⁵⁰ *Urk. VI, 75, 3/4.*

¹⁴⁵¹ *Urk. VI, 47, 8.*

¹⁴⁵² *Urk. VI, 41, 5.*

¹⁴⁵³ *Urk. VI, 23, 5; Variante BM: iw iri=f šc.t r r<m>t.w.*

¹⁴⁵⁴ FRANDSEN, *Outline*, § 104, 205ff.; JUNGE, *JEA* 72, 114.

¹⁴⁵⁵ JUNGE, *FS Edel*, 267.

¹⁴⁵⁶ *Urk. VI, 9, 18.*

¹⁴⁵⁷ *Urk. VI, 47, 11; Kontext iw Ws̄r Ḥnt.y-ḫmn.tyw ntr ʕ nb ʕbdw m ḥcc(.w); Variante BM hat dort kein iw.*

¹⁴⁵⁸ *Urk. VI, 11, 13.*

Adverbial (N + Präp. + Suffix)	<i>im.yt-pr n(t) it hr=f</i> ¹⁴⁵⁹
--------------------------------	--

Zieht man dagegen vergleichsweise den Basistext des Rituals zur Abwehr des Bösen heran, ist der Konverter *iw* nur in Ausnahmefällen zur Einleitung eines zirkumstantiellen Nebensatzes anzutreffen.¹⁴⁶⁰ In den meisten Fällen muss davon ausgegangen werden, dass er gemäß seiner im Mittelägyptischen verbreiteten Funktion dem initialen Hauptsatz vorangeht.¹⁴⁶¹

Von inhaltlichen Gesichtspunkten ausgehend ist anzunehmen, dass die letzten beiden Beispiele von dem ihnen vorangehenden Satz (*ḥc rf Hr.w*) abhängig sind, der für sich genommen keine signifikanten Informationen enthält. Sie folgen dabei dem für das Mittelägyptische beanspruchten Schema. Beispiel 1 ist weit weniger eindeutig, folgt es doch dem Satz *s:wḏ=f ib n Wsir*. Auf semantischer Ebene könnte argumentiert werden, dass die Freude des Osiris und die Niederlage des Seth syntaktisch parallelisiert wurden, zumal die Variante der Handschrift BM zwar eine formal andere, doch ebenso untergeordnete Satzstruktur aufweist. Für dieses Paradoxon ergäben sich drei Lösungsmöglichkeiten: Entweder zeigt der Schreiber Unsicherheiten im Gebrauch des Mittelägyptischen, was für eine späte Abfassung des Textes spräche oder es handelt sich im Falle des ersten Beispiels unter der Voraussetzung, der Schreiber setzte *iw* entsprechend dem Mittelägyptischen Sprachduktus zielgerichtet ein, nicht um einen Umstandssatz sondern um einen eigenständigen, initialen Hauptsatz. Diese letztere Möglichkeit würde jedoch einige Fragen bezüglich seiner semantischen Aussagekraft in diesem Kontext auf. Zuletzt wäre anzudenken, inwiefern beiden Stellen zwei (zeitlich) unterschiedliche Vorlagen zugrunde liegen könnten. Angesichts der anfangs angestellten Überlegungen erscheint dies als die wahrscheinlichste Erklärung.

III.5.11.3 *iw* im Verbalsatz

Insbesondere der Gebrauch des initialen *iw sdm.n=f/ sdm=f*-Formen gilt in Abgrenzung zu den späteren Sprachstufen als eindeutiges Erkennungsmerkmal des klassischen Mittelägyptischen.

Im zweiten Abschnitt der Ersten Liturgie findet sich als einziges Beispiel des Seth-Buchs eine Form des *iw sdm.n=f* innerhalb der langen Aufzählung von emphatischen *sdm.n=f* Formen. Es steht dabei inmitten des sonst recht homogen konstruierten Textflusses, sodass kaum von einer initialen Form ausgegangen werden kann, der sich entsprechend nicht-initiale Hauptsätze

¹⁴⁵⁹ *Urk. VI*, 11, 13.

¹⁴⁶⁰ *Urk. VI*, 65, 10.

¹⁴⁶¹ *Urk. VI*, 97, 5; 133, 7, 11.

anschlößen. Eine etwaige Ungenauigkeit kann hingegen nicht unterstellt werden, zeigt doch die Handschrift BM an dieser Stelle die gleiche Form vor *sdm=f*.

Prädikat (Konstruktion)	Beispiel
Verbal (<i>iw sdm.n=f</i>)	<i>iw irj.n=f šc.t r r(m)t.w m Ddw</i> ¹⁴⁶²

Vergleicht man diesen Befund mit dem *Rituell de Repousser l'agressif*, zeigt sich, wie nicht anders zu erwarten, in den Glossen ein deutlicher Kontrast auf: Hier geht *iw* Modalsätzen im Präsens I¹⁴⁶³ sowie dem präteritalen *sdm=f*¹⁴⁶⁴ voran. Dagegen wird der Konverter im Basistext zur Kennzeichnung initialer Hauptsätze gebraucht.¹⁴⁶⁵ Auch in diesem Ritual ist *iw* nur zweimal in eindeutig nicht-initialer Kontext zu belegen.¹⁴⁶⁶ Allerdings findet sich diese Ausnahme innerhalb einer kurzen Textpassage, worin sich ein Großteil der für den Basistext zu findenden Neuägyptizismen konzentriert, die in dieser Konzentration und Form (etwa Konjunktiv, Suffix =w) in anderen Abschnitten des Textes nicht zu beobachten sind. Es liegt daher nahe, derart auffällige Passagen als sekundäre Einschübe zu werten, die zwar nicht zwangsläufig als Produkte einer späteren Entstehungsphase ergänzt wurden, doch zumindest im Zuge einer Kompilation unterschiedlicher Vorlagen aus verschiedenen Sprachstufen eingeflossen sind (s.u.).

III.6 Auswertung

III.6.1 Allgemeine Kriterien

Wie bereits eingangs erwähnt, überschneiden sich am Ende der Ritualhandlung gewisse Partien des Seth-Buchs mit dem Beginn des Apophis-Buchs. Dabei ergibt sich für eine Beurteilung die Schwierigkeit, dass beide Handschriften des Seth-Buchs über weite Strecken der in beiden Ritualen übereinstimmenden Passagen entweder zerstört sind oder deutliche Lücken aufweisen,¹⁴⁶⁷ sodass sich diese Stelle zwar mit großer Wahrscheinlichkeit, aber dennoch nicht mit Sicherheit nur aus BR ergänzen lässt. Dessen ungeachtet liegt es nahe, für besagten Abschnitt zumindest einen gemeinsamen Urtext anzunehmen. Dass eines der Rituale selbst

¹⁴⁶² *Urk. VI, 23, 5*; Variante BM: *iw irj=f šc.t r r(m)t.w*.

¹⁴⁶³ VERNUS, *RdE* 41, 161.

¹⁴⁶⁴ VERNUS, *RdE* 41, 167.

¹⁴⁶⁵ Für initialen Hauptsatz mit anschließenden prädikativen Nebensätzen vgl. *Urk VI, 91, 18; 97, 15 (iw=f [hr] sdm)*, 131, 1.

¹⁴⁶⁶ *Urk. VI, 65, 10*.

¹⁴⁶⁷ L: zerstört *Urk. VI, 41, 11 – 41, 14*; Lücke: *Urk. VI, 45, 5 – 45, 8*; BM: teilweise zerstört *Urk. VI, 41, 16 – 43, 12; Urk. VI, 45, 2 – 45, 7*.

für die andere als Vorlage diente, liegt ebenfalls im Bereich des Denkbaren. LUSTMAN datiert die fragliche Passage des *ḥ3.t-c m md3.t n.t s:hr.t 3pp* in die 19. Dynastie datiert und greift für diese Beurteilung folgende *sprachliche* Kriterien heraus:

„Ce livre est rédigé en Egyptien de tradition du groupe 1 [...] Dans ce groupe, la manière d'exprimer l'accompli des énoncés processifs avec opposition *jw sdm.n.j//sdm.n.f indépendant* et la persistance de *sdm.n.f emphatiques* et formes verbales relatives orientent la datation vers la XIX^{ème} dynastie.“¹⁴⁶⁸

Besonders charakteristisch für diese Gruppe des Spätmittelägyptischen in BR veranschlagt sie zudem den Verzicht auf Formen des präteritalen *sdm=f*, wogegen sich Gruppe 2 ihrer Klassifikation – zu der besagte Textparallele jedoch nicht zählt – beider Formen bedient.¹⁴⁶⁹

Ferner führt sie eine Anzahl an Neuägyptizismen auf, die ihre These stützen:

- Bildung der Partizipien bei Verben der Klasse 3inf. durch *i*-Augment als besonderes Kennzeichen der Partizipialbildung ab der 20. Dynastie.
- Im *status pronominalis* koexistieren für die Präposition *m* bis zur 20. Dynastie die Formen *n-3m=* und *m=*.
- Verneinung des Präsens I der Form N¹ (Subjekt: Substantiv) + Adverbialphrase (Prädikat: Präposition [*m*] + N² [Substantiv]) durch die Negation *bn*.
- Die perfektive Relativform wird in einem Fall mit *sdm=f* gebildet.

Darüber hinaus erkennt sie in einer ganzen Reihe an Charakteristiken weitere grundlegende Kriterien für eine sprachliche Einordnung ägyptischer Textzeugen:¹⁴⁷⁰

- Die Endungen des Pseudopartizips,
- das Vorkommen des substantivischen Demonstrativums *n3*,
- das Schwinden der Präposition *hr* in den komplexen Verbalformen,¹⁴⁷¹
- der Wegfall der Präposition *r* im Futur III,
- die Aufgabe des Kausativs *s*: zugunsten einer Periphrase aus *rdi sdm=f*
- sowie die Anwendung des präteritalen *sdm=f* bei intransitiven Verben.

¹⁴⁶⁸ LUSTMAN, *Etude Grammaticale*, 337.

¹⁴⁶⁹ LUSTMAN, *Etude Grammaticale*, 205.

¹⁴⁷⁰ LUSTMAN, *Etude Grammaticale*, 335f.

¹⁴⁷¹ vgl. dazu auch WINAND, *RdE* 46, 190 a); DERS. *Morphologie verbale*, 521; JUNGE, *Grammatik*, 118f.

Wendet man diese Rahmenbedingungen auf den Befund im Seth-Buchs an, ergeben sich folgende Erkenntnisse:

- *Keiner* der genannten Neuägyptizismen kommt, soweit noch erkennbar, in den sich überschneidenden Abschnitten vor. Gleichmaßen sind sie im gesamten übrigen Text *nicht* feststellbar.
- Die Form des *iw sdm.n=i* kommt im gesamten Text *nicht* vor.¹⁴⁷² In einem Fall ist die Form *iw sdm.n=f* zu belegen (*iw iri.n=f š^c.t r r<m>t.w m Ddw*).¹⁴⁷³ Sie findet sich innerhalb der Passage der Ersten Liturgie in der langen Aufzählung von Untaten, und steht in diesem einen Fall anstelle der Form *sdm.n=f* (41 mal). Sie muss als Ausnahme angesehen werden.
- Die Form *sdm.n=f* ist dagegen im gesamten Text die vorherrschende Verbalform (s. Tabelle). In den sich überschneidenden Teilen ist sie gleichermaßen zu finden.¹⁴⁷⁴
- Von dieser Form bilden im gesamten Text, soweit erkennbar, 39 eine Emphatische Konstruktion aus.¹⁴⁷⁵ Davon finden sich drei in den sich überschneidenden Teilen. Erst nach der Regierung Ramses' II. gewinnen die Formen (*i.*)*sdm=f* und *i.iri=f sdm* die Oberhand.¹⁴⁷⁶ Das Spätmittelägyptische kennt indes den durchgängigen Gebrauch der Emphatischen Form, der für eine Datierung in die frühe 19. Dynastie somit kein adäquates Argument darstellt.
- Die alte Relativform *sdm.n=f* ist durchgehend in Gebrauch. Die einzige Ausnahme bildet das einmalige Auftreten einer abweichenden Konstruktion *i.sdm.n=f*, welche entweder auf einen Abschreibefehler oder eine für die Ramessiden-Zeit typische Hybridform zurückgeht, sowie ein möglicher Gebrauch einer Relativform des *sdm=f*.¹⁴⁷⁷ Damit entspricht der Befund des Textes der Sprachstufe des Mittelägyptischen bis zur 19. Dynastie.¹⁴⁷⁸ Einschränkend muss hinzugefügt werden, dass sich besagter Sonderfall auch im Ritual zum Sturz des Bösen wieder findet und dort aller Wahrscheinlich-

¹⁴⁷² Dagegen ist sie in BR 34 mal belegt; vgl. LUSTMAN, *Etude Grammaticale*, 191, 31.2.1.1.

¹⁴⁷³ *Urk. VI*, 23, 5; BM hat dieselbe Form; BR hat *iw sdm.n=f* dagegen nur einmal belegt; vgl. LUSTMAN, *Etude Grammaticale*, 192, 31.2.1.2.1.

¹⁴⁷⁴ *Urk. VI*, 45, 4, 9; vgl. LUSTMAN, *Etude Grammaticale*, 192, 31.2.1.2.3.

¹⁴⁷⁵ Narration 1: *Urk. VI*, 11, 17; Narration 2: *Urk. VI*, 19, 2, 9, 10, 11, 13-15, 18; 21, 1, 5-8, 14, 21; 23, 3, 7, 19-21; 25, 12; Ritual 1: *Urk. VI*, 29, 15; 31, 7; 33, 13, 22; Ritual 5: *Urk. VI*, 41, 9, 11, 13; Ritual 7: *Urk. VI*, 45, 9, 18; Ritual 10: *Urk. VI*, 55, 15; 57, 9, 10.

¹⁴⁷⁶ WINAND, *Morphologie verbale*, 260.

¹⁴⁷⁷ *Urk. VI*, 25, 7: *mk h^cd³ m wdj.t=k*, Variante BM: *mk h^cd³ m wdj.t.n=k*; L könnte auch als *wd.t* – „Befehl“ gelesen werden.

¹⁴⁷⁸ WINAND, *Morphologie verbale*, 398.

keit nach als Fehler zu bewerten ist. Da auch das Spätmittelägyptische die Relativform nicht anders bildet als das klassische Mittelägyptisch, ist hierin keine Stütze für eine Frühdatierung zu sehen.

- Die erkennbaren Partizipien werden in allen Formen und bei allen Verbalklassen *nie* mit dem *ỉ*-Augment gebildet. Diese Situation endet erst mit der 20. Dynastie, sobald für Partizipien mehrheitlich die Form *ỉ.ỉr* geschrieben wird.¹⁴⁷⁹
- Der *status pronominalis* der Präposition *m* lautet durchgehend *m=*.¹⁴⁸⁰
- Die Negation *bn* ist im gesamten Text *nicht* zu belegen. Es erscheint durchgehend *nn*.
- Die perfektive Relativform lautet zumeist *sḏm.n=f*, einmal *sḏm=f*.
- Das Pseudopartizip ist zu selten belegt, um zu einem aussagekräftigen Ergebnis zu gelangen. Der einzige Beleg für eine mögliche Reduktionsform ist hierfür nicht ausreichend.
- Die substantivischen Demonstrativa sind in zwei Fällen zu belegen.
- Insgesamt stehen den 16 belegten Fällen der Konstruktion *N hr sḏm*, welche die Präposition ausschreiben (Var. BM; s. Tabelle), nur eine mit großer Sicherheit und vier mit der Möglichkeit des Schwindens von *hr* gegenüber.
- Die Präposition *r* wird in im einzigen belegten Fall des Futur III ausgeschrieben.
- Der Kausativ bildet stets das Präfix *s:* aus.
- Das präteritale *sḏm=f* wird unterschiedslos zu *sḏm.n=f* gebraucht. Dabei ist vornehmlich zu beobachten, dass intransitive Verben eher dazu neigen das *sḏm=f* auszubilden. Als große Ausnahme ist lediglich das Verb *ỉwỉ* anzuführen. Wie wir gesehen haben, scheint es sich hierbei um ein allgemein gültiges Phänomen des Spätmittelägyptischen zu handeln. Da es für eine solche Unschärfe erste Beispiele schon im Mittleren Reich gibt und der parallele Gebrauch im Spätmittelägyptischen allgemeine Praxis wird, kann aus diesem Befund keine Aussage abgeleitet werden.

Vergleicht man das Seth-Buch darüber hinaus mit dem Basistext des *Rituel de repousser l'agressif*, welches, wie bereits ausgeführt, von Vernus als künstlich patiniertes Mittelägyptisch des *Égyptien de tradition* klassifiziert wurde, ergeben sich dennoch einiger vieler Übereinstimmungen im Verbalsystem zum Trotz manche deutliche Unterschiede. Sehr augenfällig treten dabei die quantitativ und qualitativ ungleich prominenteren späten Einflüsse des *Rituel*

¹⁴⁷⁹ WINAND, *Morphologie verbale*, 364 u. 370.

¹⁴⁸⁰ Zur Entwicklung der Form bis zum Koptischen vgl. JUNGE, *Grammatik*, 93; PEUST, *Das Napatansche*, 271.

in den Vordergrund. Folgende für das Spätmittelägyptische charakteristische Merkmale fallen hier auf:

- der Konjunktiv *mtw=*.¹⁴⁸¹
- die substantivischen Demonstrativpronomina *pʒ*,¹⁴⁸² *tʒ*,¹⁴⁸³ *nʒ*.¹⁴⁸⁴
- Possessivverhältnisse werden durch *pʒy=* angezeigt.¹⁴⁸⁵
- das Suffixpronomen 3. Ps. Sg. *=w*.¹⁴⁸⁶
- die Relativform *ỉ.ỉrỉ sdm*.¹⁴⁸⁷
- der Verlust der Präposition *hr* im Präsens I.¹⁴⁸⁸
- *ỉw* als Umstandskonverter.¹⁴⁸⁹

Zwar sind auch im Sethbuch wenige Belege für das substantivische Demonstrativum anzutreffen, doch tauchen sie nicht derart massiert auf.¹⁴⁹⁰ Alle anderen zuvor genannten Kriterien für eine Spätereinstufung sind hingegen auch im *Rituel de repousser l'agressif* nicht zu belegen. Hinzu kommt, dass sich einige dieser Anhaltspunkte, sowohl der Konjunktiv, das Suffix *=w*, der Konverter *ỉw* vor einem Modalsatz als auch die Relativform, in einem einzigen Textabschnitt konzentrieren.¹⁴⁹¹ Dies stellt eine einmalige Häufung im Textzusammenhang dar, die klar vom Rest des Rituals zu separieren ist. Es ist daher davon auszugehen, dass hier eine Zutat aus einer anderen Sprachstufe vorliegt, die aufgrund der Kürze der Passage jedoch nicht genau bezeichnet werden kann. Eine Herkunft aus der Ramessiden-Zeit liegt jedoch nahe. Als textübergreifendes Kriterium zieht sich andererseits der Gebrauch des substantivischen Demonstrativums durch alle Passagen des Rituals gleichermaßen, sodass der Text insgesamt im Vergleich zum Seth-Buch vielleicht nicht zwangsläufig als später geschrieben, zumindest aber als deutlich kontaminiert bewertet werden muss.

¹⁴⁸¹ *Urk. VI, 65, 7.*

¹⁴⁸² *Urk. VI, 69, 5; 73, 8; 75, 5; 89, 7.*

¹⁴⁸³ *Urk. VI, 65, 14.*

¹⁴⁸⁴ *Urk. VI, 65, 10.*

¹⁴⁸⁵ *Urk. VI, 65, 16.*

¹⁴⁸⁶ *Urk. VI, 65, 10.*

¹⁴⁸⁷ *Urk. VI, 65, 14.*

¹⁴⁸⁸ *Urk. VI, 97, 15.*

¹⁴⁸⁹ *Urk. VI, 65, 10.*

¹⁴⁹⁰ Anders etwa in pSalt 825, der dem *Rituel de repousser l'agressif* ähnliche Phänomene aufweist (vgl. DERCHAIN, *Salt*, 128f.)

¹⁴⁹¹ *Urk. VI, 65, 7-14.*

III.6.2 Die sprachliche Analyse nach Textabschnitten

Zum besseren Verständnis des Textaufbaus wurde zu Beginn der Untersuchung zunächst davon ausgegangen, dass sich der Gesamttext in vier Abschnitte gliedert: Titel mit Ritualanweisung, Erste Liturgie, die Wiederholung eines Teils der Ritualanweisung und schließlich die Zweite Liturgie. Weiterhin wurde bemerkt, dass es nicht gerade dem üblichen Schema magischer Texte entspricht, die Ritualhandlung *nicht* in einer Nachschrift zu beschreiben, sondern an den Beginn des Rituals zu setzen. Zuletzt kann davon ausgegangen werden, dass der Titel als exponiertester Teil eines solchen Textes der Abschnitt ist, der am ehesten austauschbar ist und nachträglich eingefügt oder abgewandelt werden kann, insbesondere dann, wenn er dem Text vorangestellt wurde. Aufgrund der starken Diversität dieser inhaltlich wie stilistisch stark voneinander abweichenden Textbestandteile bietet sich im Folgenden eine Analyse des Sprachgehalts an, die nicht von einer einheitlichen Komposition des Seth-Buchs als Gesamtwerk ausgeht, sondern nach Besonderheiten und Abweichungen in den einzelnen Textbausteinen fahndet, die als Folge einer Textkompilation möglicherweise bereits älterer Vorlagen entstanden.

III.6.2.1 Titel und Präskript

Bei der Untersuchung des Textbestandes im Titel fielen zunächst zwei Dinge ins Auge: der Gebrauch des Lexems *gs-pr.w* in der Bedeutung „Tempel, Heiligtum“, wie sie sich erst ab der 30. Dynastie vollends durchgesetzt hat, während in früherer Zeit (bis in das späte Neue Reich) nur sporadische Belege zu finden waren. Darüber hinaus wies die Ritualanweisung in ihrer zweiten Hälfte eine ganze Anreihung von Infinitivkonstruktion des Schemas *s \underline{d} m=f* + AP auf, welche sie stilistisch deutlich von den eher mit finiten Verbalformen (*s \underline{d} m.hr=f*) und durchgestalteten Sätzen (Gebrauch von Konjunktionen) unterscheidet. Dabei stach aus dieser recht gleichförmig aufgebauten Liste eine Phrase nach dem Schema *s \underline{d} m sw* + AP ins Auge, die im entsprechenden Abschnitt der Handschrift BM hingegen fehlte. Wie ausgeführt, sind solche Formulierungen für das klassische Mittelägyptisch gänzlich untypisch und lassen eher auf einen späteren Einfluss (22. Dynastie) schließen. Eine späte Entstehung nahe dem Datum der Niederschrift lag demnach für diese Passagen des Titels nahe.

Wie zuvor angedeutet unterscheiden sich die einzelnen Abschnitte des Titels in ihrer Konstruktion jedoch voneinander. Zunächst findet sich der einleitende Passus, der, mit dem Lexem *n.t-c* überschrieben, den eigentlichen Titel ausmacht. Es folgt ein Abschnitt, als dessen

dominierende Verbalform das finite *sdm.hr=f* hervorsteicht, welche im späteren Verlauf des Textes wiederholt werden soll. Dabei mag es verwundern, dass insbesondere die Anweisungen, den Namen des Seth auf ein Blatt Papyrus oder ein Stück Holz zu schreiben, in der Praxis nicht zur Ausführung zu kommen scheinen, sodass dies nur als Alternativlösung angesehen werden kann, falls die eigentliche Ritualhandlung nicht durchgeführt werden sollte. Ganz im Gegensatz dazu werden die Anweisungen des dritten Abschnitts (*pgs hr=f* etc.), der in stichwortartigen Infinitivkonstruktionen gehalten ist, in aller Ausführlichkeit behandelt. Dafür wird dieser fragliche Abschnitt später nicht mehr wiederholt. An seine Stelle tritt dann die tatsächliche Ausführung des Rituals.

Schließlich wurde darauf hingewiesen, dass die *kontingente* Verbalform *sdm.hr=f* insbesondere in magisch-medizinischen Texten typisch für Nachschriften war, obgleich sie sicherlich zum Standardrepertoire an Fachtermini von Ritualisten zählte. Nichtsdestotrotz steht sie im Seth-Buch zu *Beginn* der Ritualhandlung.

Innerhalb dieses Abschnitts, der erst mit der Aufreihung von Infinitiven seinen Abschluss findet, sind schließlich zwei Konstruktionen zu finden, die ungewöhnlich erscheinen. Es handelt sich dabei um eine Form des Konjunktivs, der nach dem Schema *hn^c sdm=f* gebildet wird, sowie die Konjunktion *r' pw*. Letztere verbindet zwei Sätze nach dem Muster A *r' pw* B. Auch diese stark abweichende Form fehlt auffälligerweise in der Textvariante BM. Man gewinnt dadurch den Eindruck, als habe der Schreiber der Variante BM versucht, den Text von allen ihm ungewöhnlich erscheinenden Ausdrucksweisen zu bereinigen, sind doch beide Formen ausschließlich bis zur 18. Dynastie in Gebrauch.

Trifft es demnach zu, dass der Titel unabhängig von den übrigen Textabschnitten entstanden ist, läge es nahe, ihn nicht zum ursprünglichen Textbestand des Rituals zu zählen. Dafür spricht, dass die hier beschriebenen Handlungen im späteren Verlauf des Rituals nicht mehr aufgegriffen werden. Geht man weiter davon aus, dass der Text zu einem nicht näher bestimmten Zeitpunkt kompiliert wurde, könnte die fragliche Ritualanweisung aus einer alten Vorlage des Neuen Reiches übernommen aber nicht mehr in den eigentlichen Ritualablauf integriert worden sein. Der Einfluss von Demotizismen¹⁴⁹² an anderer Stelle des Titels rückt den Zeitpunkt der Kompilation in der Tat in die Nähe der im Kolophon datierten Niederschrift.

¹⁴⁹² Verdacht auf einen demotischen Einfluss besteht auch im Liturgischen Teil im Falle der transitiven Verwendung des Verbums *ʒq*; vgl. *Urk. VI*, 51, 19 und die entsprechenden Anmerkungen zu (448).

III.6.2.2 Erste Liturgie

Wie bereits darauf hingewiesen wurde, gibt die Funktionalität der Ersten Liturgie innerhalb des gesamten Rituals Grund zu Rätseln auf: Zwar ist sie von einigem Umfang, doch finden sich in den späteren Ritualhandlungen keinerlei analogisierende Bezüge zu diesem Abschnitt, wie sie für das Funktionsprinzip ägyptischer magischer Texte typisch sind. Auch der sich anschließende Rezitationsteil betont überstark die Abwehr des Seth in den einzelnen Himmelsrichtungen – eine Praxis, wie wir sie in dieser Form eher vom Ritual der Vier Kugeln kennen. Die eigentliche theologische Auslegung der einzelnen Handlungen geschieht durch speziell auf Aktionen wie Erstechen, Bespucken, Zertreten etc. abgestimmte Sprüche, die jeden Handlungsakt einzeln begleiten. Überspitzt formuliert wäre der Ersten Liturgie zu einem Gesamtverständnis und somit zu einem wirksamen Funktionieren des Rituals in Sinne einer analogisierenden Ausdeutung der Handlung unnötig. Folglich drängt sich der Schluss auf, dass uns kein homogen durchkomponiertes Ritual sondern ein aus funktionalen Bausteinen kompiliertes Stückwerk vorliegt.

Dies schlägt sich nicht zuletzt im Stil der die Erste Liturgie beherrschende Rezitation nieder. Grundtempus dieses Abschnitts ist fraglos das gängige *s_{dm}.n=f*. Hinzu kommen einige Einsprengsel des präeritalen *s_{dm}=f*, das unterschiedslos zum Haupttempus gebraucht wird, sowie der Gebrauch der alten Relativform *s_{dm}.t.n=f*.

Während der erste Teil der Rezitation noch durch die mehrheitlich mit Partizipialkonstruktionen gebildete Auflistung der Verbrechen des Seth eingenommen wird, dominiert in der zweiten Hälfte der Dialog zwischen den Göttern. Hierbei fällt der häufige Wechsel in der Adressierung des Seth abwechselnd in der 2. und 3. Ps. Sg. auf, sodass auch hier die Möglichkeit besteht, es im Falle der Ersten Liturgie ebenfalls nicht mit einen in sich geschlossenen Abschnitt zu tun zu haben. Dies zu beweisen, dürfte jedoch schwer fallen, wenn keine Parallelen beigebracht werden können.

Wichtig ist jedoch die Betonung der Strukturierung dieses Dialogs zwischen den Beteiligten mittels der Spezialform *sw s_{dm}=f*, die insbesondere in aus dem Übergang von der 18. zur 19. Dynastie überlieferten Texten und im zeitlich nicht sicher einzuordnenden DMT nachzuweisen ist. Letztere Quelle hat aufgrund der immer noch äußerst strittigen Datierung für uns keinen großen Wert. Insbesondere diese Konstruktion wurde, wie zuvor angesprochen, für manche Bearbeiter immer wieder als Argument für eine künstliche Archaisierung des Textes, für andere hingegen als Beleg für sein hohes Alter angesehen. Es wurde fernerhin gezeigt, dass

die Einsetzung des Erbes in einer festgelegten Phraseologie gehalten ist, die in dieser Form auch im DMT angetroffen werden kann. Möglicherweise stand für das Göttergespräch eine externe Quelle als Vorlage Pate.

Der dem Dialog folgende Monolog der Isis bezüglich der Rückkehr des Seth ist ebenso durch das *sdm.n=f* geprägt, bedient sich aber zu Anfang einer gänzlich anderen narrativen Konstruktion: dem *sdm.in=f*. Neben der emphatischen Form des *sdm.n=f* ist parallel dazu einmal das initiale *iw sdm.n=f* in Gebrauch – ein zu schwacher Beleg, als dass hier eine Aussage getroffen werden kann. Ein Bearbeiter kann hierin bestenfalls mit aller Vorsicht einen stilistischen Bruch konstatieren, der phraseologisch vom vorangegangenen Textabschnitt deutlich abweicht. Auch inhaltlich stellt die Insubordination des Osiris-Mörders gegen den in anderen Quellen stets als endgültig geltenden Richterspruch des Großen Gottes, der entweder auf Ausgleich mit Horus oder Bestrafung des Seth abzielt, ein Novum dar. Daraus aber eine Unvereinbarkeit mit den Tendenzen etwa der Ramessiden-Zeit, die Seth eher in positiveres Licht zu rücken sucht, zugunsten der unumstößlich auf Bestrafung abzielenden Texte der Spätzeit ableiten zu wollen, muss hier mit allem Nachdruck bestritten werden. Vielmehr scheint der Verwendungskontext eines solchen Rituals für seinen Inhalt ausschlaggebend zu sein. Wie wohl ein im Dunstkreis des Osirianischen operierendes Ritual auf einen Schutz des Herzensmüden vor dem Aggressor Seth hinwirken muss, so haben auch die sonst als recht sethfreundlich erachteten Ramessiden in Abydos den Namen des Feindes tunlichst vermieden.

Sollte das DMT, sei es nun alt oder nicht, mit seiner auf Ausgleich bedachten Tendenz für die Kuschitenherrschaft instrumentalisiert worden sein, so wirft doch das ebenfalls in diese Zeit datierte Ritual zur Abwehr des Bösen ein ganz anderes Licht auf jene Epoche. Dies lässt sich nur dahingehend erklären, als beide Texte zu gänzlich unterschiedlichen Zwecken herangezogen wurden.

Solange diese Fragen nicht endgültig geklärt sind, dürfte es kaum möglich sein, auf eine genaue Datierung dieses Abschnitts zu kommen: Die belegten Formen in der vorliegenden Kombination könnten sowohl für eine Datierung in die späte 18. bis frühe 19. Dynastie hinreichen, sind aber genauso für das 4. Jh. charakteristisch.

III.6.2.3 Die Rezitation

Der zwischen eigentlicher Erster und Zweiter Liturgie stehende Rezitationsteil ist vielleicht der hinsichtlich seiner Stilistik einheitlichste Abschnitt des Rituals, obschon nicht eindeutig zu klären ist, inwieweit er der Ersten Liturgie angepasst wurde. Inhaltlich finden sich gewisse

Rückbezüge auf den Mythos. Gerade der Umstand, dass er mit der Erwähnung der Insubordination des Seth anhebt, während die Erste Liturgie mit der Aufforderung endet, Seth zu verfluchen, was dann mit der Rezitation auch vollendet wird (sie wird sicherlich vom Priester in dieser Funktion und nicht in einer Götterrolle gesprochen), deutet auf eine enge Verbindung beider Abschnitte. Ob sie jedoch als *ein* Text anzusehen sind, darf aufgrund ihrer völlig unterschiedlichen Komposition angezweifelt werden. Da die Ähnlichkeiten dieser Passage zum Mythos deutlich ausgeprägter sind als zu der Zweiten Liturgie, kann hier von einer kohärenten Textstruktur ausgegangen werden, die, wenngleich stilistisch völlig unterschiedlich, entweder schon immer zusammen gehörte oder aber intentionell zusammengefügt wurde.

Die Rezitation fällt vor allem durch zwei Merkmale ins Auge: die Fluchformel des Schemas *nn wn N* sowie die nach den Himmelsrichtungen orientierte Abwehr des Seth, die mittels der refrainartigen Wiederholungen des Satzmusters *ir iw_i=k m [...] hsf tw ntr.w* konstruiert wurde. Diese Struktur der Drohung entspricht den Eidestexten, wie sie ab dem Neuen Reich zu belegen sind.¹⁴⁹³ Entsprechend seines Charakters als Verfluchung dominiert in diesem Abschnitt dann auch das prospektive *s_dm=f*. Nicht ganz so häufig wird wieder das *s_dm.n=f* mit wenigen Belegen des präeritalen *s_dm=f* herangezogen. Darüber hinaus findet sich ein einziger Beleg für den Artikel *n³* und ein möglicher, wenngleich unsicherer und teilweise zerstörter Hinweis auf eine Hybridform *l.s_dm.n=f* der Relativform (auch hier wie im Falle der möglichen Reduktionsform handelt es sich um einen Beleg, der nur in BM vorkommt!), wie sie ausschließlich in der 19. Dynastie nachzuweisen ist – ein ausgesprochen schwächlicher Befund.

III.6.2.4 Zweite Liturgie

Von allen Textabschnitten ist die Zweite Liturgie sowohl der unergiebigste als auch der uneinheitlichste des Rituals. Uneinheitlich ist er in dem Sinne zu nennen, als hier für die einzelnen Sprüche aus den unterschiedlichsten Textgenres geschöpft wurde. Es finden sich liedartige Passagen mit Refrainkomposition (*šsp.n Hr(.w) m^cb³=f n b³*), Verklärungen (*ts_i tw*), hymnische Reden mit der Namensformel (*m rn=k*), sowie ein langer Abschnitt der Selbstvorstellung (*ink NN*). Dazwischen sind immer wieder Ansprachen an Götter mit Formen des Imperativs oder Prospektivs zu finden. Auffällig hierbei ist der deutliche Mangel an Verbalformen, wobei der überwiegende Teil der Syntagmen aus Adverbialphrasen besteht. In diesem

¹⁴⁹³ MORSCHAUSER, *Threat-Formulae*, 4; zeigt, dass etwa die Protasis zu anderen Zeiten und in anderen Zusammenhängen mit dem Verbaladjektiv *s_dm.ty=fy* oder der Verbindung *ir N r s_dm* gebildet wird; für die Spätzeit fehlt bisher eine entsprechende Analyse.

letzteren Sinne ist die Zweite Liturgie grammatisch als sehr unergiebig zu bezeichnen. Ein einsames Demonstrativum *pʿ* ist vor diesem Hintergrund wenig von Nutzen.

III.6.3 Zusammenfassung

Ausgangspunkt der Datierungsansätze waren die Ergebnisse Lustmans zum Apophis-Buch. Die hier angestellten Untersuchungen haben im Zuge dieses Vergleichs jedoch gezeigt, dass sich insbesondere ihr Versuch, innerhalb der sich überschneidenden Passagen über eine Einstufung des Spätmittelägyptischen zu einer Datierung in die 19. Dynastie zu gelangen, als erfolglos erwiesen hat. Viele Phänomene, wie der Parallelgebrauch von *iw sdm.n=i/ sdm.n=f* und *sdm=f*, sowie der Fortbestand der Relativform *sdm.t.n=f*, stellen keine Charakteristika des Mittelägyptischen der Ramessiden-Zeit dar, sondern sind gleichermaßen im 4. Jh. v. Chr. anzutreffen. Die doch recht ansehnliche Reihe von Neuägyptizismen ist hierfür schon hilfreicher.

Der einzig verwertbare Hinweis auf eine Entstehung des Apophis-Buchs im Neuen Reich ist sein Vorhandensein auf der Ramessidischen Handschrift pBM 9997. Dies bedeutet jedoch noch nicht, dass dieses Ritual in der überlieferten Form des pBremner-Rhind schon in der 19. Dynastie vollzogen wurde. Zunächst muss festgehalten werden, dass der Text nur auszugsweise in jenem früheren Manuskript erhalten geblieben ist. Ferner handelt es sich bei pBM 9997 ganz allgemein um einen Zaubertext gegen Schlangen. Da das Apophis-Buch einen schlangengestaltigen Feind abzuwehren beabsichtigt, liegt es nur nahe, wenn ein solches Werk auf bereits vorliegende, altherwürdige und vor allem bewährte Zaubertexte rekurriert hat. Eine Kompilation in der Spätzeit ist somit nicht ausgeschlossen. Gleichermäßen kann keinesfalls als sicher gelten, dass das Apophis-Buch an sich Vorbild bei der Komposition des Seth-Buchs gewesen sein muss. Auch hier können die Überschneidungen, von denen freilich nur Parallelen zwischen dem Seth-Buch und pBremner-Rhind, nicht aber zwischen dem Seth-Buch und pBM 9997 nachzuweisen sind, durch die Kompilation von gleichen Vorlagen entstanden sein.

Die inhaltliche Analyse wurde für den Text auf ein absolutes Minimum reduziert, da eine Auswertung nach phänomenologischen Kriterien, wie etwa die Stigmatisierung des Seth oder bestimmte Götternamen, entweder, wie insbesondere im ersten Fall, schlicht falsch oder zu sehr von der Beleglage abhängig sind, als dass sie von Wert wären. Die Kriterien, die herangezogen wurden, liefern hingegen ein recht widersprüchliches Bild. So konzentrieren sich die Belege für die Bezeichnung des Seth als *Tbhʿ* zwar eindeutig auf die Spätzeit, doch ist ein singulärer Beleg in den Sargtexten auszumachen.

Der recht häufige Gebrauch der im Neuen Reich üblichen Notation des Gottesnamens des Seth als *Swty* gegen das in der Spätzeit weit verbreitete *Stš* ist zwar augenfällig, aber letztendlich nur ein Phänomen der Graphie und als solches zu unzuverlässig. Nebenbei bemerkt ist die dritte Wendung, die Seth im vorliegenden Ritual benennt, *Nbd*, schon seit dem Alten Reich bekannt und damit ebenso wenig hilfreich.¹⁴⁹⁴

Dagegen konnte im Gegensatz zu anderen Termini des Textes für das Lexem *gs.w-pr.w* ein deutlicher Bedeutungswandel im Laufe der Zeit erkannt werden. Erste schwache Anzeichen für eine Bedeutung als „Tempel“ konnten zwar schon für das späte Neue Reich postuliert werden, doch ist dieser Gebrauch erst ab der 30. Dynastie Gemeingut. Ob jedoch lediglich von diesem einen eindeutigen Befund eine Datierung des Gesamttextes ausgehen kann, erscheint doch sehr zweifelhaft. Vielmehr scheint sie die bereits mittels anderer Kriterien postulierte späte Zusammenstellung des Ritualtitels zu stützen.

Somit muss eines deutlich gemacht werden: die vorhandenen Indizien reichen bei Weitem nicht aus, um zu einer sicheren Datierung zu gelangen. Bestenfalls könnte der Text ein Produkt der beginnenden Ramessiden-Zeit gewesen sein. Dass bereits in dieser Zeit vergleichbare Rituale gegen Seth existiert haben müssen, wurde zu Beginn der Ausführungen nachgewiesen. Dort traten sie jedoch im Kontext von Festen, genauer, während der in Festen integrierten Triumphzeremonien des Königs in Erscheinung. Besieht man sich aber darüber hinaus die Tempelriten jener Zeit, wie sie etwa, soweit nachvollziehbar, im Tempel von Abydos durchgeführt wurden, umfasste der Tempelkult im Wesentlichen Opfer und Prozessionen, nicht aber Vernichtungsrituale.¹⁴⁹⁵ Dass darüber hinausgehend wenig über die Kultpraxis für Osiris in Erfahrung zu bringen ist, mag zum Teil in dem Umstand begründet sein, welch großes Geheimnis sich um diese Riten rankte.¹⁴⁹⁶

Addiert man zu diesem Befund die Ergebnisse der inhaltlichen Auswertung, schlägt das Pendel leicht zugunsten einer Datierung in die Spätzeit aus, ohne dies freilich mit letztendlicher Sicherheit behaupten zu dürfen. Wichtig bleibt festzuhalten, dass der Text abseits von einer festen Datierung schon aufgrund seiner Tradierung bis in die frühe Ptolemäerzeit noch in dieser Epoche seine Berechtigung und Funktionalität besessen hat. Daher gilt es zum Schluss dieser Betrachtungen aufzuzeigen, worin die Bedeutung des Textes in seinem Umfeld lag.

¹⁴⁹⁴ LEITZ, *LGG 4*, 199 s.v. *Nbd*.

¹⁴⁹⁵ Vgl. etwa die Liste aller im Tempel von Abydos abgebildeten Rituale bei DAVID, *Ritual*, 342ff.

¹⁴⁹⁶ WEGNER, *Cult*, 142, mit. Anm. 45 bezieht sich auf die geheimen Riten für Osiris während der 18. Dynastie.

IV. „Les Révélations des mystères des Quatres Boules“

IV.1 Die Textträger

IV.1.1 Übersicht

Sigla ¹⁴⁹⁷	Textträger	Datierung ¹⁴⁹⁸	Herkunft	Besitzer	Literatur
NY	pMMA 35.9.21, 26-32	ca. 320 v.Chr. ¹⁴⁹⁹	Meir	<i>ʿIi-m-ḥtp</i>	GOYON, <i>BIFAO</i> 75, 354-399 (G1); GOYON, <i>Imouthes</i> , pl. XXIX-XXXII (G2).
Br	pBrooklyn 47.218.138, 12 x+15 – x+25; 13, 1-16	ca. 320 v. Chr. ¹⁵⁰⁰	unbekannt	unbekannt	unpubliziert; Abschrift bei GOYON, <i>BIFAO</i> 75, 354-369 (G1).
B	pBerlin 3037, rto, 1-3	Spätptolemäisch ¹⁵⁰¹	Thebanisch	<i>Ns-pʿ-ntꜣ-Rꜥ.w</i>	unpubliziert; Abschrift in Auszügen bei GOYON, <i>BIFAO</i> 75, 354-369 (G1).
L1	pLouvre E 3237, 1-21	Frühptolemäisch ¹⁵⁰²	unbekannt	unbekannt	CHABAS, <i>Papyrus Harris</i> , 177f.; DEVÉRIA, <i>Catalogue</i> , 171ff., Nr. VIII.1 (D); CHASSINAT, <i>RecTrav</i> 14, 11-13 (C).
L2	pLouvre E 3239, 1-23 = pAnastasi 1039	Frühptolemäisch	unbekannt	unbekannt	CHABAS, <i>Papyrus Harris</i> , 178; DEVÉRIA, <i>Catalogue</i> , 171ff., Nr. VIII.1 (D); CHASSINAT, <i>RecTrav</i> 14, 13-16 (C).
B8	Türpfosten, Musée Guimet, Paris Inv. 14730 ¹⁵⁰³	30. Dynastie ¹⁵⁰⁴	unbekannt	<i>Ḥḥ-Hr.w-sʿ-ʿs.t</i>	MORET, <i>Catalogues</i> , 126f., Nr. B8; GOYON, <i>Imouthes</i> , 64 (G2)

¹⁴⁹⁷ Die Sigla richten sich nach den Publikationen der Texte bei GOYON, *BIFAO* 75, 349-352 und GOYON, *Imouthes*, 63; T ist eigene Nomenklatur.

¹⁴⁹⁸ Die Angaben der Datierung sind den Publikationen entnommen und beziehen sich auf den Zeitpunkt der Niederschrift des überkommenen Textträgers.

¹⁴⁹⁹ Datierung anhand paläographischer bzw. sprachlicher Untersuchung und Verortung in gesichertem Fundzusammenhang vgl. GOYON, *Imouthes*, 3ff.; dagegen jedoch QUACK, *SAK* 32, 331, Anm. 20.

¹⁵⁰⁰ Datierung anhand epigraphischer Kriterien im Vergleich mit pBremner-Rhind nach GOYON, *BIFAO* 25, 350, Anm. 1.; GOYON, *Imouthes*, 5ff., Tableau Paleographique A.

¹⁵⁰¹ Nach GOYON, *BIFAO* 75, 349, Anm. 3.

¹⁵⁰² Dagegen wurden die Handschriften pLouvre E 3237, sowie die in der Liste nachfolgend aufgeführte pLouvre E 3239 anhand paläographischer Kriterien im Vergleich mit pLeiden I 348 von CHASSINAT, *RecTrav* 14, 10 in die 20. Dyn. datiert, obgleich das Vergleichsstück nach BORGHOUTS, *pLeiden I 348*, 5, §4 in die 19. Dynastie gesetzt wurde; BELLION, *Catalogue des Manuscrits*, 213 folgt dieser Auffassung.

¹⁵⁰³ Ex-Inv. E.2852

¹⁵⁰⁴ Nach GOYON, *Imouthes*, 63; anders MORET, *Catalogues*, 127f.: „Époque saïte“.

P	Türpfosten, Puschkin-Museum. Moskau Inv. I.1.b.1022	30. Dynastie ¹⁵⁰⁵	unbekannt	unbekannt	HODJASH, <i>Egyptian Reliefs</i> , 180, Nr. 123; GOYON, <i>Imouthes</i> , 64 (G2)
H	Hibis-Tempel, Charga, Raum H2, Nord-, Ost- und Westwand.	1. Perserherrschaft	<i>in situ</i>	Darius I.	DAVIES, <i>Hibis III</i> , pl. 19C, 20, 75A.
CB	pChester-Beatty XI, rto F, x+1 – x+5	19. Dynastie	Deir el-Medineh	unbekannt	GARDINER, <i>HPBM II</i> , pl. 66.
T ¹⁵⁰⁶	Heiligtum des Taharka, Karnak, Raum E, Ostwand	25. Dynastie	<i>in situ</i>	Taharka	PARKER, <i>Edifice</i> , pl. 25.
L	pBM 10288 I, 1-7	310 v.Chr. ¹⁵⁰⁷	unbekannt	<i>P3-wrm</i>	CAMINOS, <i>JEA</i> 58, pl. XXXVI, 1-7.

IV.1.2 Zur Datierung der Handschriften

Sämtliche Textvertreter des hier zu besprechenden Rituals sind, soweit hier feststellbar, aus einem zeitlichen Rahmen zwischen der 25. Dynastie bis hin zur späten Ptolemäerzeit überliefert. Dieses Zeitfenster entspricht dem Überlieferungszeitraum der übrigen hier behandelten Handschriften. Einzige Ausnahme bilden die beiden Papyri Louvre E 3237 und E 3239, die von Chassinat mittels Vergleich mit dem Leidener Magischen Text I 348 in die 20. Dynastie datiert wurden (s.o.).¹⁵⁰⁸ Dies mag angesichts des Umstandes, dass eine Version des thematisch sehr ähnlich gelagerten Apophis-Buchs bereits aus Ramessidischer Zeit vorliegt, durchaus nicht überraschen, scheint aber dennoch ungewöhnlich zu sein und wurde bisweilen bemängelt.¹⁵⁰⁹ Daher soll im Folgenden anhand einiger ausgewählter, besonders signifikanter¹⁵¹⁰ Zeichen eine paläographische Datierung versucht werden.

¹⁵⁰⁵ Nach GOYON, *Imouthes*, 63; anders HODJASH, *Egyptian Reliefs*, 180: „Dyn. XXVI“.

¹⁵⁰⁶ T ist keine Textparallele, gibt aber dasselbe Ritual in einer gänzlich anderen Variante wieder und wird der Vollständigkeit wegen aufgenommen.

¹⁵⁰⁷ Datierung nach CAMINOS, *JEA* 58, 206 mit Anm. 3 der den Textträger paläographisch in die Ptolemäische Epoche datiert, obwohl er einige Charakteristika der 22. Dynastie erkennen will; vgl. dazu die Zusammenstellung bei VERHOEVEN, *Buchschrift*, 102f. A2; 110f. A53; 124f. E8; 150f. K1; 176f. R11; 186f. T18.

¹⁵⁰⁸ So nach DEVÉRIA, *Catalogue*, 173: „ils sont postérieurs à la 20^e dynastie et antérieurs aux temps de décadence.“; siehe auch die Bemerkungen zur Hieratischen Schrift ab der 22. Dynastie bei LANGE, *Weisheitsbuch*, 8.

¹⁵⁰⁹ KURTH, *Kölner Ägyptische Papyri*, 17ff. der den von ihm untersuchten Papyrus pKöln 3547 mit den vorliegenden Stücken vergleicht; hierbei schlägt er eine paläographische Einordnung „von der 30. Dynastie bis zum 2 Jh. v. Chr.“; dagegen aber VITTMANN, *Enchoria* 11, 120 und Anm. 5.; ÉTIENNE, *Heka*, 110, Nr. 184a.

¹⁵¹⁰ Die Auswahl orientiert sich dabei an der bei VERHOEVEN, *Buchschrift*, 230-249 erstellten diachronen Liste von besonders auffälligen hieratischen Schreibungen des 1. Jahrtausends.

IV. „Les Révélations des mystères des Quatres Boules”

Sigla	Hieroglyphe	pLouvre E 3237	pLouvre E 3239	pLeiden I 348	Leinwand	Imouthès	BR
A2		1,16	1,21	rto2,8	15,1	22,8	21,13
A15		-	1,23	rto2,2	14,2	18,13	13,22
A24		1,3	1,21	rto2,6	43,2	31,7	4,5
A25a		-	1,12	vs11,6	145,20	31,7	21,3
A28		-	1,18	rto8,3	3,3	25,7	7,1
D58		1,21	1,17 1,2	rto2,5	147,7	19,4	18,22
E21a		1,1	1,1 1,1	rto4,6	62,2	34,12	2,17
F26		-	1,15	vs11,6	144,18	19,4	Schmitt 11,32
F40		1,13	-	rto3,8	15,20	54,13	8,2
G17b		1,19	1,8 1,21	rto2,6	43,2	27,2	4,8
G17d		-	1,14	rto2,9	1,20	27,13	5,21
G29		-	1,13	vs2,2	1,11	30,10	4,23
K5		1,9	-	-	15,24	21,12	19,4
M16		-	1,8	rto3,4	1,5	31,11	4,6
M29		1,13	-	-	15,26	25,7	1,23
N29		vs0,1	1,5 1,18	vs2,5	7,2	29,5	7,15
N37		1,6	1,1	rto2,7	7,1	54,8	5,11
O50/ Ab4		1,21	1,17 1,23	rto11,8	16,16	31,2	1,6

IV. „Les Révélations des mystères des Quatres Boules”

R8		-					
S20		-					
S29							
U35		-					
U40					-		
Z6							

Paläographisch lässt sich der Text eher in die Argeadenzeit setzen als in die 19. Dynastie. Vornehmlich die Ausführung der Zeichen A15, A25a, D58, E21a, M 29 und R8 müssen als besonders charakteristisch angesehen werden.¹⁵¹²

Unter Berücksichtigung der *Orthographie* kommen ferner einige auffällige Schreibungen des Namens des Osiris hinzu.

- Es finden sich Varianten wie die in ptolemäischer Zeit übliche Schreibung (L1 7, 11).¹⁵¹³
- Die Schreibung für *ky-dd* tritt in der späten Variante auf.¹⁵¹⁴
- Für den Ausdruck *p³ hrw* erscheint die Schreibung (L2 12).
- Das Nomen sowie das Adjektiv *nb* unterscheidet nicht mehr die Genera, sondern wird ausschließlich (L2 7, 13) notiert.¹⁵¹⁵

¹⁵¹¹ Für die Datierung des Zeichens R8 ist nach VERHOEVEN, *Buchschrift*, 244 für die Zeit zwischen der 26. und 30. Dynastie der Punkt rechts des eigentlichen Zeichens charakteristisch (vgl. dazu auch die Beispiele bei MÖLLER, *Paläographie III*, 53, Nr. 547). Weder vorher im NR noch in der Ptolemäerzeit soll er üblich sein. Hier scheint eine Ausnahme vorzuliegen.

¹⁵¹² Vgl. dazu die Formenanalyse bei VERHOEVEN, *Buchschrift*, 230ff., wonach bei A15 die Arme des stürzenden Mannes der Schreibung wie Δ . A25a kann ab der Argeadenzeit direkt mit $\{$ gekoppelt werden, während $\{$ wegfällt. Bei D58 wird ab 550 v.Chr. der Fußteil überlängelt dargestellt. E21 wird ab der 26. Dynastie gerne mit mehreren Messern versehen (E21a). Bei M29 findet sich speziell in der Ptolemäerzeit (und 22. Dynastie, die ausgeschlossen werden kann) ein diakritischer Punkt sowohl über dem Zeichen selbst als auch über seinem phonetischen Komplement $\{$. Rechts von R8 steht ab der 26. Dynastie immer $\{$, während dies früher nicht geschieht und später entfallen kann. Diese Kombination an Phänomenen schränkt den Zeitraum auf die Wende von der Spät- zur Ptolemäerzeit ein.

¹⁵¹³ So auch in pMMA 35.9.21, vgl. Goyon, *Imouthès*, 7; LEITZ, *LGG II*, 528 s.v. *Wsr* [210]; CHASSINAT, *RecTrav* 13, 12 Anm. 1; die übrigen Schreibungen sind dagegen schon ab dem NR belegt (vgl. WB I, 359).

¹⁵¹⁴ WB V, 111, 11.

¹⁵¹⁵ Vgl. *Urk. VI*, 5,2; 7, 19; 7, 20; 32, 14 etc. in dieser Notation allerdings schon ramessidisch.

Grammatisch lässt sich das Ritual zu Teilen als Mittelägyptisch einstufen, das jedoch einen starken postramesidischen Einschlag aufweist.¹⁵¹⁶

- Häufig ist die bestimmte Artikel p^3 (L1 2, 3, 8, 19; L2 1, 3, 12), t^3 (L1 5; L2 10, und n^3 (L1 9, 10, 14) des Neuägyptischen belegt.
- Zur Angabe von Passiva findet das Suffix der 3. Prs. Pl. $=w$ Verwendung (L1 20; L2 11 [ersetzt $=sn$] 12, 13, 14, 17, 23); das Suffix der 3. Prs. Pl. m. $=sn$ tritt in der Schreibung $\hat{i} \hat{i} \hat{i}$ auf (L2 21)
- Beim Relativpronomen wird die m. bzw. f. Kongruenz nicht beachtet (L2 11).
- Der Konjunktiv $mtw=k$ findet Verwendung (L2 10).
- Das i -Augment bildet mit ir_i das PPA (L2 10).
- Die Konjunktion $m-dr$ bildet mit dem progressiven $sdm=f$ einen temporalen Nebensatz (L2 6, 16).¹⁵¹⁷
- Der Konverter iw drückt Umstandssätze aus (L1 7-10, 14, 18, 19; L2 3, 4, 20).

Somit muss die Variante H aus der 1. Perserherrschaft als ältester Textvertreter gelten, da die Darstellungen in Karnak aus der Zeit des Taharka zwar von der Existenz eines Rituals der Vier Kugeln zu dieser Zeit künden, aber nicht notwendigerweise mit den anderen Textvertretern übereinstimmen muss. Weil H in weiten Teilen mit den anderen Versionen wörtlich übereinstimmt, jedoch nur auszugsweise überliefert wurde, ist davon auszugehen, dass es sich um eine Teilabschrift einer Vorlage handelt, die sicherlich bei der Konzeption des Dekorationsprogramms von Hibis verfügbar war. Somit stellt H sicherlich nicht den Archetyp des Rituals dar, zumal die Fassung der Tempelwand als immobiler Textträger zumindest aller Wahrscheinlichkeit nach nicht als Vorlage für spätere Aufzeichnungen diente, sondern vielmehr selbst auf eine Vorlage zurückging.¹⁵¹⁸ Folglich liegt es im Bereich des Möglichen, dass sich selbst die späteren Handschriften viel näher an das Original halten, als die älter überlieferte Monumentalversion.

Die beiden wahrscheinlich aus einem Kontext stammenden Türstürze aus Paris und Moskau (B8 und P) werden, obgleich ihre Herkunft unbekannt ist, mit einiger Unsicherheit in die 30. Dynastie datiert. Aufgrund der Darstellung einer Speisetischszene auf den Laibungen scheint zunächst ein Privatgrab als Anbringungsort wahrscheinlich, doch vermag das gänzliche Fehlen des Namenszusatzes m^3c-hrw , das den Inhaber der Tür zumindest nicht explizit als Ver-

¹⁵¹⁶ Zur postramesidischen Einordnung s. QUACK, *Magie*, 52, 64, Anm. 38.

¹⁵¹⁷ JUNGE, *Grammatik*, 93; Hierfür jedoch bereits ramesidische Belege vgl. WINAND, *Morphologie verbale*, § 295.

¹⁵¹⁸ Zu dieser Problematik vgl. ZEIDLER, *Pfortenbuchstudien I*, 28ff.


storbenen kennzeichnet, nicht recht zu dieser Annahme passen und legt nahe, das fragliche Stück im Rahmen eines privaten Profanbaus zu verorten – Begleitumstände, wie sie ähnlich auch für die Hannoveraner Stele festzustellen sind.¹⁵¹⁹ Auch hier mag der glückliche Umstand der Überlieferung der Textträger einer möglichen sekundären Verwendung im Grabkontext zu verdanken sein. Aufgrund der Titulatur des Stifters *ḥr.w-sʿ-ʿs.t*, die ihn als *sš mdʿ.t-ntr n pr Wsʿr* ausweist,¹⁵²⁰ ist insbesondere hinsichtlich der sekundären Umwidmung von Tempelritualen, wie sie im Seth-Buch aber auch mit dem Hannoveraner Stück vorliegen, davon auszugehen, dass solche schriftkundigen Experten ihrerseits Zugriff auf Vorlagen aus Archivbeständen ihres Tätigkeitsbereiches erhielten, die sie als Schablonen für die Gestaltung ihrer privaten Anlagen nutzen konnten. Angesichts eines solchen Entstehungsprozesses scheiden auch diese beiden Textvertreter auf der Suche nach dem Archetyp mit aller Wahrscheinlichkeit aus. Die Entscheidung müsste demnach zwischen den vorhandenen Papyrusversionen fallen, von denen zwei – B und Br – nur unzureichend publiziert und zwei weitere – L1 und L2 – teils unvollständig und, aufgrund ihrer Verwendung als Schutzamulette gegen Schlangen, mit teilweise erheblichen Zutat und Abweichungen überliefert sind. Natürlich könnte sich an dieser Stelle die berechtigte Frage stellen, inwieweit nicht solche Schlangenspapyri ähnlich dem postulierten Überlieferungsweg des Apophis- und des Seth-Buchs ausgehend von einem ramessidischen Schlangensbuch (s. Datierung) dem späteren Tempelritual als Vorlage diene. Da jedoch sowohl das Tempelritual als auch der Schlangenzauber auf nahezu zeitgleichen Textträgern auf uns gekommen sind, wäre ein Versuch der Beantwortung müßig.

Die zuverlässigste Vorlage stellt somit die am besten publizierte Langfassung der New Yorker Handschrift dar, sodass eine Textkritik nur unzureichend durchführbar ist. So soll Abweichungen bzw. Deviationen auch nur im Ausnahmefall nachgegangen werden, wobei ein zuverlässiges Stemma zu erstellen, auf dem jetzigen Stand kaum zu leisten sein dürfte.

¹⁵¹⁹ Zu steinernen Türfassungen aus dem Neuen Reich mit z.T. religiösen funerar anmutenden Motiven sowie der Nennung der Formel *mʿ-ḥrw* in gesichertem Profankontext vgl. BUDKA, *Haustür*, 7ff.

¹⁵²⁰ MORET, *Catalogues*, 127.

IV.1.3 Die Geschichte des Rituals

Eine der frühesten bildlichen Darstellungen des Rituals könnte mit dem zweiten Register eines Jahrestäfelchens aus der Zeit des Königs Djer abgebildeten Szene vorliegen.¹⁵²¹ Die Ritzung zeigt nach der Hieroglyphe , einem Standartenträger und einer Person, die eine übergroße Darstellung einer Palastfassade (*srh*) zu tragen scheint,¹⁵²² eine gebückte Gestalt, die zwei kugelförmige Objekte in den Händen hält. Eine weitere Kugel liegt vor ihr auf dem Boden, während eine vierte in Kopfhöhe zu schweben und von einem Vogel in den Krallen getragen zu werden scheint.¹⁵²³ Der Kontext des Rituals muss als unklar bewertet werden, doch könnte von einem Bestattungskult für den König ausgegangen werden, der mit einer Prozession von Kultobjekten und dem rituellen Töten von Menschen (vielleicht Gefangenen?) verbunden war.¹⁵²⁴

Der früheste gesicherte Beleg entstammt dem Ramessidischen pChester-Beatty XI (CB) der 19. Dynastie, der eine Ritualvorschrift für das Rezitieren über vier Kugeln aus Lehm enthält. Der zugehörige Text ist derart fragmentiert,¹⁵²⁵ dass keine genaueren Informationen abgeleitet werden können. Fest steht jedoch, dass es bei diesem frühen Zeugnis sich um eine Variante handelt, die gänzlich von den übrigen Versionen abweicht und, im Kontext der List der Isis verortet, gegen Schlangen gerichtet war.

Die nach einer längeren zeitlichen Lücke der Handschrift CB am nächsten stehende Fassung befindet sich in den Überresten eines Tempels des Taharka am Heiligen See von Karnak am Durchgang zu Raum E (Ostwand) des Heiligtums.¹⁵²⁶ Während die Darstellung, welche den König in weit ausgreifender Schrittstellung zeigt, wobei er mit der erhobenen Rechten die vier Bälle wirft und in der Linken eine Keule trägt, den rechten Teil des Türsturzes einnimmt, wurde die Ritualbeschreibung auf den dazugehörigen rechten Türpfeiler graviert. Es ist mit

¹⁵²¹ EMERY, *Tomb of Hemeka*, 35, Fig. 8; dort (*ebenda*, 38) als „Juggling with disks, loops or rings, or else catching them from a bird“ gedeutet; für weitere Betrachtungen vgl. BAUD-ETIENNE, *Archéo-Nil* 10, 55ff.

¹⁵²² So WILKINSON, *Early Dynastic Egypt*, 267; anders: EMERY, *Tomb of Hemeka*, 38 „large box“; HELCK, *Thinitenzeit*, 153 (3) „Bringen eines Schreins (?)“.

¹⁵²³ Bei HELCK, *Thinitenzeit*, 154 (5) nach WB I, 488, 10 als *bdj*-Vogel interpretiert und an *bd* „Kugel, Ball“ (WB I, 488, 8) angeglichen, woraus das Ballspielen destilliert wird – nach Helck eine Form des „sehr alten Rituals“; dagegen macht KAHL, *Hieroglyphenschrift*, 538, g15 diese Deutung nicht mit, obgleich hier auch an eine Angleichung *ʒpd* – *bd* zu denken wäre.

¹⁵²⁴ WILKINSON, *Early Dynastic Egypt*, 267; ganz andere Deutung als Gedenken an König Narmer dagegen bei MORENZ, *Bild-Buchstaben*, 194ff.

¹⁵²⁵ Zu erkennen ist lediglich noch folgender Bestand: ^(x+1) [////] ^(x+2) [////] ^(x+3) [////] ^(x+4) [////] ^(x+5) [////] *f' mtw.t' 'Nb.t-ḥw.t' [////] w=sn mtw.t ḥʒ [////] [////] =sn ḥty.t s:mn ib [////] 's[m]ʒ' [////] n hrw pn dd=tw rʒ pn hr 4.t bnn[.wt].*

¹⁵²⁶ PARKER, *Edifice*, pl. 25.

dem Ritual des Verschießens der Vier Pfeile vergesellschaftet, das den linken Teil des Türrahmens ziert. Beide Korpora orientieren sich antithetisch am zentralen Motiv des Osiris-Grabes mit der Dornakazie auf dem Grabhügel, zu dessen Schutz beide Riten vollzogen worden sein müssen. Der Text selbst erstreckt sich über fünf Kolumnen und die Beischrift zur Illustration der Ritualhandlung. Die Beischrift zur bildlichen Darstellung ist stark beschädigt. Zu erkennen sind noch folgende Passagen:

(1)	T	⁽¹⁷⁾ [] r _w .t' []	[] Weg []
(2)	T	[] hr <r> imn.t hr <r> i b .t	Den Blick nach Westen richten; den Blick nach Osten richten.

Besser zu rekonstruieren ist dagegen die ausführlichere Beschreibung des Rituals auf dem Türpfeiler:

(3)	T	⁽¹⁸⁾ dd-mdw.w <in> ⁽²⁾ n.y-sw.t ds=f	Zu rezitieren <durch> ⁽²⁾ den König selbst:
(4)	T	[] bnn.t 4(t) r rs.t mh.t imn.t i b .t h ⁽¹⁹⁾ r- h ³ .t ntr pn	[] vier Kugeln nach Süden, Norden, Westen und Osten vor diesem Gott
(5)	T	[hft ⁽²⁾] h ^{cc} =f r i b .t D 3 m ³	[wenn ⁽²⁾] er beim Hügel von Djême erscheint,
(6)	T	⁽²⁰⁾ hft i _i =f r htp m r _i .t' Wsir r-gs Mw.t ⁽²⁾ nb.t-p.t	wenn er kommt, um sich beim 'Hügel' des Osiris niederzulassen zu Seiten von Mut, ⁽²⁾ der Herrin des Himmels,
(7)	T	⁽²¹⁾ mi ntf nb 3bd iri [] n=f tp.y []	Denn er ist der Herr des Monats, für den ⁽²⁾ [] gemacht der Beginn []
(8)	T	pri=f m ip.t-rs.(t) r nd - Spatium - 'hw.wt=f	Er zieht nach Luxor aus, um seine - Spatium - 'Tempel' zu inspizieren,
(9)	T	htp=f im r ^c nb mi R ^c .w m p.t	in denen er sich täglich niederlässt wie Re im Himmel.

Fragmentarisch sind kurze Auszüge des Textes in drei Kolonnen auf einem Teil eines Türpfostens aus dem Musée Guimet erhalten (**B8**).¹⁵²⁷ Die Inschrift ist in drei Kolonnen auf uns gekommen und wird von einem Bildfeld mit Speisetischszene nach unten abgeschlossen. Die Darstellung zeigt den Besitzer des Monuments, den Priester Anch-Harsiëse, mit seiner Gattin Tit-Isis. Der Besitzer des Stückes war Schreiber in einem Osiris-Heiligtum (*sš md³.t-ntr n pr-*Wsir**)¹⁵²⁸, was die Übertragung des zweifelsohne aus einer Tempelbibliothek stammenden Rituals auf sein Monument zu erklären vermag. Obgleich der genannten Titulatur der Zusatz *m^{3c}-hrw* fehlt, die den Dargestellten als Verstorbenen ausweisen könnte, ist die Verwendung einer Speisetischszene viel eher aus sepulkralen Kontexten bekannt, wengleich auch nicht auf sie beschränkt.¹⁵²⁹ Denkbar wäre somit entweder eine Anbringung am Zugang zu einem Privathaus oder aber eine sekundäre Wiederverwendung eines ursprünglich für ein Wohnhaus gefertigten Stückes im Rahmen einer Grabarchitektur.

Um ein weiteres Bruchstück desselben Türverbundes handelt es sich vermutlich¹⁵³⁰ bei einem Kalksteinbruchstück aus dem Moskowiter Puschkinmuseum (**P**).¹⁵³¹ Die Hieroglyphen verteilen sich auf drei Kolonnen, deren oberes und unteres Ende verloren ist. Ob links und rechts der erhaltenen Trennlinien weitere Kolonnen anzusetzen sind, kann ebenfalls nicht mehr rekonstruiert werden. Die erhaltene Passage entspricht einem Zeilenumbruch der Papyrusvorlage (\approx 6 syntaktische Einheiten der vorliegenden Zählung).

Die ausführlichsten Varianten des Rituals finden sich freilich auf Papyrus. Der Hauptvertreter des Textes ist sicherlich pMMA 35.9.21 (**NY**) aus dem Besitz des Priesters Imhotep. Als Provenienz kann das mittelägyptische Meir ausgemacht werden. Das Ritual der „Enthüllungen der Geheimnisse der Vier Kugeln“, wie es in dieser Variante bezeichnet wird, ist im Rahmen eines Totenpapyrus mit anderen Riten für Osiris und Sokar zusammengefasst, die aller Wahrscheinlichkeit nach dem Tempelkult entlehnt wurden.¹⁵³² Der Text zerfällt in zwei große Spruchsammlungen, von denen erstere direkt vom Titel des Rituals, die zweite hingegen mit der Wendung *ky-r³* eingeleitet wird. Der erste Großabschnitt untergliedert sich dabei in vier Strophen (*hw.t*).

¹⁵²⁷ MORET, *Catalogues*, 126f., Nr. B8, Inv. 14730; Photographie: MORET, *Album*, pl. LVIII, B8.

¹⁵²⁸ MORET, *Catalogues*, 127.

¹⁵²⁹ Beispiele für die Anbringung der Speisetischszene in spätzeitlicher Grabarchitektur neben Türdurchgängen und unterhalb von Textkolonnen bei ASSMANN, *Grab der Mutirdis*, Tf. 6a.; ROCCATI, *SAGA 12*, pl. X; GRAEFE, *Grab des Padihorresnet II*, Tf. 38a; DÜMICHEN, *Grabpalast I*, Tf. XVI; KUHLMANN-SCHENKEL, *Grab des Ibi I*, Tfn. 36, 70; LECLANT, *Montouemhat* pl. LXIb.; für Totenkultszenen auf Türen von Privathäusern vgl. BUDKA, *Haustür*, 9f.

¹⁵³⁰ GOYON, *Imouthes*, 63.

¹⁵³¹ HODJASH, *Egyptian Reliefs*, 180, Nr. 123, Inv. I.1.b.1022; mit Photographie *ebenda*, 125, Nr. 123.

¹⁵³² GOYON, *Imouthes*, 22, 75,83f.

Die Handschriften pBrooklyn 47.218.138 (**Br**) und pBerlin 3037 (**B**) sind bisher nicht zugänglich gemacht worden, sodass sich die hier vorliegenden Betrachtungen daher ausschließlich auf die Angaben bei Goyon stützen (s.o.). Der Fließtext wurde dabei durch Goyon nicht in der tatsächlichen Abfolge des Originals wiedergegeben, sondern entsprechend der Vorlage der New Yorker Handschrift in einen neuen Zusammenhang gebracht.¹⁵³³ Aus der Überschrift lässt sich zumindest noch für die Brooklyner Variante eine Verwendung außerhalb des Tempelkontextes ebenfalls in der Abwehr von Schlangen erschließen.

Gleiches gilt für die beiden Pariser Exemplare pLouvre 3237 (**L1**) und pLouvre 3239 (**L2**). Auch sie überliefern in unmittelbarer Folge aneinander anschließend nur einen Ausschnitt des Textes und geben die Kapitel 1 bis 3 fast vollständig wider, ohne allerdings die Kapitelunterteilung zu übernehmen. Dennoch scheint das Handlungsmuster dieser Variante in der Praxis ähnlich abgelaufen zu sein: Eine auf dem Verso beider Handschriften aufgebrachte Textpassage weist die Rezitation des Ritualtexts jedes Papyrus über einer mit dem Namen einer Gottheit bezeichneten Kugel an, wobei die Spruchsequenzen in etwa den Abgrenzungen der Strophen 1 für L1 und 2-3 für L2 in der New Yorker Vorlage entsprechen. Anders als die übrigen Textträger gibt L2 den in NY als Kapitel 3 zusammengefassten Abschnitt jedoch nicht vollständig wieder.

Ebenfalls in gänzlich anderer Variante liegt das Ritual mit pBM 10288 im Bibliotheksbestand des Pawerem vor (**L**). Lediglich die Nachschrift, welche die Rezitation über einer Kugel aus Lehm vorschreibt, weist es als solches aus, während der Text vollständig vom Duktus der übrigen Handschriften abweicht. Ähnlich den Handschriften im Louvre scheint er sich hauptsächlich gegen Schlangen zu wenden und wurde wahrscheinlich zum persönlichen Gebrauch des Besitzers als Totentext umfunktioniert.¹⁵³⁴ Der Wortlaut des Rituals stellt sich in dieser Version wie folgt dar:¹⁵³⁵

- | | | | |
|-----|---|---|--|
| (1) | L | ^(1+x) hr t̄bw.ty [/// /// ///] | unter den Sohlen [/// /// ///] |
| (2) | L | [/// /// ///] it-n̄tr P3-wrm m3 ^c -hrw [ms̄i.n Qi] [/// /// ///] der Gottesvater Pawerem, gerechtfertigt, [den Qi]iqi, ewiglich, [geboren hat] | |
| (3) | L | ^r s:hr(t) ^{(?)r} ih.t nb.t dw(t) ^(2+x) hf3w ^(?) ¹⁵³⁶ nb hr.y ^r mrw' [/// /// /// /// ///] itr | Alles Böse, jede Schlange, die in der 'Wüste' ist, 'fernhalten' [/// /// /// /// ///] Fluss. |

¹⁵³³ GOYON, *BIFAO* 75, 349f.

¹⁵³⁴ CAMINOS, *JEA* 58, 205ff.

¹⁵³⁵ Für die richtige Anordnung der Bruchstücke vgl. CAMINOS, *JEA* 58, pl. XXXIX A.

¹⁵³⁶ Im Original nur logographische Schreibung; die Lesung ist daher optional.

- (4) L | $\dot{ir} t3 \dot{y}(t) r \text{ 'wsir' } [P3\text{-}\dot{s}ri]Hnsw m3^c\text{-}hrw$ Was das angeht, was auf 'Osiris' [Pa-scheri-]
 $msi.n Q[i] sp 2 m3^c(t)\text{-}hrw$ Chons, gerechtfertigt, den Q[i]qi, gerechtfertigt,
geborenen hat, zukommt,
- (5) L | $m\dot{s}s^{1537} (3+x) m \dot{s}m^c.t^{1538} i[\text{////}]^{1539}$ das Messer^(?) in der Unterägyptischen Schlange
 $[\text{////}]$
- (6) L | $m3^3=f sw m \dot{d}sr\text{-}tp \text{ 'm3}^3[\text{////}]^{1540}$ Er sieht sie als Schlange mit erhobenem Kopf
und 'sieht' $[\text{////}]$
- (7) L | $ht\dot{i} hm mtw.t nb(t) n \text{ 'P3}\text{-}wrm m3^c\text{-}hrw$ Weiche, wende dich ab, jedes Gift, von 'Pa-
'werem, gerechtfertigt
- (8) L | $[s:]^{(4+x)} htp=tw^{1541} n=f \dot{i}b [\text{////}]^{1542} n$ Das Herz wurde für ihn zufrieden[gestellt]^(?) $[\text{////}]$
 $\dot{i}m.y\text{-}p.t n \dot{i}m.y\text{-}t3 n \dot{i}m.y\text{-}mw^7$ er dessen,^(?)der im Himmel ist, dessen^(?),
der in der Erde ist und dessen,^(?)der im 'Wasser'
ist.
- (9) L | $[\text{////}]^{1543} nfr^{1543} mw.t=f s3\text{-}B3s.tt$ $[\text{////}]$ gut, seine Mutter, der Sohn der Bastet
- (10) L | $\text{'}rq n.y\text{-}sw[t] \dot{s}m^c.yt^{1544} nb\dot{d} pw$ Der König Oberägyptens (?) der Böse ist es(?).
- (11) L | $(5+x) \text{ 'wsir } P3\text{-}[wrm] m3^c\text{-}hrw msi.n Qi sp 2$ Osiris Pa[werem], gerechtfertigt, den Qiqi, gebo-
 $\dot{d}di(w) m [\text{////}]^{1545} ski.tw=f^{1545} r nh\dot{h}$ ren hat dauere in $[\text{////}]$ er zugrunde gehen,
ewiglich.

¹⁵³⁷ Im Hieratischen ist lediglich $\overline{\text{w}}\overline{\text{r}}\overline{\text{t}}$ zu erkennen; der Rest fehlt; bei CAMINOS, JEA 58207 „[she shall] be stabbed“ gelesen.

¹⁵³⁸ Für die $\dot{s}m^c.yt$ -Schlange s. LEITZ, LGG VII, 82 s.v. $\dot{s}m^c.yt$.

¹⁵³⁹ In der Lücke ist noch das Determinativ $\overline{\text{w}}$ zu erkennen, sodass hier wahrscheinlich eine Auflistung weiterer Schlangennamen zu vermuten ist; möglicherweise sind ebenfalls geographische Verweise wie $h3s.t$ o.ä. zu ergänzen (vgl. VERHOEVEN, Buchschrift, 162, N25; N26).

¹⁵⁴⁰ Aufgrund der erhaltenen Reste sind weitere Schlangennamen zu vermuten.

¹⁵⁴¹ Ob hier tw -Passiv vorliegt, ist unklar; die Ergänzung des Präfix des Kausativ erfolgte aufgrund der wahrscheinlichen Erfordernis eines transitiven Verbs mit Bezug auf das nachfolgende Objekt $\dot{i}b$ (zu dieser Verbindung vgl. WB IV, 221, 18).

¹⁵⁴² CAMINOS, JEA 58, 209, L. 4 ergänzt $s3w$ o.ä.

¹⁵⁴³ Es liegt ein Göttername vor (Determinativ $\overline{\text{w}}$); möglicherweise $Wnn\text{-}nfr$; vgl. CAMINOS, JEA 58, 208 „the fair one“.

¹⁵⁴⁴ Die Bedeutung von $\text{'}rq$ kann hier nicht genau bestimmt werden (vgl. CAMINOS, JEA 58, 209: „one looks in vain for a clue“); desgleichen sind die Bezüge unklar; für die Verbindung $n.y\text{-}sw.t \dot{s}m^c.t$ vgl. Urk. VI, 11, 16.

¹⁵⁴⁵ Nach CAMINOS, JEA 58, 210 wäre in der Lücke eine Negation nn zu ergänzen.

- (12) L | $\overline{dd-mdw.w hr bnn.wt n.(w)t sn t^3y^{1546}}$ Zu rezitieren über Kugeln aus männlichem^(?) Lehm.
- (13) L | $\overline{r4^{(2)} (6+x) iptn hr=s^{1547} ky-dd [/// // //] 4}$ diese Vier^(?) darauf; anders gesagt: $[/// // //]$ die vier Götter darauf.
 $\overline{ntr.w iptn hr=sn}$
- (14) L | $\overline{pth^{1548} m rs.t mh.t imn.t bb.t}$ Nach Süden, Norden, Westen, Osten werfen.
- (15) L | $\overline{hsf hr-n-hr^{1549} pw m ih.t nb.t dw(.t) hff[3w.w]}$ Das bedeutet, den Gefahr abzuwehren mit allen
 $\overline{(7+x) nb(.w) hr m.w ns[n.y^{(2)}] nb dw m-}$ bösen Dingen, allen Schlan[gen] im Wasser,
 $\overline{ssrw^{(2)1550} hh n sp}$ jedes böse Un[heil], millionenfach bewährt^(?).

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass eine Vielzahl an unterschiedlichen Varianten eines Rituals der Vier Kugeln existiert haben dürften. Viele von ihnen, insbesondere die frühe Version, hatten ihren Ursprung in der Abwehr von Schlangen – ein Phänomen, das sich etwa auch beim Apophis-Buch erkennen ließ. Von einer kodifizierten Version lässt sich demnach erst in der frühen Ptolemäerzeit ausgehen. So ist es auch diese Version, die uns im Folgenden als grundlegender Ausgangspunkt der Betrachtung dienen wird.

IV.2 Der Text des Rituals

IV.2.1 Titel

- (1) NY | $\overline{(26,1) n^3 wp.wt-šb^3.w n 4.t bnn.wt n(.t) sn}$ Die Enthüllungen der Geheimnisse der Vier Kugeln aus Lehm,
- (2) NY | $\overline{nt.t iw=w iri=w n s^3w n Wsir Hnt.yw-imn.tyw}$ die tagtäglich zum Schutz des Osiris-Chontamenti geformt werden sollen;
 $\overline{m hr.t-hrw n.t r^c-nb}$
- (3) NY | $\overline{(26,2) h^3c r rs.t mh.t imn.t bb.t}$ nach Süden, Norden, Westen und Osten werfen;
- (4) NY | $\overline{dd-mdw.w}$ Zu rezitieren:

¹⁵⁴⁶ Für diese Verbindungen s. CAMINOS, *JEA* 58, 210 mit Anm. 3; AUFRÈRE, *L'univers minéral*, 691, Anm. 188.

¹⁵⁴⁷ Wahrscheinlich ist der Text an dieser Stelle als korrupt anzusehen und zu *mtn* oder *sš* zu ergänzen.

¹⁵⁴⁸ In der eigentlichen Wortbedeutung „niederwerfen“ (vgl. *WB I*, 565, 16-566, 3; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 382 s.v. *pth*).

¹⁵⁴⁹ Für eine ähnliche Schreibung für das Lexem *hr-n-hr* (*WB III*, 130, 23) vgl. GOYON, *BIFAO* 65, 121, Anm. 113.

¹⁵⁵⁰ Die erhaltenen Zeichenreste erinnern an $\overline{\beta\Omega}$ – gemeint ist aber sicherlich die Lektion bei CAMINOS, *JEA* 58, pl. XL, 7; vgl. auch SCHOTT, *ZÄS* 65, 41.

IV. „Les Révélation des mystères des Quatres Boules”

(11)	B	$\dot{m}\dot{i}=k\ tkn\ h^c.w\ ntr$	Du sollst dich nicht dem Gottesleib nähern!
(11)	L1	$\dot{i}w\ wnm\ ^{(9)}\ n3\ rm.w\ \dot{i}w\ sg^{(2)}\ n3\ ^{(10)}\ \dot{y}pd.w\ \dot{i}w$ $n3\ ^c\dot{d}.w\ \dot{t}\dot{y}\dot{i}(w)\ n\dot{h}w.y$	nachdem die Fische gefressen und die Vögel gepickt ^(?) haben wobei die Überschwemmungsfelder Wehgeschrei anstimmen ^(?) ,
(11)	B8	$\dot{m}\dot{i}=k\ tkn\ r\ h^c.w-ntr$	Du sollst dich nicht dem Gottesleib nähern!
(11)	H	$^{(S5+x)}rs^{(2)}\ [//////]$	Wache [//////]
(12)	NY	$ntk\ r:\dot{i}r\dot{i}-dd\ r\ p3\ hr\ n\ sr\ hb\dot{i}-rn=f$	Du bist derjenige, der über den Widdergesichtigen gesprochen hat, sein Name sei vermindert !
(12)	Br	$ntk\ \dot{i}.dd\ \{i\} <r>\ hr\ sr\ hb\dot{i}\ hft.y\ n\ rn=f$	Du bist es, der über den Widdergesichtigen gesagt hat, der „Feind“ seines Namens sei vermindert.
(12)	B	$ntk\ \dot{i}.\dot{i}r\dot{i}-dd\ r\ sr\ hb\dot{i}\ \{hrw\}\ rn=f$	Du bist derjenige, der über den Widder, sein Name sei vermindert.
(12)	L1	$^{(11)}\ \dot{i}w\ m\ Ws\dot{i}r\ ky-dd\ Ws\dot{i}r\ sdr(w)\ ^{(12)}\ mhr$	wobei <es> Osiris ist, anders gesagt: <i>Osiris</i> , der krank danieder liegt.
(12)	B8	$^{(x+3)}n[tk]\ r<:\dot{i}r\dot{i}-dd\ r>\ p3\ hr\ s(r)\ hb\dot{i}-rn=f$	D[u bist derjenige], der in das Gesicht des Widers <spricht>, dessen Name vermindert ist.
(12)	H	$^rsh\dot{m}^7\ n\ Wr\dot{d}(w)^{(2)}\ [//////]$	des [//////]müden ^(?) r bemächtigen ¹ [//////]
(13)	NY	$R^c.w\ hwi=f\ tp=k$	Re möge dein Haupt schlagen
(13)	Br	$s3u=f\ ts.w=k$	Er möge deine Aussprüche verhüten
(13)	B	$hwi=f\ tp=k$	Er möge dein Haupt schlagen
(13)	L1	$^{(13)}\ ^?Itmw\ nb\ ^?Iwnw\ \dot{i}b=k\ ndm$	Atum, Herr von Heliopolis, Dein Herz freut sich,
(13)	B8	$hwi=f\ tp\ [////] -\text{Ende} -$	Er möge [////] Haupt schlagen! - Ende -
(13)	H	$[//////]$	[//////]
(14)	NY	$h\dot{t}m=f\ b3=k$	und deinen Ba vernichten!
(14)	Br	$s:h\dot{t}m=f\ b3=k$	und möge deinen Ba vernichten!
(14)	B	$s:h\dot{t}m\ hr=k$	und dein Gesicht vernichten!
(14)	L1	$\dot{y}w(w)-\dot{i}b\ ^{(14)}\ \dot{i}w\ s:hr=k\ hft.yw=k$	Herzensweiter, nachdem Du Deine Feinde gefällt hast!
(14)	P	$^{(x+1)}[////h]tm=f\ b3\ [////]$	und deinen Ba [ver]nichten!
(14)	H	$^{(Sx+6)}[//////]n=\dot{i}\ n\ p3\ [//////]$	[//////]ich den [//////]
(15)	NY	$^{(26,6)}nn\ hn=k\ r\ m33\ ntr-c3$	Du sollst es nicht erreichen den Großen Gott zu schauen!

IV. „Les Révélations des mystères des Quatres Boules”

(15)	Br	<i>nn hn=k r m33 ntr-63</i>	Du sollst es nicht erreichen den Großen Gott zu sehen!
(15)	B	<i>nn hn=k r m33 ntr im</i>	Du sollst es nicht erreichen, den Gott dort zu schauen!
(15)	L1	<i>n3 nt.yw m hr.⁽¹⁵⁾ty m ihy</i>	Die in der Krypta sind, jubeln!
(15)	H	^(Sx+7) [///]k h[///] r shm n -Ende-	[///] um sich des [///] zu bemächtigen
(16)	NY	<i>m1 ts1 tw Wsir Hnt.y-imn.tyw</i>	Komm, erhebe Dich, Osiris-Chontamenti!
(16)	Br	<i>m1 ts1 tw Wsir 'Hnt.y'-imn.tyw</i>	Komm, erhebe Dich, Osiris-Chontamenti!
(16)	B	<i>m1 ts1 tw Wsir Hnt.y-imn.tyw</i>	Komm, erhebe Dich, Osiris-Chontamenti!
(16)	L1	<i>n3 nt.yw m db3⁽¹⁶⁾.t nhm(.w)</i>	Die im Sarkophag sind, jauchzen,
(16)	P	^(x+2) [///ts1] t(w) Wsir Hnt.y-imn.tyw	[///erhebe] Dich, Osiris-Chontamenti!
(18)2	H	- Beischrift -	- Beischrift -
(17)	NY	<i>mk sb1.w=k hr(.w)</i>	Siehe, die gegen Dich rebellierten, sind gefallen;
(17)	Br	<i>mk s:hr=k sb1.w=k</i>	<u>Siehe</u> , Du fällst <u>die, welche gegen Dich rebellierten</u> ;
(17)	B	<i>mk s:hr=k sb1 sp 4</i>	<u>Siehe</u> , Du fällst den Rebellen (viermal)!
(17)	L1	<i>m-dr m33=sn s3⁽¹⁷⁾ Wsir hr s:hr(t) sb1.w n it=f</i>	wenn sie den Sohn des Osiris erblicken, wenn er diejenigen fällt, die gegen seinen Vater rebellierten
(17)	P	<i>mk [///]</i>	Siehe, [///]
(18)	NY	<i>m3c-hrw=k r hft.yw=k sp 4</i>	Du bist gerechtfertigt <u>gegen Deine Feinde (viermal)</u> !
(18)	Br	<i>Wsir Wnn(.w)-nfr pri(.w) m m3c-hrw sp 4</i>	Osiris-Onnophris zieht gerechtfertigt aus (viermal)!
(18)	B	[- fehlt -	[- fehlt -
(18)	L1	⁽¹⁸⁾ iw šsp=f t3 hd.t n(t) it=f Wsir	und die Weiße Krone seines Vaters Osiris empfängt
(18) ¹	NY	- fehlt -	- fehlt -
(18) ¹	Br	- fehlt -	- fehlt -
(18) ¹	B	- fehlt -	- fehlt -
(18) ¹	L1	⁽¹⁹⁾ iw tkn=f p3 sb1	und sich des Rebellen annimmt!
(18) ²	NY	- fehlt -	- fehlt -

(18) ²	Br	- fehlt -	- fehlt -
(18) ²	B	- fehlt -	- fehlt -
(18) ²	L1	<i>mi² (20) ts̄i tw Wsir-Sp³</i>	Komm, erhebe Dich, Osiris-Sepa!
(18) ³	NY	- fehlt -	- fehlt -
(18) ³	Br	- fehlt -	- fehlt -
(18) ³	B	- fehlt -	- fehlt -
(18) ³	L1	<i>mk s:hr.w (21) sbi.w=k sp 4</i> – Ende -	Siehe, die gegen Dich rebellierten, sind gefällt! (viermal) – Ende -

Anmerkungen zur Übersetzung:

- Zu (5) Nach Angaben von (C) ist L1 ebenfalls mit der Aufschrift *mḥ-1* versehen,¹⁵⁵⁵ was aber anhand des edierten Faksimiles nicht nachvollzogen werden kann.
- Zu (6): G1/2 geben *sh̄m m* in NY als „*agir par violence tant qu’enemi de Celui dont le coeur est lat*“ wieder.¹⁵⁵⁶ *sh̄m m* beinhaltet keinen Akt der Gewaltausübung, sondern verdeutlicht eher das Potential eines Subjektes Macht im Sinne von Herrschaft über ein anderes Objekt auszuüben.¹⁵⁵⁷ Demzufolge ist auch die folgende Wendung zu verstehen, im Zuge derer sich Seth im Sinne des Euphemismus *hft.y* des Herzensmüden zu bemächtigen versucht.¹⁵⁵⁸ Variante B verkennt diesen Sachverhalt und gibt stattdessen den Plural *hft.yw*, während durch die Variante bei Br, wo zu *Wrd(.w)*¹⁵⁵⁹ verkürzt und die alternative Lesung *s:hr* angebracht wird, klar der Sinn ersichtlich erschlossen werden kann. Die verknappte Variante H weicht im ersten Kapitel stark ab, was wahrscheinlich auf den zur Verfügung stehenden Platz auf der Südwand zurückzuführen ist.¹⁵⁶⁰ CRUZ-URIBE (CU) ergänzt hier *hnmm.t* aufgrund Parallelen in (20) und (51).¹⁵⁶¹ Die Handschrift B liest statt einem Relativsatz mit finalem Nebensatz hier sicherlich fälschlich *p³ ntḥ iḥ(.w) s:hr.w*. Da dem Pseudopartizip kein finaler Nebensinn abzurufen ist, muss hier von einem Hörfehler ausgegangen werden, der den Wegfall der Präposition *r* zugunsten des klanglich zweifelsohne ähnlichen *iḥ* verursachte. Zu denken wäre etwa an eine Verschreibung von *nt.y-ḥw=f*.
In der Variante L1 wird der Gottesname des Seth lediglich logographisch wiedergegeben. Die Lesung als *Stš* ist daher hier unsicher. Ferner ersetzt sie die Passage *p³ nt.y m iḥ(.w)* etc. durch die Aufzählung von Schlangennamen. D ergänzt in der Eröffnungsphrase *sw mi Stš „il (vient) comme Set“*,¹⁵⁶² was weder anhand der Parallelen nachvollziehbar, noch grammatisch notwendig ist. Darüber hinaus kann die ebenda angebrachte Übersetzung „*aspic*“ für *ir.t* nicht verifiziert werden.

¹⁵⁵⁵ CHASSINAT, *RecTrav* 14, 10, insb. Anm. 4: „*au sommet du recto*“.

¹⁵⁵⁶ GOYON, *BIFAO* 75, 354; GOYON, *Imouthes*, 65.

¹⁵⁵⁷ WB IV, 247, 6: *Macht erlangen über einen Feind*, PERDU, *SAK* 27, 292f. i): „*disposer de*“; zur Definition vgl. ROEDER, *GM* 138, 51ff. wo klar wird, dass der gewalttätige Akt durch *iḥ* ausgedrückt wird.

¹⁵⁵⁸ POSENER, *ZÄS* 96, 30ff.; so auch bei *LÄ III* (1980) s.v. Magische Stelen, 1163 (L. KÁKOSY).

¹⁵⁵⁹ Eine Gottesbezeichnung *Wrd(.w)* ist ab dem Neuen Reich belegt, bezieht sich aber vornehmlich auf die Solaren Hochgötter; vgl. LEITZ, *LGG II*, 511 s.v. *Wrd*.

¹⁵⁶⁰ DAVIES, *Hibis III*, pl. 19 C.

¹⁵⁶¹ CRUZ-URIBE, *Hibis*, 86 mit Anm. 294.

¹⁵⁶² DEVÉRIA, *Catalogue*, 172, § 1.

Die angeführten Schlangennamen sind recht außergewöhnlich und können nur selten den gängigen ägyptischen Giftbüchern belegt werden.¹⁵⁶³ Für die unter den Reptilien genannte *ir.t* kann keine Parallele gefunden werden. Möglicherweise liegt eine Variante von *inr* (WB I, 98, 10) vor. C vermutet hier eine Verschreibung für *ir.t*,¹⁵⁶⁴ was ungewöhnlich wäre – wäre doch eher ein Wegfall von *ḳ* zu erwarten. Obendrein gilt der Uraus nicht als feindlich.

Der angeführte Gottesname *Wbn(.w)-²Itn* ist anderswo lediglich in der Form *Wbn(.w)-m-²Itn* u.ä. zu belegen.¹⁵⁶⁵ Die Quellen konzentrieren sich im Wesentlichen auf die Griechisch-Römische Zeit und bezeichnen Erscheinungsformen des Horus sowie des Bes. Sowohl die Zusätze *imn(.w) rn=f* und *hnt.y ³Ip.t-sw.t* als auch der Umstand, dass die Bedrohung von Sonnenfeinden, den Schlangen, ausgeht, lässt den Schluss zu, dass hier Amun-Re gemeint ist.¹⁵⁶⁶

Im Vergleich zeigt sich die deutliche Abweichung von Handschrift L1 mit ihren starken Modifikationen hinsichtlich des Gebrauchs als Schlangenspapyrus. Bei NY und Br zeigen sich die größten Übereinstimmungen, während B8 als Teilabschrift auf das euphemistische *hft.y* verzichtet.¹⁵⁶⁷ Entgegen L1, das mit der Phrase *shm Wrđ(.w)-ib* eher an NY und BR anlehnt, notiert B *s:hr* eine eher ungewöhnliche Semantik bezüglich Osiris.

- Zu (7): Während die Handschrift L1 eine gänzlich andere Version liefert, weißt B eine deutlich reduzierte Variante und Sinnabweichung des Textes in NY auf. Einzig Br stimmt, wenn auch stark verkürzt, insbesondere mit der Dittographie *n p³ hr n sr* mit der Langfassung NY überein. Der Satzanschluss zu (6) bei D ist grammatisch unwahrscheinlich und entsprechend zu korrigieren.¹⁵⁶⁸
- Zu (8/9): Die Übersetzung bei G1/2 dehnt die durch *r-dd* eingeleitete wörtliche Rede auf die Passage nach der Interjektion *ḳ* aus und emendiert nach *ḳs.t*.¹⁵⁶⁹ Die Übersetzung nach C¹⁵⁷⁰ in Form einer Anrufung ist hier nicht zwingend. Die Satzstruktur legt mit G1 eine Affirmation nahe.¹⁵⁷¹ Variante Br notiert statt *Hr.w sḳ=k* mit fehlerhaftem *Wrđ.w-ib*. Stattdessen steht nach einem sicherlich zu tilgenden *in* nur *ḳs.t*, während *m-bḥ* fehlt. Dies ist nur noch bei B8 erhalten, die mit dem Satzteil *p³ nt.y m iw.t* diesen Satz und (6) zusammenzieht. L1 bietet eine gänzlich andere Variante. B schreibt dagegen *šn^c*,¹⁵⁷² was möglicherweise als Verwechslung von *sn.t* aufgrund seines ähnlichen Konsonantenbestandes auslegbar ist. Für den Wortstamm *hm* als Ausdruck für einen geforderten Rückzug synonym mit *h³* vgl. zuletzt OGDEN.¹⁵⁷³ Für H ergänzt CU „...[the one] who is of coming to strike violently the weary of heart“,¹⁵⁷⁴ wobei lediglich *nt.y iw[.t]* zu

¹⁵⁶³ Für *ddf.t* vgl. pBrooklyn 47.218.48, 2, 17 (SAUNERON, *Traité*, 53).

¹⁵⁶⁴ CHASSINAT, *Rec Trav* 14, 11.

¹⁵⁶⁵ LEITZ, *LGG II*, 306 s.v. *Wbn-m-²itn*.

¹⁵⁶⁶ Ein Hymnus des Neuen Reiches an Amun-Re ruft den gepriesenen in der Form *i.nd-hr=k Wbn(.w)-m-²Itn=f prr(.w) m Nnw* (BAKIR, *ASAE* 42, pl. IV, 9) an, wohingegen das Epitheton „der mit geheimem Namen“ ebenso Bezeichnung vieler anderer sein kann (LEITZ, *LGG I*, 344 s.v. *Imn-rn=f*); dagegen streicht ASSMANN, *Re und Amun*, 197ff. diesen Namenszusatz als Ausdruck der Unantastbarkeit eines anonymen Hochgottes heraus.


¹⁵⁶⁷ POSENER, *ZÄS* 96, 30ff.; so auch bei *LÄ III* (1980) s.v. Magische Stelen, 1163 (L. KÁKOSY).

¹⁵⁶⁸ DEVÉRIA, *Catalogue*, 172, § 1: „Celui qui est dans les Apu-u (Ammon dieu de Thèbes) s’approche de toi.“

¹⁵⁶⁹ GOYON, *BIFAO* 75, 354; GOYON, *Imouthes*, 65: „en precense de sa soeur, (car) Isis (dira): “Ô son frère.”, nach der Interjektion beginnt wohl ein neuer Abschnitt der wörtlichen Rede(vgl. OGDEN, *DE* 13, 61ff.)

¹⁵⁷⁰ CHASSINAT, *RecTrav* 14, 15: „O celui est semblable à Sit.

¹⁵⁷¹ GOYON, *BIFAO* 75, 354.

¹⁵⁷²  vgl. GOYON, *BIFAO* 75, 355, Anm. 14 „fautif“; in der Wortbedeutung abwehren vgl. WB IV, 504, 7;

¹⁵⁷³ OGDEN, *DE* 13, 65f.

¹⁵⁷⁴ CRUZ-URIBE, *Hibis*, 86 mit Anm. 295.

erkennen ist. Reste von *Wrđ-ib* können frühestens in der Zeile S5+x erkannt werden; der Rest ist gänzlich verloren und müsste emendiert werden.


Für das Lexem *gwš* in L1 setzt C eine Bedeutung „*abandonnée*“ an,¹⁵⁷⁵ während D „*malheurese (?)*“ hat.¹⁵⁷⁶

Das semitische Lehnwort ist im Neuägyptischen in einer Grundbedeutung „schief, krumm“ überliefert.¹⁵⁷⁷

Weiterhin ist die Übersetzung des kryptisch geschriebenen Gottesnamens des Osiris ebenda zu streichen.

Br und B weisen auffälligerweise einen Überschuss an Intrusionen des Zeichens *n* auf, wogegen NY die grammatisch sauberste Struktur aufweist.

G2 ordnet die stark zerstörte Textstelle in B8 aufgrund der Reste (allerdings fehlerhaft) zu NY, Zeile 26,12 (s. [40]; eigentlich 26, 14, wobei der Text richtig wiedergegeben wurde).¹⁵⁷⁸ In der Reihenfolge der Wiedergabe des Originals gehört die fragliche Stelle jedoch zwischen (8) und (10), die wieder mit den übrigen Versionen übereinstimmen.

Obendrein umschreibt C in seiner hieroglyphischen Bearbeitung , obgleich im Original eindeutig *∧* zu erkennen ist.¹⁵⁷⁹ Dem Anschluss dieser Zeile x+2 zur nächsten x+3 nach zu urteilen, kann im zerstörten Bereich oberhalb nicht allzu viel gefehlt haben. Die anderen Versionen haben

mehrheitlich wie NY *ỉ sn=f Stš hm ỉr=k* o.ä., was nicht dem fehlenden Raum einigermaßen entsprechen könnte. Angenommen, dies stand im Original auch in B8, wäre zumindest der letzte Satzteil *ỉr=k* dem Hieroglyphenbestand der Reste zufolge möglich; alles Weitere ist zerstört. Das Zeichen *∧* könnte dann so zu erklären sein, dass durch ungenaues Hinsehen eine optische Verwechslung mit *∧* vorliegt, dem Determinativ des zu ergänzenden *hm*.¹⁵⁸⁰ Da aber beide Zeichen im Hieratischen weniger Ähnlichkeit aufweisen als in der Monumentalversion,¹⁵⁸¹ ist die Wahrscheinlichkeit hoch, dass B8 eine hieroglyphische Vorlage zugrunde liegt (vielleicht ein benachbartes Grab?).

- Zu (10/11): Während NY in (10) die sauberste Version bietet, weicht L1 wieder gänzlich ab. Br notiert statt des einleitenden *hr=k* von NY; B und B8 *imỉ*, was möglicherweise als Zeilensprung aufgrund des in (11) folgenden *imỉ* zu erklären ist. B und B8 liegen in (10) recht nahe an NY, wenngleich in B Intrusionen von *ỉ* und in B8 eine Dittographie von *hr* zu beobachten ist, die möglicherweise aufgrund des Gleichklangs der Silben *hr* und *hỉ* beim Ablesen verursacht wurde.

In (11) bietet sich ein vergleichbares Bild: L1 weicht stark ab; die übrigen Versionen sind sich im Wesentlichen ähnlich, wobei NY die ausführlichste Variante bietet. Das in Br fehlerhaft notierte *ỉ hr ntr* hat gegenüber der aller Wahrscheinlichkeit nach richtigen *r h^c.w ntr* sicherlich phonetische Ursachen. B ist NY wiederum deutlich näher, wenngleich unter Wegfall von *šps* (siehe auch 28) leicht verkürzt. B8 notiert ebenso sauber wie NY.

In der Folge werden für die etwas schwierige Satzfolge in L1 abweichende Übersetzungen angeboten. Während der erste Teil noch weitestgehend klar ist, setzt D eine Lesung „*boivent les oiseaux*“¹⁵⁸² an; C dagegen

¹⁵⁷⁵ CHASSINAT, *RecTrav* 14, 13.

¹⁵⁷⁶ DEVÉRIA, *Catalogue*, 172, § 1.

¹⁵⁷⁷ WB V, 160, 12ff.; LESKO, *Dictionary*, 54 s.v. *gwš*; GARDINER, *JEA* 42, 19, 5, 2-3; LEM, 184, 11, 10.

¹⁵⁷⁸ GOYON, *Imouthes*, 64.

¹⁵⁷⁹ CHASSINAT, *RecTrav* 14, 126, Z. 2; dagegen GOYON, *Imouthes*, 64.

¹⁵⁸⁰ Zu den Schreibungen s. WB III, 79; in den Handschriften auch so determiniert.

¹⁵⁸¹ Vgl. MÖLLER, *Paläographie III*, 11, Nr. 121; 7, Nr. 87; VERHOEVEN, *Buchschrift*, 116f., Nr. D17; 122f., Nr. D55.

¹⁵⁸² DEVÉRIA, *Catalogue*, 172, § 1; ob als *swr*? vgl. insb. die Anmerkungen bei CHASSINAT, *RecTrav* 14, 12, Anm. 3; der dort vorgeschlagene und bei Chassinat übernommene relativische Anschluss dieser Phrase an ein postuliert pluralisches *mtr* scheint aufgrund fehlendem Reflexivums grammatisch (etwa *nt.y ỉw...im=f* o.ä.) eher unwahrscheinlich.

„caquettent les oiseaux“.¹⁵⁸³ Die Bedeutung der Wendung *sgʿ*^(?) ist an dieser Stelle nur schwer zu konkretisieren. Von der Schreibung her zu urteilen, wäre sie standardmäßig entweder mit „staunen“¹⁵⁸⁴ oder „schweigen“¹⁵⁸⁵ zu übersetzen. Eine Deutung als *swgʿ* erscheint ebenfalls möglich, wenngleich im Kontext gleichermaßen unverständlich.¹⁵⁸⁶ Das im Faksimile wiedergegebene \triangle nach 𓂏 ist dabei zu streichen.¹⁵⁸⁷ Allerdings ist die in der hieroglyphischen Umschrift innerhalb der Zeichenfolge als zerstört angegebene Stelle wahrscheinlich als 𓂏 zu lesen.¹⁵⁸⁸ Möglicherweise dachte der Schreiber bei der Notation dieses Zeichens an das phonetisch ähnliche Lexem *s:gnn*, „schwächen“,¹⁵⁸⁹ wodurch sich auch die Determinierung mit 𓂏 erklären könnte.

Der sich anschließende Satz ist wohl als *ᶜḏ.w ᵀᵀᵀ(.w) nḥw.y* aufzulösen.¹⁵⁹⁰

Grammatisch ist die Satzstruktur ebenfalls nicht eindeutig. Strukturell scheint es sich in (10)-(11) um eine Aneinanderreihung von mit *ḥw* eingeleiteten Sätzen mit teils zirkumstantiellem Gehalt zu handeln. D und C schließen die Satzfolge in (11) jedoch relativisch an die alternative Lesung *mtr* an („im Wasser, worin die Fische essen und die Vögel schnattern“ usw.), was grammatisch wohl als *ḥw sdm=f* der realtiven Vorzeitigkeit zu sehen ist. So könnte entweder eine Ergänzung zu *ky-ḏḏ mtr <nt.y> ḥw wnm rm.w <ḥm=f>* angesetzt, oder entsprechend dem Eröffnungsteil in (9), dem nachfolgenden *ḥw nᵀ ᶜḏ.w* mit vorangestelltem nominalem Subjekt, sowie dem letzten *ḥw*-Satz in (10), bei dem offensichtlich ein Subjekt zu ergänzen ist (*ḥw<=f> m Wsr*), das Suffix (*ḥw<=f> wnm(.w) nᵀ rm.w* usw.) emendiert werden. Die Bedeutung des fraglichen Abschnitts wird dadurch freilich kaum erhellt.

- Zu (12): Die in den Handschriften hier vorherrschende Version des *Cleft Sentence* ist zwar bereits seit dem Neuägyptischen belegt, geht aber im Falle von NY offenbar auf demotische Schreibkonventionen zurück.¹⁵⁹¹ Die Übersetzung dieser Phrase bei G2 entgegen G1 ist unkommentiert und somit nicht nachvollziehbar.¹⁵⁹²

L1 hat mit ihrer Gleichsetzung des Widders mit Osiris eine erst in Griechischer Zeit belegte Schreibung des Gottesnamens.¹⁵⁹³ Die Bedeutung *ḥbᵀ*, „vermindern“,¹⁵⁹⁴ im Zusammenhang mit *rn* kann nicht genau geklärt

¹⁵⁸³ CHASSINAT, *RecTrav* 14, 12, Anm. 3; unter Nichtbeachtung des Morphems *s* von *gʿgʿ* u.ä. abgeleitet (*WB V*, 157, 2-3).

¹⁵⁸⁴ *WB IV*, 320, 5-6; *LEM*, 227; 6, 2; als Kausativum s. EDEL, *ZÄS* 81, 16.

¹⁵⁸⁵ *WB IV*, 320, 7-8; sicherlich identisch mit *sgr*.

¹⁵⁸⁶ *WB IV*, 76, 8; QUACK, *JEA* 85, 161, Nr. 3.

¹⁵⁸⁷ Zwei Striche über dem Rücken des Zeichens G37 sind bisweilen zu belegen, wenngleich es sich eher um ein Phänomen der 21. Dynastie zu handeln scheint (VERHOEVEN, *Buchschrift*, 142f., G37; 237; die Form des Zeichens resultiert hier wahrscheinlich aus dem Umstand, dass es als Einzelzeichen am Schluss des Wortes steht (vgl. pLouvre 3237, 1).

¹⁵⁸⁸ VERHOEVEN, *Buchschrift*, 102f., A7; vgl. dagegen die Ausführungen in CHASSINAT, *RecTrav* 14, 12, Anm. 3.

¹⁵⁸⁹ *WB IV*, 321f., 1-8; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 945 s.v. *sgnn*; GRUNERT, *GM* 173, 96f.

¹⁵⁹⁰ Zur Bedeutung von *ᵀᵀᵀ* als „anstimmen“ vgl. *WB V*, 346, 20; die Formulierung wurde sicherlich auch wegen der phonetischen Ähnlichkeit zum Bezugswort *ᶜḏ* gewählt; zu einer möglichen Interpretation vgl. CHASSINAT, *RecTrav* 14, 13, Anm. 1; für die späte Bedeutung von *ᶜḏ* vgl. WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 187 s.v. *ᶜḏt*; es ist also sicherlich von überfluteten Feldern die Rede, was zum Kontext eher passen würde, als die ursprüngliche Deutung als Wüstenrandgebiet.

¹⁵⁹¹ Zur Form *ḥnk ḥrj-sdm* vgl. DEPAUW, *LingAeg* 10, 110; SPIEGELBERG, *Grammatik*, 249 § 549; GOYON, *Imouthes*, 4f; QUACK, *LingAeg* 17, 231-258.


¹⁵⁹² GOYON, *Imouthes*, 65: „*qui fait parler (de lui) devant Rê*“; dagegen: DERS., *BIFAO* 75, 356: „*devant le bélier*“.

¹⁵⁹³ GOYON, *Imouthes*, 7; LEITZ, *LGG II*, 528 s.v. *Wsr* [210]; für die Bezeichnung des Osiris als *nmᶜ(.w) mḥr.tᵀ* vgl. LEITZ, *LGG IV*, 238; für die Endung des PSP vgl. ENGSHEDEN, *Reconstitution du verbe*, 222f., mit Fig. XXXI.

¹⁵⁹⁴ *WB III*, 251, 3ff.; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 714 s.v. *ḥbᵀ*.

werden und ist möglicherweise mit der Bezeichnung des Osiris als Widder zu erklären (s.u.). Das PSP in L1 entspricht dagegen der Reduktionsform der Endungen seit dem Neuägyptischen (vgl. Datierung). Die hier in Clef Sentence angewandte neuägyptische Schreibung *m* entspricht dem mittelägyptischen *in*.

In (12) stimmen NY und B8 am stärksten überein, wenngleich B8 die Relativform möglicherweise aus phonetischen Gründen (*r/ r:ir̄i r*) auslässt. In Br erfolgt eine phonetische Verwechslung von *i* und *r*, wobei das schon angesprochene *hft.y* entgegen des sonst recht ausführlichen NY nur hier steht. Es handelt sich somit unter Umständen um eine sekundäre Zutat gegenüber der Vorlage. Die in Br zugrunde liegende Variante *hb hft.y n rn=f* ist wohl im Sinne Poseners (siehe zu 6) als Euphemismus aufzulösen, wogegen die Variante B als korrupt anzusehen sein dürfte.¹⁵⁹⁵ Vielleicht dachte der Schreiber bei der Intrusion von *ǰ* an die feststehende Wendung *hb-hrw*.¹⁵⁹⁶ L1 zeigt dagegen erneut die stärksten Veränderungen. Die Lesung *rs* in der Variante H trotz ungewöhnlicher Determinierung erfolgte aufgrund einer parallelen Schreibung derselben Quelle.¹⁵⁹⁷

- Zu (15): L1 weicht in ihrer Variante deutlich ab, indem hier die Gottheiten *nʒ nt.yw m dbʒ.t=k/ hr.ty=k* erwähnt werden. Bis auf B, das statt *r mʒʒ r-mn* notiert, stimmen die übrigen Versionen ziemlich überein (vgl. dagegen 32). B hat wie in (32), (55) und (59) an dieser Stelle statt der sonst üblichen Schreibung für *mʒʒ* die Graphie  u.ä.,¹⁵⁹⁸ wobei es sich um eine unter demotischem Einfluss entstandene Graphie handeln dürfte.¹⁵⁹⁹ In der Variante H ergänzt CU *n pʒ hr n sr*.¹⁶⁰⁰
- Zu (16): Die Übersetzungen bei CU für die Variante H sind aufgrund der lesbaren Reste nicht nachzuvollziehen.¹⁶⁰¹

IV.2.3 2. Kapitel

(19)	NY	<u>(26,7) mh-2.t</u>	<u>Zweitens:</u>
(19)	Br	<u>mh-2.t</u>	<u>Zweitens:</u>
(19)	B	- fehlt -	- fehlt -
(19)	L2	<u>(vso) mh-2 Bʒst.t</u>	Zweitens: Bastet:
(20)	NY	<i>sw mʒ Stʒ pʒ nʒn.y</i>	Er ist wie <u>Seth</u> , der Wütende,
(20)	Br	<i>sw mʒ pʒ nʒn.y</i>	Er ist wie der Wütende,
(20)	B	<i>sw mʒ St pʒ nʒ<n>.y</i>	Er ist wie Seth, der Wütende,

¹⁵⁹⁵ Die Interpretation bei GOYON, *BIFAO* 75, 356, Anm. 3 geht von *hbi(.w) hrw rn=f* aus.

¹⁵⁹⁶ Insbesondere unter Verwechslung von *hb̄i* vgl. *WB III*, 254, 4; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 715 s.v. *hbn*; WATSON, *GM* 37, 46, 3.6.

¹⁵⁹⁷ DAVIES, *Hibis III*, pl. 20 A, North Wall, 3. Reg. links; Beischrift zu Hathor.

¹⁵⁹⁸ Vgl. GOYON, *BIFAO* 75, 356, Anm. 6.

¹⁵⁹⁹ SMITH, *FS Lüddeckens*, 193ff.

¹⁶⁰⁰ CRUZ-URIBE, *Hibis III*, 86; hier als Zeile (4) gezählt.

¹⁶⁰¹ CRUZ-URIBE, *Hibis III*, 86: „annihilating [...] (lines lost) revered(?)”.

IV. „Les Révélation des mystères des Quatres Boules”

(20)	L2	(¹) <i>sw ml Stš⁽²⁾ p3 nšn.y</i> (²) <i>ir.t ddf.t bin.t m.w</i> <i>m r=f⁽³⁾ m h.t</i>	Er ist wie Seth, der Wütende, die Iret-Schlange, die Djedefet-Schlange, die Böse, in dessen Mund das Wasser zu Feuer wird,
(20)	H	(^{N 1}) <i>sw ml Stš⁽²⁾ nšn.y pf</i> (^{N2}) <i>hnmm.t⁽²⁾ hmw.t-</i> <i>r²</i>	Er ist wie Seth, jener, der dem Sonnenvolk zürnt usw.,
(20)	P	(^{x+3}) [] nšn.y	[] Wü)tende,
(21)	NY	<i>p3 nt.y m iyī iw hr=f hs3(.w)</i>	der, welcher mit grimmigem Gesicht einhergeht
(21)	Br	<i>p3 nt.y m iw(t) iw hr=f hs3(.w)</i>	der, welcher mit grimmigem Gesicht einhergeht
(21)	B	<i>p3 nt.y m iw(t) iw {s3} <hr>=f hs3(.w)</i>	der, welcher einhergeht, indem sein <Gesicht> grimmig ist
(21)	L2	<i>p3 nt.y n iwī(.w) iw hr=f hs3(.w)</i>	der, welcher einhergeht, indem sein Gesicht grimmig ist
(21)	H	<i>p3 nt.y m iwī(.t) iw⁽³⁾ hr=f hs3(.w)</i>	der, welcher einhergeht, indem sein Gesicht grimmig ist
(21)	P	<i>p3 nt.y m¹ [] - Ende -</i>	der, welcher [] ist - Ende -
(22)	NY	<i>iw ir.ty=fy inh.w m grg</i>	und dessen Augen mit Lüge umrandet sind,
(22)	Br	<i>iw ir.ty inh.w grg</i>	und die Augen mit Lüge umrandet sind,
(22)	B	<i>iw dr.t=f inh.w m grg</i>	und dessen Hand mit Lüge umrandet ist.
(22)	L2	(⁴) <i>iw ir.ty=fy inh(.w) m grg</i>	und dessen Augen mit Lüge umrandet sind,
(22)	H	<i>iw ir.ty=fy inh.w m⁽⁴⁾ gr<g></i>	und dessen Augen mit Lüge umrandet sind,
(23)	NY	<i>r ir(t) ^(26,8) qnw 3 m wħm</i>	beim erneuten Ausüben der großen Untat
(23)	Br	<i>r ir.t qnw 3 m wħm</i>	beim erneuten Ausüben der großen Untat
(23)	B	<i>iw=f r ir(t) grg <m> wħm</i>	Er wird wieder eine Missetat begehen,
(23)	L2	<i>r ir[t] ⁽⁵⁾ qnw 3 m wħm</i>	beim erneuten [Aus]üben der großen Untat
(23)	H	<i>iw=f hr <i>r(t) qnw 3 m⁽⁵⁾ wħm</i>	wenn er erneut eine große Untat <aus>übt
(24)	NY	<i>ml iri=f sw hr-h3.t</i>	genauso, wie er es früher tat
(24)	Br	<i>ml ir(t).n=f r hft.y n' Wsir hr-h3.t</i>	genau wie das, was er früher dem 'Feind des' Osiris antat,
(24)	B	<i>r Wsir hr-h3.t</i>	gegen Osiris, (wie) früher.
(24)	L2	<i>ml iri.n=f ir.t=f r Wsir ⁽⁶⁾ t3 h3.t</i>	genau als er tat, was er früher Osiris antat,
(24)	H	<i>hr ir(t).n=f r hft.y n Wsir t3 h3.t</i>	wegen dem, was er früher dem Feind des Osiris antat,

IV. „Les Révélation des mystères des Quatres Boules”

(25)	NY	<i>m ḡḡ(t) ḥr ṯtr</i>	bei Überfahrt auf dem Fluss.
(25)	Br	<i>m-ḡr dī=f mḥī=f ḥr m.w m ḡḡ(t) ḥr ṯtr</i>	als er veranlasste, dass er im Wasser schwamm bei der Überfahrt auf dem Fluss.
(25)	B	<i>m-ḡr dī=k mḥī=f ḡḡ(t) ḥr m.w</i>	als du veranlasstest, dass er im Wasser schwamm.
(25)	L2	<i>m-ḡr dī=f mḥī=f ḥr m.w <m>^(?) ḡḡ.t</i>	als du veranlasstest, dass er im Wasser schwamm <bei> ^(?) der Überfahrt.
(25)	H	⁽⁶⁾ <i>m-ḡr dī=f mḥī=f m ḡḡ.t ḥr m.w</i>	als er veranlasste, dass er im Wasser schwamm bei der Überfahrt des Gewässers.
(26)	NY	- fehlt -	- fehlt -
(26)	Br	<i>c.wy=f(y) pš(.w)</i>	Seine Arme waren ausgebreitet.
(26)	B	<i>c.wt=f pš(.w)</i>	Seine Glieder waren verstreut.
(26)	L2	⁽⁷⁾ <i>[h]^c.w=f nb(.w) pš[.w]</i>	Alle seine [G]lieder waren verstreut[t].
(26)	H	<i>h^c.w=f⁽⁷⁾ pš.w</i>	Seine Glieder waren verstreut.
(27)	NY	<i>ṯntī=k ṯw ḥm ṯr=k ḥr=k n ḥḡ=k</i>	Dreh' dich um; weiche zurück! Dein Blick soll sich abwenden!
(27)	Br	<i>msn<ḥ>=k ṯw</i>	Wen<de> dich ab!
(27)	B	<i>msnḥ=k ṯw</i>	Wende dich ab!
(27)	L2	<i>r^cms<n>ḥ'=k ṯw</i>	We<n>de dich ab!
(27)	H	- fehlt -	- fehlt -
(27) ¹	NY	- fehlt -	- fehlt -
(27) ¹	Br	- fehlt -	- fehlt -
(27) ¹	B	- fehlt -	- fehlt -
(27) ¹	L2	⁽⁸⁾ <i>ṯmī ḥr=k n ḥḡ=k Stš ṯr.t</i> ⁽⁹⁾ <i>ḡḡf.t bṯn.t m.w m r²=f m ḥ.t</i>	Wende deinen Blick ab, Seth, Iret-Schlange, die böse Djedefet-Schlange, in dessen Mund das Wasser zu Feuer wird!
(27) ¹	H	<i>ḥm ṯr=k ḥr=k n ḥḡ=k</i>	Weiche doch! Dein Blick soll sich abwenden!
(28)	NY	^(26,9) <i>ṯmī=k tkn r ḥ^c.w nṯr šps</i>	Du sollst dich nicht dem edlen Gottesleib nähern!
(28)	Br	<i>ṯmī Stš ḥsṯ tkn ḥ^c.w-nṯr</i>	Der elende Seth soll sich nicht dem Gottesleib nähern!
(28)	B	<i>ṯmī=k tkn r ḥ^c.w nṯr</i>	Du sollst dich nicht dem Gottesleib nähern!
(28)	L2	<i>ṯmī=k</i> ⁽¹⁰⁾ <i>tkn r ḥ^c.w-nṯr</i>	Du sollst dich nicht dem Gottesleib nähern!
(28)	H	<i>ṯmī=k</i> ⁽⁸⁾ <i>tkn=k r ḥ^c.w-nṯr</i>	Du sollst dich nicht dem Gottesleib nähern!

(29)	NY	<i>ntk i.iri-dd r t3 4.t db.wt n(.wt) thn.t nt.y m</i> <i>’Iwnw</i>	Du bist derjenige, welcher zu den vier Ziegeln aus Fayence spricht, die in Heliopolis sind
(29)	Br	<i>ntk iri.y-dd r t3 4 db.t n(.t) <thn.t> nt.y m</i> <i>hw.t-bnbn m ’Iwnw</i>	Du bist derjenige, welcher zu den vier Ziegeln aus <Fayence> spricht, die im Benben-Haus zu Heliopolis sind
(29)	B	<i>ntk i.iri-dd r t3 4 db.(t) <n.t> thn.(t) nt.y</i> <i><m> ’Iwnw</i>	Du bist derjenige, welcher über die vier Blöcke <aus> Fayence, die <in> Heliopolis sind, gesagt hat
(29)	L2	<i>ntk iri.y dd r t3 4.t ⁽¹¹⁾ db.wt n(.t) <thn.t></i> <i>nt.y m ’Iwnw</i>	Du bist derjenige, welcher über die vier Blöcke aus <Fayence>, die im Benben-haus von Heliopolis sind, gesagt hat
(29)	H	<i>ntk i.iri dd <r> t3 4.t db⁽⁹⁾.t n(.t) thn.t nt.y m</i> <i>hw.t-3(t)m ’Iwnw</i>	Du bist derjenige, welcher über die vier Blöcke aus Fayence, die im Großen Haus von Heliopolis sind, gesagt hat,
(30)	NY	<i>2.t im=s<n> sd(.w) n p3 hrw</i>	zwei davon seien heute zerbrochen
(30)	Br	<i>2.t sd(.w) n im=w n p3 hrw</i>	zwei davon seien heute zerbrochen
(30)	B	<i>2 im sd(.w) p3 hrw</i>	zwei davon seien heute zerbrochen
(30)	L2	<i><2.t> n(.t) im=w ⁽¹²⁾ sd(.w) m p3 hrw</i>	<zwei> davon seien heute zerbrochen
(30)	H	<i>2.t im=w ⁽¹⁰⁾ sd(.w) m p3 hrw</i>	zwei davon seien heute zerbrochen
(31)	NY	<i>^(26,10) hwi=w tp=k htm=w b3=k</i>	Möge man dein Haupt schlagen und deinen Ba vernichten!
(31)	Br	<i>hwi=w tp=k s:htm=w b3=k</i>	Möge man dein Haupt schlagen und deinen Ba vernichten!
(31)	B	<i>hwi{t3} tw R^c.w r tp=k s3u=w ts.wt=k s:htm=f</i> <i>b3=k</i>	Möge dich Re auf dein Haupt schlagen! Möge man deine Aussprüche verhüten! Möge man deinen Ba zerstören!
(31)	L2	<i>hwi=w tp=k s3u=w ⁽¹³⁾ ts.wt=k s:htm=w b3=k</i> <i>m s.t=k nb.t šri=w ir.t=k ⁽¹⁴⁾ htm=w r2=k</i> <i>sm3=w tw=k mwt=k ⁽¹⁵⁾ m s.t n(.t) b3b3w=k</i>	Möge man deinen Kopf schlagen und deine Aussprüche verhüten! Möge man deinen Ba an jedem deiner Orte vernichten! Möge man dein Auge versperren! Möge man deinen Mund verschließen! Du sollst sterben an der Stelle deines Verstecks!
(31)	H	<i>hwi=w tp=k s:ht⁽¹¹⁾m=w b3=k</i>	Möge man dein Haupt schlagen und deinen Ba vernichten!

IV. „Les Révélation des mystères des Quatres Boules”

(32)	NY	<i>nn d̄i=w hn=k r m̄3̄ n̄tr-^{c3}</i>	Möge man nicht zulassen, dass es dir gelingt, den großen Gott zu schauen!
(32)	Br	<i>nn <h>n<=k> r n̄tr-^{c3}</i>	<Du> sollst nicht zum großen Gott <gela>ngen!
(32)	B	<i>nn hn=k r m̄3̄ n̄tr im</i>	Du sollst es nicht erreichen, den Gott dort zu schauen!
(32)	L2	<i>nn hn=k r m̄3̄ ⁽¹⁶⁾ n̄tr-^{c3}</i>	Dir soll es nicht gelingen, den großen Gott zu schauen!
(32)	H	<i>nn hn=k ⁽¹²⁾ r m̄3̄ n̄tr ^{c3}</i>	Du sollst es nicht erreichen, den Großen Gott zu schauen!
(33)	NY	<i>m̄l ts̄i tw Ws̄ir H̄nt.y-^{imn}.tyw</i>	Komm, erhebe Dich Osiris-Chontamenti!
(33)	Br	<i>m̄l ts̄i tw Ws̄ir H̄nt.y-^{imn}.tyw</i>	Komm, erhebe Dich Osiris-Chontamenti!
(33)	B	<i>m̄l ts̄i tw Ws̄ir H̄nt.y-^{imn}.tyw</i>	Komm, erhebe Dich Osiris-Chontamenti!
(30)	L2	<i>m̄l ts̄i tw Ws̄ir-^{Sp3}</i>	Komm, erhebe Dich Osiris-Chontamenti!
(33)	H	<i>m̄l ts̄i tw Ws̄ir ⁽¹³⁾ Wnn-n̄fr</i>	Komm, erhebe Dich Osiris Onnophris!
(34)	NY	<i>m ^(26,11) k s:hr(.w) sb̄l.w=k</i>	Siehe, die, welche gegen Dich rebellierten, sind gestürzt!
(34)	Br	<i>mk s:hr=k sb̄l.w=k</i>	Siehe, Du fällst die, welche gegen Dich rebellierten!
(34)	B	<i>mk s:hr=k sb̄l sp 4 -Ende -</i>	Siehe, Du fällst den Rebellen! (viermal) -Ende -
(34)	L2	<i>mk ⁽¹⁷⁾ s:hr=w sb̄l.w sp 4 ⁽¹⁸⁾ m 3.t=k r=i sp 2</i>	Siehe, man hat die Rebellen gefällt (viermal) in deinem Ansturm auf mich! (zweimal)
(34)	H	<i>mk s:hr(.w) sb̄l.w=k</i>	Siehe, die, welche gegen Dich rebellierten, sind gefällt!
(35)	NY	<i>m̄3^c-hrw=k r h̄ft.yw=k <u>sp 4</u></i>	Du aber bist gerechtfertigt gegen Deine Feinde! (viermal)
(35)	Br	<i>Ws̄ir Wnn-n̄fr pr̄i(.w) m m̄3^c-hrw sp 4</i>	Osiris-Onnophris ist in Triumph ausgezogen! (viermal)
(35)	L2	<i>q̄3 sp 2 m 3.t=k r=i</i>	Heftig (zweimal) in deinem Ansturm auf mich!
(35)	H	- Beischrift -	- Beischrift -

(36)	NY	m^3c-hrw $wsir$ $<hm>$ $Hr.w-dsr(w)-h^c.w$ hm $h^3(w)$ sw $ʔi-m-htp$ pn m^3c-hrw $ir.i.n$ $nb(.t)-$ pr ^(26,12) $ihy.t$ $n(.t)$ $Hw.t-Hr.w$ $nb.t$ Qis $Tḥnn.t$ $m^3c(.t)-hrw$ r <u>$hft.y=f$</u> sp 4	Gerechtfertigt ist Osiris der <Priester> des Horus- mit-heiligen-Gliedern, der Priester, der für ihn kämpft, dieser Imhotep, gerechtfertigt, geschaffen von der Hausherrin, der Musikerin der Hathor, der Herrin von Qus, Tjehenenet, gerechtfertigt, <u>gegen seine Feinde (viermal)!</u>
(36)	Br	$[^{(W 1)} \text{//////}]s$ $Wsir$	$[\text{//////}]$ Osiris
(36)	L2	⁽¹⁹⁾ mhr $3.t$ m $3.t=k$ $r=i$	Schmerzvoll ist der Moment deines Ansturms auf mich!

Anmerkungen zur Übersetzung:

- Zu (19): Da NY hier die Kapitelzählung aufführt, während sie in der ersten Stanze noch fehlte, ist davon auszugehen, dass sie zu Beginn des Textes irrtümlich ausgelassen wurde.
- Zu (20): Für H liest G1 $hnmm.t$,¹⁶⁰² wengleich die Schreibung höchst ungewöhnlich wäre. Dieselbe Wendung taucht später in (50) erneut auf. Die Verbindung mit $nšn.y$ $hft.y$ ist sonst nicht nachzuweisen und muss eine lokale Besonderheit darstellen.
- Zu (21): Die Übersetzung des nach dem im Neuägyptischem üblichen Schema gebildeten Umstandssatzes iw $hr=f$ $hs^3(.w)$ scheint bei G1/2 zu frei.¹⁶⁰³ B weicht von den übrigen Handschriften insofern ab, als sie statt hr s^3 notiert. Offensichtlich entstand dieser Fehler des Schreibers aufgrund seiner Unsicherheit im Hieratischen.¹⁶⁰⁴ Für Seth ist diese Bezeichnung eher ungewöhnlich – tritt sie doch in der Regel als Epitheton von Götterfeinden in Erscheinung.¹⁶⁰⁵
- Zu (22): Da das erst ab der 18. Dynastie zu belegende Lexem inh etymologisch sicher auf $inh.wy$, „Augenbrauen“, zurückgeht, ist die Variante B, die als einzige nicht $ir.ty$ hat, und somit die Anspielung nicht mit trägt, sicherlich nicht als ursprüngliche Fassung zu betrachten.¹⁶⁰⁶ Möglicherweise geht die Version $dr.t$ auf einen Lesefehler von einer hieratischen Vorlage zurück.¹⁶⁰⁷
- Zu (23/24): Diese Stelle erinnert sehr stark an eine Parallele in *Urk. VI*, 19, 22, wo es heißt: $whm.n=f$ $ir(.t)$ qnw wr . Das sonst nicht belegte Motiv der Rückkehr des Seth, das dem Seth-Buch konzeptionell zugrunde liegt, scheint hier einen Anklang gefunden zu haben. Auch das folgende m^3 $iri=f$ sw $hr-h^3.t$ findet sich in

¹⁶⁰² So nach GOYON, *BIFAO* 75, 356, ANM. 9; CRUZ-URIBE, *Hibis III*, 87 mit Anm. 309; möglicherweise unter Wegfall des Elementes \mathfrak{R} , für die Determinierung vgl. LORTON, *SAK* 21, 160Fig. 1; Z. 9; zu diesem Terminus vgl. zuletzt SERRANO, *SAK* 27, 353ff; alternativ wäre vielleicht eine Lesung $dw^3.w$ denkbar (vgl. LEITZ, *LGG VII*, 521 s.v. Dw^3w); für das folgende $hm.wt-r^3$ vgl. CAMINOS, *JEA* 58, 214, Anm. 4.

¹⁶⁰³ GOYON, *BIFAO* 75, 358; DERS., *Imouthes*, 65: „sa face terrible à voir“; hs^3 bezieht sich hier eindeutig als PSP auf das Subjekt hr ; zu hs^3-hr vgl. WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 676 s.v. hs^3-hr insbesondere als Epitheton des Horus; *LEM*, 136, 13, 5.

¹⁶⁰⁴ Vgl. etwa die späten Graphien für \mathfrak{H} und \mathfrak{H}^1 bei VERHOEVEN, *Buchschrift*, 114f. und 120f.

¹⁶⁰⁵ Für die Verbindung hs^3-hr vgl. *WB III*, 161, 1; LEITZ, *LGG V*, 479 s.v. hs^3-hr ; als Epitheton für Seth vgl. *LEM*, 103, 7,7; MORET, *RecTrav* 17, 87.

¹⁶⁰⁶ Zu inh vgl. WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 85 s.v. inh ; ALLIOT, *RdE* 5, 87, Anm. 3.

¹⁶⁰⁷ Vgl. etwa die späten Graphien für \mathfrak{D} und \mathfrak{D}^1 bei VERHOEVEN, *Buchschrift*, 114f. und 120f.

Urk. VI, 19, 3 als $m^i wnn=f$ im $hr-h^3.t$ wieder. Während die Variante in B wiederum als grobe Verschreibung angesehen werden muss, haben L2 und H das Neuägyptisch belegte $t^3 h^3.t$.¹⁶⁰⁸

- Zu (25): Im Falle der Anspielungen auf das ^{Treiben im Wasser} (mh) ¹⁶⁰⁹ des Osiris liegt erstmals NY in deutlich verkürzter Variante vor, während die übrigen Textzeugen ungewöhnlich stark übereinstimmen. Dabei ist lediglich eine Umstellung der Position der Satzteile $hr m.w$ und $m d^3.t$ zu bemerken, wobei das Fehlen der Präposition m wohl auf eine Haplographie mit voran stehendem, phonetisch ähnlichem $m.w$ zurückzuführen ist.
- Zu (26): Erneut weist NY Lücken im Textfluss auf. Dagegen bieten L2 und H¹⁶¹⁰ die einheitlichen Versionen. Abweichend dazu notiert B $d_i=f t_w$. Die Variante in Br ist so sicherlich nicht ursprünglich, sondern geht entweder auf eine Verlesung von $h^c.w$ oder d_i/dd o.ä. zurück. Möglicherweise kam so auch die Variante in B zustande.
- Zu (28): Nach MÜLLER wurde die Wendung $h^c.w-ntr$ im hieratischen Original von NY ohne Determinativ 𓆎 notiert.¹⁶¹¹
- Zu (32): H hat wie in (59) hier eine späte spielende Schreibung 𓆎 für hn , die aus der Präposition $(m-)hnw$ entstanden ist.¹⁶¹²
- Zu (36): Nach MÜLLER lautet die korrekte Graphie des Namens der Mutter des Besitzers in NY 𓆎𓆏𓆑𓆒𓆓𓆔 und nicht 𓆎𓆏𓆑𓆒 .¹⁶¹³ Für die etwas problematische Auflösung der Titulatur des Papyrusinhabers vgl. G2.¹⁶¹⁴

IV.2.4 3. Kapitel

(37)	NY	$mh-3.t$	<u>Drittens:</u>
(37)	Br	$^r mh-3.t'$	'Drittens:'
(37)	L2	$hdn m \text{ } \dot{\text{z}}.t=k r=i$? in deinem Ansturm auf mich
(37)	H	- fehlt -	- fehlt -
(38)	NY	$\dot{\text{z}} B sp 2 \dot{\text{z}} Hy sp 2$ ^(26,13) $\dot{\text{z}} St\check{s}$	<u>Oh, Be! (zweimal) Oh, Hi! (zweimal) Oh, Seth!</u> <u>(zweimal)</u>
(38)	Br	$\dot{\text{z}} B sp 2 St\check{s} sp 2 \dot{\text{z}} Hs\dot{\text{z}} sp 2 \dot{\text{z}} Why sp 2 \dot{\text{z}} Hy$ $sp 2$	Oh, Be! (zweimal) Seth! (zweimal) Oh, Elender! (zweimal) Oh, Wehi! (zweimal) <u>Oh Hi!</u> (zwei- mal)

¹⁶⁰⁸ WB III, 20, 19.

¹⁶⁰⁹ Zu Terminus mh in diesem Kontext vgl. VERNUS, SEAP 9, 19ff.d'Osiris

¹⁶¹⁰ In der Version bei GOYON, BIFAO 75, 359, Anm. 13 fehlt 𓆎 .

¹⁶¹¹ MÜLLER, LingAeg 10, 440, Kol. xxvi, 9.

¹⁶¹² WB III, 370.

¹⁶¹³ MÜLLER, LingAeg 10, 440, Kol. xxvi, 12.

¹⁶¹⁴ GOYON, Imouthes, 2f; für ähnliche Priestertitel vgl. WILSON, Ptolemaic Lexikon, 170 s.v. $^c h^3-c$.

IV. „Les Révélations des mystères des Quatres Boules”

(43)	Br	<i>g³.y sp 2</i> [// // // // // // // // // //]	Der Beengte ^(?) ! (zweimal) [// // // // // // // // // //]
			// //
(43)	H	[// // // // // // // // // //]	[// // // // // // // // // //]
(44)	NY	<i>ws³r 'Ii-m-ḥtp pn m³c-ḥrw ms³.n Tḥnn.t</i> Dieser Osiris Imhotep, gerechtfertigt, geboren <i>m³c(.t)-ḥrw pr³(.w) m m³c-ḥrw</i> von der Tjehenenet, gerechtfertigt, zieht in Tri- umph aus!	
(44)	Br	[// // // // // // // // // //]	[// // // // // // // // // //]
(44)	H	[// // // // // // // // // //]	[// // // // // // // // // //]
(45)	NY	^(26,16) <i>Sṯ³ ḥwi(.w) tp=k ḥtm b³=k</i> <u>Seth</u> , Dein Haupt ist geschlagen, dein Ba zerstört!	
(45)	Br	[// // // // // // // // // //]	[// // // // // // // // // //]
(45)	H	[// // // // // // // // // //]	[// // // // // // // // // //]
(46)	NY	<i>nn ḥn=k r m³ ntr-³</i> Du sollst es nicht erreichen, den Großen Gott zu schauen!	
(46)	Br	[// // // // // // // // // //]	[// // // // // // // // // //]
(46)	H	[// // // // // // // // // //]	[// // // // // // // // // //]
(47)	NY	<i>m³ ts³ tw Ws³r Ḥnt.y-³mn.tyw</i> Komm, erhebe Dich, Osiris-Chontamenti!	
(47)	Br	[// // // // // // // // // //]	[// // // // // // // // // //]
(47)	H	[// // // // // // // // // //]	[// // // // // // // // // //]
(48)	NY	<i>ws³r 'Ii-m-ḥtp</i> ^(27,1) <i>pn m³c(.w)-ḥrw mk s:ḥr</i> Dieser Osiris Imhotep, gerechtfertigt, siehe, ge- <i>sbl.w=k</i> stürzt sind diejenigen, welche gegen Dich rebel- lierten!	
(48)	Br	[// // // // // // // // // //]	[// // // // // // // // // //]
(48)	H	[// // // // // // // // // //]	[// // // // // // // // // //]
(49)	NY	<i>m³c-ḥrw=k r ḥft.yw=k sp 4</i> Du bist gerechtfertigt gegen <u>Deine Feinde!</u> (viermal)	
(49)	Br	[// // // // // // // // // //]	[// // // // // // // // // //]
(49)	H	[// // // // // // // // // //]	[// // // // // // // // // //]

Anmerkungen zur Übersetzung:

- Zu (37): Die Erwähnung des Beinamens des Thot, *Hdn*,¹⁶¹⁵ geht möglicherweise auf ein fehlerhaftes Verständnis der Lexeme *hd*, „abwehren“ oder *thi*, „zurückweichen“, zurück.¹⁶¹⁶ C übersetzt wohl aufgrund dieser Wurzel „renversement“,¹⁶¹⁷ was jedoch unwahrscheinlich ist – wäre doch dann eher *ts-phr* zu erwarten.¹⁶¹⁸
- Zu (39/40): In der Übersetzung im *Thesaurus Linguae Aegyptiae* zu dieser Stelle, wird eine Deutung *n3:3bi=i*, „ich verlange (es)“, angesetzt.¹⁶¹⁹ Danach (40) erfolgt in NY nach der Parallele Br eine Emendierung von *iw=i r* im Sinne von „sonst werde ich aussprechen“ usw. Die hier vorliegende Bearbeitung folgt diesem Eingriff unter Vorbehalt, geht aber weiterhin von einer Bedeutung *n 3bi=i*, „auf meinen Wunsch hin“, aus.¹⁶²⁰
Zu der bei G2 fälschlicherweise an diese Stelle gesetzte Zeile von B8 s. (8). Mit dem explizit geschriebenen Morphem *tw* könnte eine Passivform vorliegen, wobei hier im Kontext einer möglichen Apodosiskonstruktion nach dem Muster *iw=f r sdm* eine Protasis mit Verbaladjektiv bevorzugt wurde.¹⁶²¹ Gewöhnlich konstruiert der Text das Reflexivum mit dem enklitischen Personalpronomen *tw* (27, 142, 192, 242) und nicht wie im Zettelarchiv vorgeschlagen mit *tw=k*.
- Zu (42/43): Die Verbindung *m.w d3y* ist als solche nicht bekannt; der Bestandteil *d3y* geht sicherlich auf *d3y.t*, Böses (ob eigentlich mit *d3w* verwandt?) zurück und ist etymologisch vielleicht mit *d3i*, „kreuzen, überqueren“ in Verbindung zu bringen.¹⁶²² Das im Anschluss genannte *d3d3y* findet seine Parallele als Bezeichnung für Götterfeinde in Edfu.¹⁶²³ Desgleichen ist aus dem Amduat der Königsgräber eine Sandbank des Apophis bekannt, die als *d3w* bezeichnet wird.¹⁶²⁴ Möglicherweise wird hier darauf angespielt oder es handelt sich um eine Verschreibung der in Br vorliegenden richtigen Variante.¹⁶²⁵ Der genaue Zusammenhang für die folgende Bezeichnung *g3y*, Beengter,¹⁶²⁶ ist nicht ganz klar. Aufgrund eines Eintrags in einem späten Totenbuch (TB 168) liegt nahe, dass es sich um eine Bezeichnung des Osiris handelt.¹⁶²⁷

¹⁶¹⁵ LEITZ, *LGG IV*, 816 s.v. *Hdny*.

¹⁶¹⁶ *thi* s. *twh3* *WB V*, 255, 5.

¹⁶¹⁷ CHSSINAT, *RecTrav* 14, 16.

¹⁶¹⁸ *WB V*, 404.1-4.

¹⁶¹⁹ <http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=Gast&f=0&l=0&db=0&tc=14641&ws=336&mv=3>.

¹⁶²⁰ *WB I*, 7, 6; VANDERSLEYEN, *RdE* 19, 145, Nr. 42.

¹⁶²¹ Für das Verbaladjektiv im Spätmittelägyptischen vgl. JANSEN-WINKELN, *Grammatik*, 128, § 211; für die Konstruktion von Protasis und Apodosis in Drohformeln vgl. MORSCHAUSER, *Threat*, 7, 27.

¹⁶²² *WB V*, 518, 3ff.; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 127 s.v. *d3it*; MENU, *BIFAO* 96, 355.

¹⁶²³ *Edfou VII*, 190, 4: *d3d3 m d3.t w3.t*; für weitere Belege vgl. LEITZ, *LGG VII*, 605 s.v. *D3d3*.

¹⁶²⁴ *WB VII*, 519, 13.

¹⁶²⁵ Für die Verbindung *mwt n*, „sterben durch/ wegen“, vgl. *WB II*, 166, 13; zu ähnlichen Verbindungen siehe etwa *Urk. VI*, 7, 6.

¹⁶²⁶ LEITZ, *LGG VII*, 300 s.v. *G3w* und insbesondere das folgende *G3y-nty-m-?Iwnw*.

¹⁶²⁷ pLeiden T 31, 5; PLEYTE, *Chapitres*, Pl. 138, 5; Übersetzung „Verstopfer“ vgl. BURKARD, *SOL*, 23.

IV.2.5 4. Kapitel

(50)	NY	<i>mh-4.t</i>	<u>Viertens:</u>
(50)	Br	- fehlt -	- fehlt -
(50)	H	- fehlt -	- fehlt -
(51)	NY	<i>ỉ Stš ỉw=k r tnỉ r Wsỉr p3 s^ch.w^(27,2) šps nt.y m qdd(.w)</i>	Oh, Seth, wohin willst du? Zu Osiris , der edlen Mumie, die schläft?
(51)	Br	<i>ỉ St ỉw=k r tnỉ r s^ch.w³ nt.y m qdd(.w)</i>	Oh, Seth, wohin willst du? Zu der großen 'Mumie', die schläft?
(51)	B	<i>ỉ Stš ỉw=k r tnỉ r s^ch.w³ m qdd(.w)</i>	Oh, Seth, wohin willst du? Zu der großen Mumie im Schlaf?
(51)	H	<i>(⁰ 1) ỉ Stš hft.y pf mwt mwt.t hmw.t-r' ỉw=k r tnỉ⁽²⁾ r Wsỉr r p3 s^ch.w⁽³⁾ šps m qdd(.w)</i>	Oh, Seth, du Feind, männliche und weibliche Tote usw., wohin willst du? Zu Osiris, der edlen Mumie, im Schlaf?
(52)	NY	<i>m-ỉrỉ ỉn(.t) n=k nmt.t n-h3.w r t3 ỉ.ỉr.t=k t3 h3.t</i>	Dringe nicht weiter vor als du es früher (schon) getan hast!
(52)	Br	<i>ỉmỉ-ỉrỉ ỉn n=k nmt.t n-h3.w r t3 h3.t r<=f></i>	Dringe nicht weiter zu <ihm> vor als früher!
(52)	B	<i>ỉmỉ-ỉrỉ ỉn(.t) nmt.t n-h3.w r t3 ỉr.t=k</i>	Dringe nicht weiter vor als du es schon getan hast!
(52)	H	<i>ỉmỉ-ỉrỉ ỉn(.t) nmt.t n-h3.w r t3⁽⁴⁾ ỉr.t=k</i>	Dringe nicht weiter vor als du es schon getan hast!
(53)	NY	<i>ỉmỉ tp=k n h3=k</i>	Drehe dein Haupt um!
(53)	Br	<i>ỉmỉ tp=k n h3=k</i>	Drehe dein Haupt um!
(53)	B	<i>ms<n^h> hr=k n h3=k</i>	Wende deinen Blick zurück!
(53)	H	<i>msn^h=k tw ỉmỉ hr=k n h3⁽⁵⁾=k</i>	Wende Dich um, wende deinen Blick ab
(54)	NY	<i>nwi=k r ỉb.t n.t p.t</i>	Du sollst in den Osten des Himmels blicken
(54)	Br	<i>[/// /// ///] ỉb.t n.t p.t</i>	[/// /// ///] den Osten des Himmels
(54)	B	<i>nwi=k r ỉb.t</i>	Du sollst in den Osten blicken,
(54)	H	<i>r m33 ỉb.t n.t p.t</i>	um den Osten des Himmels zu sehen!

(55)	NY	(27,3) $m\ddot{3}\ddot{3}=k \dot{u}t=k R^c.w \text{ Hr.w-}\dot{3}h.ty \text{ nm}^c(.w) m-$ $\underline{h}nw \text{ n } ^c\dot{h} \text{ n } \underline{h}.t$	und Deinen Vater Re-Harachte schauen, der im Inneren eines Feuerbeckens von Flammen liegt!
(55)	Br	$m\ddot{3}\ddot{3}=k \dot{u}t=k R^c.w \text{ [} \text{ } \text{]} m-\underline{h}nw \text{ n } ^c\dot{h} \text{ n } \underline{h}.t$	und deinen Vater Re schauen, der im Inneren eines Feuerbeckens von Flammen []
(55)	B	$m\ddot{3}\ddot{3}=k \dot{u}t=k R^c.w m-\underline{h}nw \text{ } ^c\dot{h} \text{ nsr}(.w)$	und deinen Vater Re im Inneren eines brennenden Feuerbeckens schauen!
(55)	H	$m\ddot{3}\ddot{3}=k \dot{u}t=k \dot{u}t=k R^c.w \text{ nm}^c(.w) \text{ }^{(6)} m-\underline{h}nw \text{ n } ^c\dot{h} \text{ n}$ $\underline{h}.t$	Du sollst deinen Vater Re schauen, der inmitten eines Feuerbeckens von Flammen liegt!
(56)	NY	$\dot{u}r \text{ tkn}=k \text{ r } \underline{sh}m \text{ m } h^c.w-n\dot{u}r \dot{u}w=f \text{ r } \underline{d}\dot{3}f$	Wenn du dich ansickst, dich des Gottesleibes zu bemächtigen, wird er Feuer speien!
(56)	Br	$\dot{u}r \text{ tkn}=k \text{ r } \underline{sh}m \text{ m } h^c.w-n\dot{u}r \dot{u}w=f \text{ r } \underline{d}\dot{3}f$	Wenn du dich ansickst, dich des Gottesleibes zu bemächtigen, wird er Feuer speien!
(56)	B	$\dot{u}r \text{ } \{ \dot{u}mk \} < \dot{u}w=k \text{ r } > \text{ tkn } \text{ r } \underline{sh}m \text{ hr } n\dot{u}r \dot{u}w=f$ $\underline{d}\dot{3}f(.w)$	Wenn du dich ansickst, dich des Gottes zu bemächtigen, wird er Feuer speien!
(56)	H	$\dot{u}r \text{ tkn}=k \text{ r } \underline{sh}m \text{ m } h^c.w-n\dot{u}r \text{ }^{(7)} \dot{u}w=f \text{ r } \underline{d}\dot{3}f$	Wenn du dich ansickst, dich des Gottesleibes zu bemächtigen, wird er Feuer speien!
(57)	NY	$\dot{u}r \text{ tm}=k \text{ tkn } \text{ r } h^c.w-n\dot{u}r \text{ }^{(27,4)} \dot{u}w=f \text{ r } \underline{w}\dot{d}\dot{3}$	(Denn) wenn du den Gottesleib nicht erreichst, wird er wohlbehalten sein!
(57)	Br	$\dot{u}r \text{ tm}=k \text{ } \dot{u}r.t \text{ qnw } \dot{u}w=f \text{ r } \underline{w}\dot{d}\dot{3}$	(Denn) wenn du die Untat nicht verübst, wird er wohlbehalten sein!
(57)	B	$\dot{u}r \text{ tm}=k \dot{u}w=f \text{ tm}$	(Denn) wenn du es nicht schaffst, ist er vollständig!
(57)	H	$\dot{u}r \text{ tm}=k \dot{u}w=f \text{ }^{(8)} \text{ r } \underline{w}\dot{d}\dot{3}$	(Denn) wenn du es nicht schaffst, wird er wohlbehalten sein!
(58)	NY	$h\dot{w}\dot{u} R^c.w \text{ tp}=k \text{ sd}=f \text{ ts.wt}=k \text{ htm}=f \text{ b}\dot{3}=k$	Re möge dein Haupt schlagen, deine Wirbel brechen und deinen Ba vernichten!
(58)	Br	$[hs]q=f \text{ } ^r\text{tp}'=k \text{ [} \text{ } \text{]}=f \text{ ts.wt}=k \text{ s:htm}<=f$ $b\dot{3}=k > \text{ int}[i=f \text{ h}^c].w=k$	Möge er dein Haupt abschneiden, [] er deine Wirbel, deinen Ba ^(?) vernichten und deine Glieder ^(?) abwehren ^(?)
(58)	B	$h\dot{w}\dot{u} R^c.w \text{ r } \text{tp}=k \text{ htm}=f \text{ b}\dot{3}=k$	Re möge auf dein Haupt schlagen und deinen Ba vernichten!
(58)	H	$h\dot{w}\dot{u} R^c.w \text{ tp}=k \text{ s:htm} \text{ }^{(9)}=f \text{ b}\dot{3}=k$	Re möge dein Haupt schlagen und deinen Ba vernichten!
(59)	NY	$nn \underline{h}n=k \text{ r } m\ddot{3}\ddot{3} \text{ ntr}-\text{ }^c\dot{3}$	Du sollst es nicht erreichen, den Großen Gott zu schauen!

IV. „Les Révélations des mystères des Quatres Boules”

(59)	Br	<i>nn hn=k r m33 ntr-c3</i>	Du sollst es nicht erreichen, den Großen Gott zu schauen!
(59)	B	<i>nn hn=k r m33 ntr im</i>	Du sollst es nicht erreichen, den Gott dort zu schauen!
(59)	H	<i>nn hn=k r m33 ntr-c3</i>	Du sollst es nicht erreichen, den Großen Gott zu schauen!
(60)	NY	<i>m1 ts1 tw Wsir Hnt.y-2mn.tyw</i>	Komm, erhebe Dich, Osiris-Chontamenti!
(60)	Br	<i>m1 ts1 tw Wsir Hnt.y-2mn.tyw</i>	Komm, 'erhebe' Dich, Osiris-Chontamenti!
(60)	B	<i>m1 ts1 tw Wsir Hnt.y-2mn.tyw</i>	Komm, erhebe Dich, Osiris-Chontamenti!
(60)	H	<i>m1 ts1 (10) tw Wsir' Wnn-nfr</i>	Komm, 'erhebe Dich, Osiris'-Onnophris!
(61)	NY	<i>(27,5) wsir <hm> Hr.w dsr-hc.w 2Ti-m-htp pn m3c-hrw ms1.n ihy.t n(t) Hw.t-Hr.w nb.t Qis Thnn.t tn m3c(t)-hrw mk s:hr sbi(27,6).w=k</i>	Dieser Osiris Imhotep, gerechtfertigt, geboren von der Musikerin der Hathor, der Herrin von Qus, dieser Tjehenenet, gerechtfertigt, siehe, gestürzt sind diejenigen, welche gegen Dich rebellierten!
(61)	Br	<i>mk s:hr [///]</i>	Siehe, [///] gefällt!
(61)	B	<i>mk s:hr=k sbi</i>	Siehe, du stürzt den Rebellen! (viermal)
(61)	H	<i>mk s:hr(w) sb(11).w=k sp 4</i>	Siehe, die gegen Dich rebellierten, sind gefällt (viermal)
(62)	NY	<i>m3c-hrw=k r hft.yw=k sp 4</i>	Du bist gerechtfertigt gegen Deine Feinde (<u>viermal</u>)!
(62)	Br	<i>Wsir Wnn-nfr pri(.w) m m3c-hrw sp '4'</i>	Osiris-Onnophris zieht in Triumph aus! (viermal)
(62)	B	<i>m3c-hrw=k r hft.yw=k sp 4</i>	Du bist gerechtfertigt gegen deine Feinde! (viermal)
(62)	H	- fehlt -	- fehlt -
(63)	NY	<i>dd-mdw.w hr bnn.wt n.t sin</i>	<u>Zu Rezitieren über</u> den Kugeln aus Lehm:
(63)	Br	- fehlt -	- fehlt -
(63)	B	- fehlt -	- fehlt -
(63)	H	- fehlt -	- fehlt -
(64)	NY	<i>h3c r rs1 mh.t 2mn.t 23b.t n s3.w wr n ntr pn</i>	Nach Süden, Norden, Westen und Osten werfen zum großen Schutz dieses Gottes!
(64)	Br	- fehlt -	- fehlt -




IV. „Les Révélation des mystères des Quatres Boules”

(64)	B	- fehlt -	- fehlt -
(64)	H	- fehlt -	- fehlt -
(65)	NY	(27,7) <u>dd.hr=k</u>	<u>Dann sollt ihr sagen:</u>
(65)	Br	- fehlt -	- fehlt -
(65)	B	- fehlt -	- fehlt -
(65)	H	- fehlt -	- fehlt -
(66)	NY	<i>iri=tn s3w n ntr pn šps</i>	Möget ihr den Schutz dieses edlen Gottes gewährleisten!
(66)	Br	- fehlt -	- fehlt -
(66)	B	- fehlt -	- fehlt -
(66)	H	- fehlt -	- fehlt -
(67)	NY	<i>iri=tn s3w n wsir <hm> Hr.w dsr(.w)-h^c.w ?Ii-m-htp pn m3^c-hrw ms_i.n Tḥnn.t tn m3^c-hrw m_i.tt</i>	Möget ihr gleichermaßen den Schutz dieses Osiris <Priesters> des Horus-mit-heiligen-Gliedern Imhotep, gerechtfertigt, gewährleisten, geboren von dieser Tjehenenet, gerechtfertigt,
(67)	Br	- fehlt -	- fehlt -
(67)	B	- fehlt -	- fehlt -
(67)	H	- fehlt -	- fehlt -
(68)	NY	<i>r^(27,8) p.t rs.yt mh.tyt imn.tyt ḳb.tyt s:qd(.t) m sp w^c</i>	damit sich der südliche, nördliche westliche und östliche Himmel zugleich bewegen!
(68)	Br	<i>[//] p.t rs.yt 'p.t mh.tyt imn.tyt' ḳb.tyt [//] s:qd=s[n///]</i>	der südliche Himmel, sowie der 'nördliche, westliche' und östliche 'Himmel' bewegen [// //]
(68)	B	<i><r> p.t rs.yt p.t mh.tyt 's:qd_i=sn m sp w^c</i>	<damit> sich der südliche Himmel und der nördliche Himmel zugleich bewegen!
(68)	H	<i>r p.t rs.yt mh.tyt imn.tyt ḳb.tyt⁽¹²⁾ s:qd_i=sn m sp w^c</i>	Damit sich der südliche, nördliche westliche und östliche Himmel zugleich bewegen!
(68) ¹	NY	- fehlt -	- fehlt -
(68) ¹	Br	<i>ir ndnd.tw Ws[ir-Wn]n-nfr m^{-c}=tn bnw k3=tn r=f</i>	Wenn Os[iris-On]ophris von euch begrüßt wird, nennt ihn Phönix!
(68) ¹	B	<i>ir ndnd.tw Wnn-nfr {m-nd} <m^{-c}=tn> bnw {kt-ū} <k3=tn> r=f</i>	Wenn Onnophris <von euch> begrüßt wird, <nennt> ihn Phönix!

IV. „Les Révélations des mystères des Quatres Boules“

(68) ¹	H	<i>ir nd.tw Wsir⁽¹³⁾ Wnn-nfr m-c=tn bnw pw⁽¹⁴⁾ k3=tn r=f</i>	Wenn Osiris-Onnophris von euch begrüßt wird, nennt ihn „Dieser Phönix“!
(69)	NY	<i>i Rk sp 2 i Hy-rk sp 2 i Hbnn.t i nt.y m Hw.t-bn^(27,9)bn i ntr.w p.t i ntr.w t3 i ntr.w rsi i ntr.w mh.t i ntr.w imn.t i ntr.w ib.t</i>	Oh, Rek (zweimal)! Oh, Hi-Rek! (zweimal) Oh, der Du im Benben-Haus bist! Oh, ihr Götter des Himmels! Oh, ihr Götter der Erde! Oh, ihr Götter des Südens! Oh, ihr Götter des Nordens! Oh, ihr Götter des Westens! Oh, ihr Götter des Ostens!
(69)	Br	<i>yk3 sp 2 yr3 k3</i>	?
(69)	B	<i>iri=k y iri=k y ih i33w iri=k y</i>	Du hast Böses getan, du hast Böses getan! Spute dich, Angreifer, du hast Böses getan!
(69)	H	<i>yr3q3 sp 2⁽¹⁵⁾ ih r3q3r3 sp 2</i>	? (zweimal) Spute dich, ? (zweimal)
(70)	NY	<i>ir nd.tw Wsir^(127,0) Hnt.y-imn.tyw wsir <hm> Hr.w dsr-hc.w Ii-m-htp pn m3c-hrw msin Thnn.t m3c(.t)-hrw m-c=tn Bnw k3=tn r=f</i>	Wenn Osiris-Chontamenti und dieser Osiris <Priester> des Horus-mit-heiligen-Gliedern Imhotep, gerechtfertigt, geboren von der Tjehenet, gerechtfertigt, von euch begrüßt wird, nennt ihn Phönix!
(70)	Br	<i>r3r3 ndnd.tw pr-c3 nh wq33 snb m-c=tn bnw k3=tn r=f</i>	„Wenn“ Pharao L.H.G. von euch begrüßt wird, nennt ihn Phönix!
(70)	B	- fehlt -	- fehlt -
(70)	H	- fehlt -	- fehlt -
(71)	NY	- fehlt -	- fehlt -
(71)	Br	<i>rhy3 [] k3 ih bnn(.w)</i>	? Spute dich, Begatter ^(?)
(71)	B	<i>ihn B3y^(?) iri=k y</i>	Leuchte ^(?) , Beon ^(?) ! Du hast Böses getan!
(71)	H	<i>ih⁽¹⁶⁾ bnn(.w)^(?)</i>	Spute dich, Begatter ^(?)
(72)	NY	<i>ir nd.tw wsir Ii^(27,11) m-htp pn m3c-hrw m-c=tn bnw k3=tn r=f</i>	Wenn dieser Osiris Imhotep, gerechtfertigt, von euch gefragt wird; nennt ihn Phönix!
(72)	Br	<i>Wsir Wnn-nfr pri(.w) m [m3c-hrw] r3p3 4</i>	Osiris-Onnophris ist in Triumph ausgezogen! (viermal) – Ende -
(72)	B	<i>Wnn-nfr pri(.w) m3c(.w)-hrw sp 4</i>	Onnophris ist gerechtfertigt ausgezogen! (viermal) – Ende -
(72)	H	<i>Wsir Wnn-nfr pri(.w) m m3c<-hrw>⁽¹⁷⁾ sp 4</i>	Osiris-Onnophris ist in Triumph ausgezogen! (viermal)

Anmerkungen zur Übersetzung:

- Zu (52): Zur Formulierung *n hʒw r tʒ i.iri=k tʒ hʒ.t* mit einer Herleitung aus dem Koptischen vgl. die etwas unschöne Übersetzung bei MÜLLER.¹⁶²⁸ Für die Verschreibung von *in̄i nmt.t* als  bei H aus dem Hieratischen vgl. die Anmerkungen bei (G1).¹⁶²⁹ H ist in seiner Konstruktion *r tʒ i.r.t=k* B sehr ähnlich, wobei es sich fragt, ob bei beiden die Relativform nicht zu ergänzen ist.
- Zu (58): Br ist im Vergleich zu den übrigen Versionen deutlich ausführlicher, aber gleichzeitig auch schwerer verständlich: Nach *s:htm* wurde das zu erwartende Suffix mit dem Objekt *bʒ=k* ausgelassen, was möglicherweise auf eine Kontraktion der Zeichen zurückzuführen ist – wird doch das Lexem hier mit  determiniert,¹⁶³⁰ was im Hieratischen leicht mit  zu verwechseln ist.¹⁶³¹ Der Rest des Satzes bleibt hingegen unklar.¹⁶³²
- Zu (68/ 68¹): Für die Verbindung *s.qd̄i p.t m sp w^c* vgl. die Anmerkungen bei (G1).¹⁶³³ Die danach angesetzte Phrase ist für NY zu streichen. NY setzt diesen Teil erst in der Folge der Anrufung von (69) an. Die Schreibung in B ist stark korrupt und kann nur schwerlich als Verlesung aus dem Hieratischen erklärt werden. Der Lautwert der Phoneme *m-n̄d* statt *m=̄tn* und *kt-t̄i* für *kʒ=̄tn* legt eher einen Hörfehler nahe.¹⁶³⁴ Es stellt sich in der Praxis die Frage, wie ein solcher Hörfehler zustande kommt, wenn etwa in derselben Handschrift in (21) und (22) deutliche Abschreibefehler aus einer Vorlage nachzuweisen sind.
- Zu (63): Für eine Parallele zu dieser Ritualanweisung vgl. die Nachschrift zum Ritus in pBM 10288, I, 5: *dd-mdw.w hr bnn.t n.t sn̄.*¹⁶³⁵
- Zu (69): Für das Lexem *Rʒkʒ/Rk* in NY setzt (G2) die Bedeutung „*Conjurer magiquement*“ an.¹⁶³⁶ Die sich anschließende Bezeichnung *Hy-rk* kann anderswo ebenfalls nicht nachgewiesen werden. Der Bestandteil *Hy* könnte sich eventuell auf ein Epitheton für Bes-gestaltige Gottheiten beziehen.¹⁶³⁷ Es folgen die beiden Bezeichnungen *Hbnn.t* und *nt.y m hw.t-bnn.t.*, von denen erste nicht zu belegen, letztere innerhalb des Textes aber recht geläufig ist. Auffällig ist dabei die phonetische Ähnlichkeit des Namens *Hbnn.t* und der Wendung *hw.t-bnn.t.*, was sicherlich nicht unabsichtlich so nebeneinander gestellt wurde. Die übrigen nach Regionen gegliederten Gottheiten sind wieder gut lesbar. Vermutlich ist die durch das gleichförmige Wiederholen der Interjektion *i* und den Zusatz *hy/hw.t* zu den Wortwurzeln als klangliche Spielerei zu verstehen, die weniger auf den Wortsinn, als auf einen signifikanten Tonfall des Rezitierenden abzielte, der eine bestimmte Wirkung auf den angerufenen Gott hervorbringen sollte. Insbesondere die vollkommen unverständlichen Versionen Br und H legen diesen Verdacht nahe. Der Schreiber von B hat hingegen

¹⁶²⁸ MÜLLER, *LingAeg* 10, 440, Kol. xxvii, 2; *n hʒw* nach Koptischem **NʒOYO E**.

¹⁶²⁹ GOYON, *BIFAO* 75, 365, Anm. 8 aus dem hierat. verschrieben.

¹⁶³⁰ Zu den Schreibungen vgl. *WB IV*, 223; vgl. GOYON, *BIFAO* 75, 367, Anm. 9.

¹⁶³¹ VERHOEVEN, *Buchschrift*, 142f. G39; 140f. G29.

¹⁶³² Vgl. GOYON, *BIFAO* 75, 366, Anm. 6: „*il retient ton corps*“ ist in dieser Kombination ungewöhnlich.

¹⁶³³ GOYON, *BIFAO* 75, 368, Anm. 2.

¹⁶³⁴ Für Letzteres dachte der Schreiber sicherlich an *kt̄t* „klein sein“ vgl. *WB V*, 147.

¹⁶³⁵ CAMINOS, *JEA* 58, 208, 210 mit Anm. 2; pl. XXXVI, 5; XL, 5.

¹⁶³⁶ GOYON, *Imouthes*, 67 mit Anm. 5 nach *WB II*, 458, 5-6; für nähere Angaben vgl. RITNER, *Mechanics*, 193: nach dem Demotischen *lg* „*to stop (misfortune)*“; sicherlich aufgrund der weiteren Namensliste nicht als feindliche Figur aufzufassen (etwa *rqw*).

¹⁶³⁷ LEITZ, *LGG V*, 28 s.v. *Hyt*; BALLOD, *Prolegomena*, 31ff. und 71ff. für den kämpferischen Bes (Wortspiel zu *hʒ*).

versucht, aus der ihm unbekanntem Klangfolge einen Sinn zu deuten, der mit dem Konsonantenbestand von *ir̄i=k y* statt *i Rk* sowie *ih̄ i33w* für *Hbnn.t* zumindest ansatzweise phonetische Anklänge schafft (Vgl. auch 71).

- Zu (70): Während in den übrigen Handschriften die übliche Filiation von NY erneut fehlt, hat Br erstmals das aus der Fassung BM des Seth-Buchs bekannte *Pr-c3 cnh*, was darauf schließen lässt, dass mit dieser Handschrift kein für eine Privatperson umgewidmetes Ritual, sondern möglicherweise eine Rolle aus einem Archivbestand vorliegt.

IV.2.6 Lobpreis

(73)	NY	<i>dw3 bnn.wt n.t is nt.y ir̄i s3w n Wsir</i>	Die Kugeln aus Lehm preisen, die den Schutz des Osiris gewährleisten,
(73)	H	<i>dw3 Shm.t B3s.tt W3d.t N.t</i>	Sachmet, Bastet, Uto und Neith verehren.
(74)	NY	<i>r cmd^(27,12) Stš hn^c sm3.yt=f r bw nb nt.y(w)</i> <i>iw Wsir (Wnn-nfr) m3c-hrw im=w</i>	um <u>Seth und seine Komplizen von allen Orten</u> abzuwenden, wo Osiris (Onnophris), gerechtfertigt, weilt.
(74)	H	<i>ih̄ ir̄.i=tn rs hr n Wsir Hnt.y-ïmn.tyw</i> – Ende –	Dann möget Ihr über Osiris-Chontamenti wachen. – Ende –
(75)	NY	<i>dd-mdw.w</i>	<u>Zu rezitieren:</u>
(76)	NY	<i>i.nd-hr=tn s3w.w n.w R^c.w pri(.w) im=f</i>	Gegrüßt seid Ihr, Schutzmächte des Re, die Ihr ihm entspringt!
(77)	NY	<i>rd̄i.n=f sn^(27,13) n s3=f Wsir hr ir̄.t s3w=f r</i> <i>nhh</i>	Er hat sie seinem Sohn Osiris zur Gewährleistung seines Schutzes auf ewig gegeben,
(78)	NY	<i>r s:hr hft.yw=f nb(.w) m mwt m cnh</i>	um alle seine Feinde zu fällen im Tode, wie im Leben,
(79)	NY	<i>hr rs r=f r nhh m grh m hrw m nw nb n r^c</i> <i>nb</i>	wobei sie ihn ewiglich behüten bei Nacht und bei Tag, allzeit, tagtäglich!
(80)	NY	<i>(27,14) i.nd-hr=tn bnn.wt hpr(.w) n R^c.w</i> <i>pri(.w) m Gbb pri(.w) m Wsir</i>	<u>Gegrüßt seid ihr</u> , Kugeln, die ihr aus Re entstanden und Geb entsprungen seid und Osiris entstammt!

IV. „Les Révélationes des mystères des Quatres Boules”

- (81) NY | *s:rwḏ=tn hr tʹ ḥnh=tn m nnw* | Möget ihr fest sein auf Erden und lebendig im Nun,
- (82) NY | *nd(.w) ḥʹ hr ih.t=tn* | wehrhafte Streiter für Eure Sache!
- (83) NY | ^(27,15) *nd(.w) ntr.w m<-> ḥwʹ.yw im.yw* | Beistand der Götter vor Raub, der in den Nächten
| *kkw.w* | (geschieht)!
- (84) NY | *nb(.w)-hrw.w rs(.w)nn qd=sn* | Herren der Tage, die wachen, mögen sie nicht schlafen
- (85) NY | *ph.ty=tn mʹ ph.ty n Mntw* | Möge Eure Kraft wie die Kraft des Month sein!
- (86) NY | *qʹs=tn mʹ qʹs Srq.t* | Möge Eure Fesselung wie die Fesselung der Selket sein!
- (87) NY | *ndri=tn Stš hft.y n Wsir* | Möget Ihr Seth packen, den Feind des Osiris!
- (88) NY | *mʹ.n rs <h>r nb=tn Wsir (Wnn-nfr) mʹc-hrw* | Kommt und bewacht Euren Herrn , Osiris
| *n.y-sw.t ntr.w* | (Onnophris), gerechtfertigt, den König der Götter!
- (89) NY | ^(28,1) *iri=tn sʹw=f r nhh mʹ Rḥ.w* | Möget Ihr seinen Schutz wie Re auf ewig gewährleisten!
- (90) NY | *di=tn hh=tn m h.t r Stš hsi hnḥ smʹ.yt=f* | Möget Ihr Euren feurigen Gluthauch gegen den elenden Seth und seine Komplizen richten!
- (91) NY | *ḥmd=tn sw r bw(.w) nb(.w) nt.y iw ^(28,2) Wsir* | Möget Ihr ihn von allen Orten fernhalten, wo
| *im=w* | Osiris weilt!
- (92) NY | *hsq=tn tp=f htm=tn bʹ=f* | Möget Ihr seinen Kopf abschneiden und seinen Ba vernichten!
- (93) NY | *di=tn iw=f qs.w=f bʹ=f hr h.t* | Möget Ihr sein Fleisch, seine Knochen und seinen Ba dem Feuer übergeben!

IV. „Les Révélations des mystères des Quatres Boules”

- (94) NY | *nn di=tn hn=f r bw nb nt.y iw* ^(28,3) *Wsr* | Möget Ihr nicht zulassen, dass er an all die Orte
| *im=w* | gelangt, wo Osiris weilt!
- (95) NY | *s:nh=f tn s:rwd=f h^c.w=tn* | (Denn) er hält Euch am Leben und festigt Eure
| | Glieder!
- (96) NY | *di=f n=tn htp.w m Ddw s:ntr qbh.w m šty.t* | Er möge Euch Opfer in Busiris geben, Weihrauch
| *pr.t-hrw m Hw.t-š.t* | und Libationen in der Schetit und Totenopfer im
| | Großen Haus!
- (97) NY | *qm³=f* ^(28,4) *tn r gs nml.t=f* | Er möge Euch zu Seiten seiner Bahre erschaffen!
- (98) NY | *di=f pri b³.w=tn* | Möge er zulassen, dass Eure Bas ausziehen!
- (99) NY | *nn šn^c.tw=f r bw(.w) nb(.w) wnn=f im=w* | Er soll nicht (mehr) von den Orten vertrieben
| | werden, wo er weilt!
- (100) NY | *s³w=tn s³w Wsr (Wnn-nfr) m^{3c}-hrw ts-phr* | Euer Schutz ist der Schutz des Osiris
| | (Onnophris), gerechtfertigt (und umgekehrt)!
- (101) NY | ^(28,5) *s:rwd=tn wp.t=tn n nb=tn r nhh hsi=f tn* | Möget Ihr Euren Auftrag auf ewig für Euren
| | Herrn erfüllen und er wird Euch loben!
- (102) NY | *ky-r' dd-mdw.w* | Ein anderer Spruch; zu rezitieren:
- (103) NY | *i ntr.w m p.t hr.y(w)-ib šh.t* | Oh, Ihr Götter im Himmel, die Ihr inmitten des
| | Horizonts seid!
- (104) NY | *i ntr.w m b³ im.yw* ^(28,6) *nw* | Oh, Ihr Götter auf Erden , die Ihr im Nun seid!
- (105) NY | *i ntr.w im.yw dw³.t nb(.w) sp³.t i³gr.t* | Oh, Ihr Götter, die Ihr in der Unterwelt seid,
| | Herren des Bezirks des Totenreichs!
- (106) NY | *i rs.w n.w db³.t-ntr* | Oh, die Ihr den Gottessarg bewacht!
- (107) NY | *i s³w.tyw n.w nml.t* | Oh, Ihr Wächter der Bahre!

IV. „Les Révélationes des mystères des Quatres Boules”

- (108) NY | ^(28,7) *ḳ* *ʿImn(.w)* *ḳ* *Mntw* *ḳ* *Šhm.t* *ḳ* *Bʿs.t* *ḳ* *ʿInp.w* *ḳ* *Hnbw* *ḳ* *Ršp ntr* *ʿ3* Oh, Amun! Oh, Month! Oh, Sachmet! Oh, Bastet! Oh, Anubis! Oh, Henebu! Oh, Reschef, großer Gott!
- (109) NY | *ḳ* *ntr* *77 prr(.w)* *m* *Šdnw* Oh, ihr 77 Götter, die Ihr Horbeit entstammt!
- (110) NY | ^(28,8) *ḳ* *ntr.w* *rsḳ* *ḳ* *ntr.w* *mḳ.t* *ḳ* *ntr.w* *imn.t* *ḳ* *ntr.w* *ḳḳb.t* Oh, ihr Götter des Südens! Oh, ihr Götter des Nordens! Oh, ihr Götter des Westens! Oh, ihr Götter des Ostens!
- (111) NY | *mḳ.n* *sdm=tn* *mdw.w=ḳ* Kommt doch; möget Ihr meine Worte vernehmen:
- (112) NY | *ḳnk* *Dḳw.ty* *dd=ḳ* *n* *tn* *m* *dd(.t)* *n(.t)* *R^c.w* *m* *whm* *ḳw* *dd sn* ^(28,9) *n=tn* *m-hnt.y* Ich bin Thot und spreche erneut Euch in den Worten des Re, die Euch zuvor (schon) übermittelt wurden!
- (113) NY | *sdm* *dd.wt* Hört was gesagt wird!
- (114) NY | *ḳnk* *Dḳw.ty* *nb* *mdw.w-ntr* *dḳ(.w)* *ḳḳ.wt* *r* *s.t* *ḳr.y*⁽⁹⁾ Ich bin Thot, der Herr der Gottesworte, der die Dinge an den Platz rückt;
- (115) NY | *dḳ=ḳ* *ḳtp.w-ntr* *n* *nʿ* *ntr.w* {*pr*} *pr.t-hrw* ^(28,10) *n* *nʿ* *ʿḳ.w* Ich gebe den Göttern die Gottesopfer und die Totenopfer den Verklärten!
- (116) NY | *ḳnk* *Dḳw.ty* *sš-mʿ.t* *n* *psd.t* Ich bin Thot, der Schreiber der Maat der Neunheit!
- (117) NY | *ḳpr* *prr(.t)* *nb(.t)* *m* *rʿ=ḳ* *mḳ* *R^c.w* Alles, was meinem Mund entspringt, gelingt, wie (bei) Re!
- (118) NY | *ḳnk* *ḳw.ty* *ḳsf=f* *m* *p.t* *m* *tʿ* Ich bin der, der nicht abgewehrt werden kann im Himmel und auf Erden!
- (119) NY | ^(28,11) *ḳw=ḳ* *rh.kwḳ* *imn(.w)* *m* *p.t* *ḳsr(.w)* *m* *tʿ* *ḳʿp.w* *m* *nnw* Ich weiß um das, was verborgen ist im Himmel, abgesehen auf Erden und versteckt im Nun!

IV. „Les Révélations des mystères des Quatres Boules”

(120)	NY	<i>ḥnk qmḳ(.w) p.t ḥnk šḳ(.w) ḏw.w</i>	Ich bin der Schöpfer des Himmels und der Urheber der Berge!
(121)	NY	<i>ḥnk wḳ.w^(28,12) ḥtr.w ḥri(.w) ḥn.wt</i>	Ich bin der Erfinder der Flüsse, der die Wasserläufe schuf!
(122)	NY	<i>ḥni.n=ḥ ḥᶜp.y s:rwḏ.n=ḥ ḥh.wt</i>	Ich habe die Überschwemmung hervorgebracht und die Felder angelegt!
(123)	NY	<i>s:ᶜnh.n=ḥ ntr.w rmt.w</i>	Ich habe Götter und Menschen belebt!
(124)	NY	<i>mḥ.n ntr.w sḏm(.w) ḏḏ.w=ḥ^(28,13) m ḏḏ.w n Rᶜ.w ḏs=f</i>	Kommt doch, ihr Götter und vernehmt, was ich in Res eigener Sprache sage:
(125)	NY	<i>wnn=ḥn ḥr rs r nb=ḥn n.y-sw.t-ntr.w Wsḥr Ḥnt.y-ḥmn.tyw (Wnn-nfr) mḳᶜ-ḥrw wsḥr ḥi-m-ḥtp pn mḳᶜ-ḥrw m kkw^(28,14) m ḥrw m nw nb n rᶜ nb</i>	Möget ihr über Euren Herrn wachen, den König der Götter, Osiris-Chontamenti, (Onnophris), gerechtfertigt und (über) diesen Osiris Imhotep, gerechtfertigt, bei Nacht und bei Tag, allzeit, tagtäglich
(126)	NY	<i>ḥr ḥr(.t) sḳw=f r nhḥ mḥ ḥri=ḥn sḳw n Rᶜ.w</i>	bei der Gewähr seines Schutzes auf ewig, wie ihr (schon) den Schutz des Re vollzogen habt!
(127)	NY	<i>s:wḏḳ=ḥn rs(.w) ḏi n=ḥn Rᶜ.w</i>	Leistet den Wachdienst, den Re Euch gewährt hat!
(128)	NY	<i>ḥh ḥri=ḥn rs^(28,15)(.w) {r}r Wsḥr Ḥnt.y-ḥmn.tyw (Wnn-nfr) mḳᶜ-ḥrw</i>	Ach, möget Ihr Wache stehen bei Osiris-Chontamenti (Onnophris), gerechtfertigt
(129)	NY	<i>wsḥr ḥi-m-ḥtp pn mḳᶜ-ḥrw n nb=ḥn n.y-sw.t ntr.w ḥqḳ ḥqḳ.w</i>	und bei diesem Osiris Imhotep, gerechtfertigt, für Euren Herrn, den König der Götter, den Herrscher der Herrscher!
(130)	NY	<i>mḥ.n ᶜmḏ^(28,16)=ḥn Stš ḥnᶜ smḳ.yw=f r bw(.w) nb(.w) nt.y-ḥw Wsḥr Ḥnt.y-ḥmn.tyw (Wnn-nfr) mḳᶜ-ḥrw ḥm=w</i>	Kommt doch und vertreibt <u>Seth und seine Komplizen</u> von allen Orten, wo Osiris-Chontamenti (Onnophris), gerechtfertigt, weilt

IV. „Les Révélation des mystères des Quatres Boules”

- (131) NY | $r\ bw(.w)\ nb(.w)\ nt.y(w)\ 'I\bar{i}-m-htp\ pn\ m^3c-hrw$ und von allen Orten, wo sich dieser Osiris Imhotep, gerechtfertigt, befindet!
 $\bar{i}m=w$
- (132) NY | $(29,1)\ \bar{i}m\bar{i}\ nr=f\ m\ \bar{i}b=t\bar{n}$ Legt die Ehrfurcht vor ihm in Euer Herz!
- (133) NY | $mk^{(sic!)}\ \bar{i}w\ n=f\ p.t$ Seht, ihm gehört der Himmel!
- (134) NY | $hnm.n=f\ bh.d.t\ n.t\ \bar{i}h.t\ hn^c\ \bar{i}t=f\ R^c.w$ Er hat den Thron des Horizonts eingenommen zusammen mit seinem Vater Re!
- (135) NY | $s\bar{i}=f\ Hr.w\ hr\ ns.t=f\ mw.t=f\ \bar{i}s.t\ hr^{(29,2)}\ tm\bar{i}$ Sein Sohn Horus ist an seinem Platz; seine Mutter Isis ist auf der Matte;
- (136) NY | $hq\bar{i}.n=f\ ns.t\ n(.t)\ \bar{i}t=f\ 'Itm(.w)$ er hat die Herrschaft des Thrones seines Vaters Atum angetreten!
- (137) NY | $m\bar{i}.n\ ^c\ m\bar{d}=t\bar{n}\ St\bar{i}\ \bar{h}n^c\ sm\bar{i}.y\ w=f\ r\ bw\ nb\ nt.y(w)$ Kommt doch und vertreibt Seth und seine Komplizen von allen Orten, wo Osiris-Chontamenti (Onnophris), gerechtfertigt, weilt
 $\bar{i}w\ Ws\bar{i}r\ Hnt.y-\bar{i}mn.^{(29,3)}\ tyw\ (Wnn-nfr)\ m^3c-$
 $hrw\ \bar{i}m=w$
- (138) NY | $r\ bw(.w)\ nb(.w)\ nt.y(w)\ \bar{i}w\ 'I\bar{i}-m-htp\ pn\ m^3c-$ und von allen Orten, wo dieser Osiris Imhotep, gerechtfertigt, weilt!
 $hrw\ \bar{i}m=w$
- (139) NY | $h\bar{i}=k\ St\bar{i}\ wdi(.w)\ n\bar{s}n.y\ wdi(.w)^{(29,4)}\ hrw.yt$ Fort, Seth, der du Zorn und Feindschaft verursachst!
- (140) NY | $s\bar{i}\bar{i}=k\ tw\ \bar{i}nt\bar{i}=k\ tw$ Mach' dich fort; wende dich um!
- (141) NY | $\bar{i}m\bar{i}\ hr=k\ n\ h\bar{i}=k$ Wende deinen Blick ab!
- (142) NY | $ntr.w\ ^c\ \bar{i}.w\ rs(.w)\ r\ Ws\bar{i}r$ Die Großen Götter wachen über Osiris!
- (143) NY | $h\bar{i}=k\ St\bar{i}\ \bar{i}r.ty=k\ \bar{s}p(.w)^{(29,5)}\ nn\ m\bar{i}\bar{i}=k$ Fort, Seth! Deine Augen sind blind und du sollst nicht mehr sehen!
- (144) NY | $^c\ nh.wy\ \bar{i}d\bar{i}(.w)\ nn\ s\bar{d}m=k$ Deine Ohren sind taub und du sollst nicht mehr hören!

IV. „Les Révélations des mystères des Quatres Boules”

- (145) NY | *rd.wy=k(y) ^cnn(.w) nn šm=k* | Deine Beine sind verdreht und du sollst nicht mehr gehen!
- (146) NY | *^c.wy=k(y) qnb(.w) nn hf^c=k* | Deine Hände sind gebunden und du sollst nicht mehr zupacken!
- (147) NY | *ir pri=k m p.t ^(29,6) h³=k Stš* | Falls du am Himmel herauskommst: Fort, Seth!
- (148) NY | *s:hr tw=k n³ hr.yw p.t ntr.w m p.t iri=sn n.t-
^c.w =s im=k* | Die Oberen des Himmels, die Götter im Himmel, sie vollziehen ihre Handlungen an dir!
- (149) NY | *d_i=w iw^f=k qs.w=k b³=k hr h.t prr(.w) ^(29,7) m
Wps(.t)* | Mögen sie dein Fleisch, deine Knochen und deinen Ba dem Feuer übergeben, das aus der Brennenden hervorbricht!
- (150) NY | *Wnm.yt wnm=s h^c.w=k iw^f=k* | Das Verzehrende Feuer, es verzehrt deine Glieder und dein Fleisch!
- (151) NY | *rkh=s qs.w=k m ssf* | Sie möge deine Knochen zu Asche verbrennen!
- (152) NY | *h³=k Stš nn d_i=w hn=k r bw nb ^(29,8) nt.y-iw
Wsr Hnt.y-imn.tyw (Wnn-nfr) m^{3c}-hrw im=w* | Fort, Seth! Du sollst nicht zu all den Orten gelangen, wo Osiris-Chontamenti (Onnophris), gerechtfertigt, weilt!
- (153) NY | *nn d_i=w hn=k r bw nb nt.y-iw wsr I_i-m-htp
pn m^{3c}-hrw im=w* | Mögen sie nicht zulassen, dass du zu all den Ort gelangst, wo sich dieser Osiris Imhotep, gerechtfertigt, befindet!
- (154) NY | *^(29,9) iw=k šn^c.t_i m w³ n R^c.w hsf tw Psd.t-
ntr.w ^c.t hr iri.n=k* | Du wirst von der Barke des Re vertrieben und die Große Neunheit wehrt dich ab, wegen dessen, das du getan hast!
- (155) NY | *h³=k Stš q³(.w)-hr dšr(.w)-f^c mrš(.w) ^(29,10)
im* | Fort, Seth! Hochmütiger, Rotschopf, Rothaut!
- (156) NY | *nn pri b³=k nn mnmn h³.t=k* | Dein Ba soll nicht ausziehen, dein Kadaver sich nicht bewegen!

IV. „Les Révélation des mystères des Quatres Boules”

- (157) NY | šp hr=k Stš | Dein Blick sei blind, Seth!
- (158) NY | *nn hn=k r bw nb nt.y-šw Wsr̄ Hnt.y-šmn.tyw* | Du sollst nicht zu all den Orten gelangen, wo
(29,11) *(Wnn-nfr̄) m³c-hrw šm=w* | Osiris-Chontamenti (Onnophris), gerechtfertigt,
weilt,
- (159) NY | *r bw nb nt.y-šw ʼIi-m-štp pn m³c-hrw ms̄i.n* | noch zu all den Orten, wo sich dieser Osiris Im-
Tšnn.t m³c(.t)-hrw šm=w | hotep, gerechtfertigt, geboren von der Tjehene-
net, gerechtfertigt, befindet!
- (160) NY | *mš ir=k tšj tw* (29,12) *Wsr̄ Hnt.y-šmn.tyw* | Komm doch und erhebe Dich, Osiris-
Chontamenti!
- (161) NY | *m³c-hrw=k r hft.yw=k* | Du bist gerechtfertigt gegen Deine Feinde!
- (162) NY | *m³c-hrw wsr̄ ʼIi-m-štp pn m³c-hrw r hft.yw=f* | Gerechtfertigt ist dieser Osiris Imhotep, gerecht-
fertigt, gegen seine Feinde!
- (163) NY | hš=k Stš *šntj=k* | Fort, Seth! Du sollst weichen!
- (164) NY | *šw=k r tni* (29,13) *r bw nb nt.y-šw Wsr̄ Hnt.y-* | Wohin willst du? Zu all den Orten, wo Osiris-
šmn.tyw (Wnn-nfr̄) m³c-hrw šm=w | Chontamenti, (Onnophris), gerechtfertigt, weilt
- (165) NY | *r bw(.w) nb nt.y-šw ʼIi-m-štp pn m³c-hrw* | und (auch) zu all den Orten, wo sich dieser Imho-
šm=w | tep, gerechtfertigt, befindet?
- (166) NY | *šm-šd.tw n pš* (29,14) *hr n sr r-šd* | Es soll dem Widdergesichtigen nicht folgendes
gesagt werden:
- (167) NY | Stš pš nt.y n šw(.t) r bw nb nt.y šw Wr̄d(.w)- | Es ist Seth, der zu dem Ort kommt, wo der Her-
šb šm=f pš sḥ.w šps | zensmüde weilt, die edle Mumie;
- (168) NY | *sḥ.w šps nt.y m qdd* (29,15) *m-bšh sn.t=f šs.t* | die edle Mumie, die in Gegenwart seiner Schwes-
ter Isis schläft!
- (169) NY | *š š Rḥ.w Stš pš nt.y nḥi(.w) r bw nt.y šw sš=k* | Oh, Vater Re, es ist Seth, der zu dem Ort zieht,
šm=f m-bšh sn.t=f šs.t m-bšh Ps̄d.t-ntr.w (29,16) | wo Dein Sohn in Gegenwart seiner Schwester Isis
šš.t | und der Großen Neunheit weilt!

IV. „Les Révélation des mystères des Quatres Boules”

- (170) NY | $\dot{\imath} sn=f St\dot{s} hm \dot{\imath}r=k hr=k r h\dot{s}=k$ | Oh, sein Bruder Seth, weiche doch zurück; dein Blick soll sich abwenden!
- (171) NY | $nn hn=k r bw nb nt.y-\dot{\imath}w Ws\dot{\imath}r Hnt.y-\dot{\imath}mn.tyw$
 $(Wnn-nfr) m^{\dot{s}c}-hrw \dot{\imath}m=w$ | Du sollst nicht an all die Orte gelangen an denen Osiris-Chontamenti, (Onnophris), gerechtfertigt, weilt,
- (172) NY | $^{(30,1)} r bw nb nt.y-\dot{\imath}w ws\dot{\imath}r <hm> Hr.w dsr-$
 $h^c.w \dot{\imath}i-m-h<t>p pn m^{\dot{s}c}-hrw \dot{\imath}m=w$ | noch zu all den Orten, wo sich dieser Osiris <Priester> des Horus-mit-heiligen-Gliedern Imhotep, gerechtfertigt, befindet!
- (173) NY | $\dot{\imath} St\dot{s} ntk \dot{\imath}.\dot{\imath}r\dot{\imath} \dot{d}d r p\dot{s} hr n sr hb\dot{\imath} \quad ^{(30,2)} rn=f$ | Oh, Seth, du bist derjenige, welcher über den Widdergesichtigen gesagt hat, dass sein Name vermindert sei!
- (174) NY | $w\dot{n}\dot{\imath}=k t\dot{s} \dot{c}f\dot{d}.t \dot{s}t\dot{s}.t n.tt m \dot{\imath}wnw$ | Du hast den geheimen Kasten, der in Heliopolis ist, geöffnet
- (175) NY | $r nw r p\dot{s} nt.y \dot{\imath}m=s htm.\dot{t} hr htm n ntr(.w)$
77 | um den, der darin ist, zu erblicken, versiegelt mit dem Siegel der 77 Götter!
- (176) NY | $sd=k \quad ^{(30,3)} p^{\dot{s}ic!} k\dot{s}r m mh \dot{\imath} \dot{\imath}w p\dot{s} Hpr\dot{r} \quad \dot{c}\dot{s}$
 $\dot{s}t\dot{s}(.w) \dot{\imath}m=f$ | Du brachst den Schrein von einer Elle, während der große geheime Skarabäus in ihm war!
- (177) NY | $hw\dot{\imath} R^c.w tp=k htm=f b\dot{s}=k$ | Möge Re dein Haupt schlagen und deinen Ba vernichten!
- (178) NY | $\dot{s}^c d=f hpr.w=k nb m \quad ^{(30,4)} \dot{d}w.w$ | Möge er alle deine Gestalten in den Bergen niedermetzeln!
- (179) NY | $\dot{s}^c d=f b\dot{s}=k m \dot{s}\dot{s} m bw nb \dot{\imath}w qd=k nb$ | Möge er deinen Ba in jedem Sumpfland niedermetzeln, in dem du umgehst,
- (180) NY | $\dot{\imath}w qd=k nb rn=k nb \dot{\imath}r\dot{\imath}.tw=f m ts.tyw m hr.t-$
 $hrw n.t r^c nb m-b\dot{s}h R^c.w m-b\dot{s}h \quad ^{(30,5)} Ps\dot{d}.t$ | indem jede deiner Gestalten und jeder deiner Namen tagtäglich angesichts des Re und der Neunheit zu Feindfigürchen gemacht wird!

IV. „Les Révélations des mystères des Quatres Boules”

- (181) NY | Stš 3q(.w) hn^c sm³.yt=f hn^c rn=f qd=f | Seth vergeht mit seinen Komplizen und seinem Namen und seinem Wesen,
- (182) NY | iw Stš m hr.y-ib h.t | indem Seth inmitten des Feuers ist
- (183) NY | iw Wsir pri(.w) m m^{3c}-hrw m³ R^c.w | und Osiris in Triumph auszieht wie Re!
- (184) NY | m³ ir=k (30,6) tsj tw Wsir Hnt.y-*imn*.tyw (Wnn-nfr) m^{3c}-hrw | Komm doch und erhebe Dich, Osiris-Chontamenti, (Onnophris), gerechtfertigt!
- (185) NY | m^{3c}-hrw=k r hft.yw=k | Du bist gerechtfertigt gegen Deine Feinde!
- (186) NY | wsir ²Ii-m-htp pn m^{3c}-hrw m^{3c}-hrw=k r hft.yw=k | Dieser Osiris Imhotep, gerechtfertigt, Du bist gerechtfertigt gegen Deine Feinde!
- (187) NY | ir iw³=k m (30,7) rsl s:hr tw=k n³ ntr.w rs. ywt | Wenn Du aus dem Süden kommst, wirst du durch die südlichen Götter gefällt!
- (188) NY | ²Imn(.w) Mntw Nhb.t Hnbw Shm.t B³s.tt ir³=sn n.t-^c.w=sn im=k | Amun, Month, Nechet, Henebu, Sachmet und Bastet, sie vollziehen ihre Handlungen an dir!
- (189) NY | h³=k (30,8) Stš iw=k r tni r bw nb | Fort, Seth! Wohin willst du? Zu jedem Ort?,
- (190) NY | int³=k tw hm=k tw | Du sollst dich umwenden; du sollst zurückweichen!
- (191) NY | im³=k hn r bw nb nt.y-*iw* Wsir Hnt.y-*imn*.tyw (Wnn-nfr) m^{3c}-hrw sic! im=w | Du sollst nicht zu allen den Orten gelangen, wo Osiris-Chontamenti, (Onnophris), gerechtfertigt, weilt
- (192) NY | (30,9) nt.y-*iw* wsir ²Ii-m-htp pn m^{3c}-hrw im=w | noch zu allen Orten, wo sich dieser Osiris Imhotep, gerechtfertigt, befindet!
- (193) NY | Psq.t-ntr.w=f hr ir.t s³w=f | Seine Neunheit vollzieht seinen Schutz,
- (194) NY | iw=k hr.ti hr dm.t=sn | während du unter ihrem Messer gefällt wirst!

IV. „Les Révélationes des mystères des Quatres Boules”

- (195) NY | *hh=w r=k m h.t* Ihre Flamme wendet sich gegen dich im Feuer!
- (196) NY | *hsq^(30,10)=w tp=k htm=w b3=k* Sie schneiden deinen Kopf ab und vernichten deinen Ba!
- (197) NY | *dj=w iwf=k qs.w=k b3=k hr h.t* Sie übergeben dein Fleisch, deine Knochen und deinen Ba dem Feuer!
- (198) NY | *mł ir=k tsj tw Wsir Hnt.y-ımn.tyw (Wnn-nfr)* Komm doch und erhebe Dich Osiris-
m3c-hrw wsir^(30,11) ʔIi-m-htp pn m3c-hrw Chontamenti, (Onnophris), gerechtfertigt, und diesen Osiris Imhotep, gerechtfertigt!
- (199) NY | *3if wr n R^c.w hr tp=k Nhb-k3 m s3w=k* Die große Atef-Krone ist auf Deinem Kopf, Nhebkha ist Dein Schutz!
- (200) NY | *m3c-hrw=k r hft.yw=k* Du bist gerechtfertigt gegen Deine Feinde!
- (201) NY | *ir iwı=k m mh.t s:hr^(30,12) tw=k n3 ntr.w* Wenn du aus dem Norden kommst, fällen dich
mh.tyw die nördlichen Götter !
- (202) NY | *ʔIni-hr.t Mh.yt ntr.w 3.w n.w Bhd.t im.yw* Onuris, Mehit, die großen Götter von Edfu und
h3.w-nb.w irj=sn n.t^c.w^(30,13)=sn im=k die in der Ägäis sind, vollziehen ihre Handlungen an dir!
- (203) NY | *h3=k p3 nšn.y iw=k r tnı* Fort, du Wüterich! Wohin willst du,
- (204) NY | *ıw hr=k hs3(.w) ıw ir.ty=fy inh(.w) m grg* indem dein Blick wild und deine Augen von Lüge umrandet sind?
- (205) NY | *nn c^q=k r bw nt.y iw^(30,14) Wrđ(.w)-ıb im* Du sollst nicht den Ort betreten, wo der Herzensmüde weilt!
- (206) NY | *imı dd=tw n p3 hr n sr nt.y m p.t r-dd* Lass' nicht zu, dass man zum Widder, der im Himmel ist, folgendes sagt:
- (207) NY | *mk Stš hr šm(t) r bw nt.y iw sn=f im^(30,15)* Siehe, Seth geht zu dem Ort, wo sein Bruder mit
m-b3h sn=f 3s.t seiner Schwester Isis weilt!

IV. „Les Révélations des mystères des Quatres Boules”

- (208) NY | $\dot{\imath} St\dot{s} ntk \dot{\imath} \dot{\imath} r \dot{\imath} \dot{d} d r R^c.w hpr=f m ^c n.t^{(2)}$ | Oh, Seth! Du bist derjenige, welcher über Re
gesagt hat, dass seine Erscheinungsform der
Daumen ist.
- (209) NY | $hsq=f tp=k \dot{d}\dot{\imath}f=f b\dot{\imath}=k$ | Er schneidet deinen Kopf ab und kocht deinen
Ba!
- (210) NY | $\dot{\imath} wf=k qs.w=k b\dot{\imath}=k^{(30,16)} hr \dot{h}.t m hr.y-\dot{\imath} b w\dot{\imath} \dot{d}-$
 wr | Dein Fleisch, deine Knochen und dein Ba sind im
Feuer inmitten des Meeres
- (211) NY | $\dot{\imath} w \dot{d}\dot{\imath} f.w=sn \dot{h}\dot{h}.w hr m.w$ | und ihre Asche wird auf dem Wasser verstreut!
- (212) NY | $m\dot{\imath} \dot{\imath} r=k \dot{t} s \dot{\imath} \dot{t} w Ws\dot{\imath} r \dot{H}nt.y-\dot{\imath} mn.tyw (Wnn-nfr)$
 $m\dot{\imath}^c-hrw$ | Komm doch und erhebe Dich, Osiris-
Chontamenti, (Onnophris), gerechtfertigt!
- (213) NY | $^{(31,1)} hft.yw=k hr(.w) m \dot{h}.t$ | Deine Feinde sind durch Feuer gefallen!
- (214) NY | $m\dot{\imath}^c-hrw Ws\dot{\imath} r \dot{H}nt.y-\dot{\imath} mn.tyw (Wnn-nfr) m\dot{\imath}^c-$
 $hrw r hft.yw=f sp 4$ | Gerechtfertigt ist Osiris-Chontamenti,
(Onnophris), gerechtfertigt, gegen seine Feinde!
(viermal)
- (215) NY | $m\dot{\imath}^c-hrw ws\dot{\imath} r <hm> Hr.w \dot{d}sr-h^c.w \dot{\imath} \dot{\imath} m-h\dot{t}p$
 $^{(31,2)} pn m\dot{\imath}^c-hrw r hft.yw=f sp 4$ | Gerechtfertigt ist dieser Osiris <Priester> des
Horus-mit-heiligen-Gliedern Imhotep gegen seine
Feinde! (viermal)
- (216) NY | $\dot{\imath} r \dot{\imath} w \dot{\imath} =k m \dot{\imath} mn.t s:hr tw=k n\dot{t}r.w \dot{\imath} mn.tyw$ | Wenn du aus dem Westen kommst, fallen dich
die westlichen Götter !
- (217) NY | $N.t W\dot{\imath} d.yt Shm.t B\dot{\imath} s.t \dot{\imath} Inpw R\dot{s}p n\dot{t}r^{(31,3)} \epsilon_3$
 $H\dot{\imath} nb \dot{\imath} mn.t \dot{\imath} r \dot{\imath} =sn n.t.^c.w=sn \dot{\imath} m=k$ | Neith, Uto, Sachmet, Bastet, Anubis, Reschef,
der Große Gott, Ha, der Herr des Westens, sie
vollziehen ihre Handlungen an dir!
- (218) NY | $fd\dot{\imath} =w \dot{\imath} b=k m dm.t=sn m s.t n.(t) hp\dot{s}=k$ | Sie schneiden dein Herz mit ihrem Messer heraus
an der Stelle deines Vorderschenkels!
- (219) NY | $hsq=w tp=k htm=w^{(31,4)} b\dot{\imath}=k \dot{\imath} wf=k qs.w=k$
 $b\dot{\imath}=k$ | Sie schneiden deinen Kopf ab und vernichten
deinen Ba, dein Fleisch, deine Knochen und
deinen Ba!

IV. „Les Révélation des mystères des Quatres Boules”

- (220) NY | *rdj̄.n tw ntr̄.w hr ḥ̄ ʕ̄ n sb̄l̄.w* Die Götter haben dich dem großen Feuerbecken für Rebellen übergeben!
- (221) NY | *nn dj̄=̄w hn̄=k r bw nb nt.y-̄iw Wsr̄ (31,5)* Sie lassen nicht zu, dass du zu all den Orten gelangst, wo Osiris-Chontamenti (Onnophris),
Hnt.y-̄imn.tyw (Wnn-nfr̄) m̄^{3c}-hrw im̄=w gerechtfertigt, weil
- (222) NY | *r bw nb nt.y-̄iw wsr̄ <hm̄> Hr̄.w dsr̄-ḥ̄^c.w* noch zu all den Orten, wo sich dieser Osiris
hm̄ ḥ̄³(.w) sw ʾIj̄-m-ḥtp pn m̄^{3c}-hrw s̄³ n m̄i <Priester> des Horus-mit-heiligen-Gliedern, der
nn P̄³ (31,6) šr̄³-n-t̄³-ʾIh̄.t pn m̄^{3c}-hrw ir̄i.n nb.t- Priester, der für ihn kämpft Imhotep, gerechtfertigt, befindet, der Sohn des (s.o.) Psinates, ge-
pr ih̄y.t n(.t) Hw̄.t-Hr̄.w nb.t Q̄is Th̄nn.t tn rechtigt, geschaffen von der Hausherrin und
m̄^{3c}(.t)-hrw Musikerin der Hathor, der Herrin von Qus, dieser Tjehenenet, gerechtfertigt!
- (223) NY | *̄i St̄š̄ (31,7) ntk ̄i.̄ir̄i dd r t̄³ 4.t db.wt n(.wt)* Oh, Seth! Du bist derjenige, welcher über die vier
th̄n.t nt.y(w) m ʾIwnw Ziegel aus Fayence, die in Heliopolis sind, gesagt hat,
- (224) NY | *2.t im̄ hr̄(.w) hr t̄³* zwei von ihnen seien zu Boden gefallen !
- (225) NY | *ḥw̄j̄=̄w tp̄=k ḥtm̄=w b̄³=k* Sie schlagen dein Haupt und vernichten deinen Ba!
- (226) NY | *nn dj̄=̄w (31,8) hn̄=k r bw nb nt.y iw ntr̄ ʕ̄* Sie lassen nicht zu, dass du zu dem Ort gelangst,
im̄=f wo der große Gott weil!
- (227) NY | *hy Wsr̄ Hnt.y-̄imn.tyw (Wnn-nfr̄) m̄^{3c}-hrw* Ha, Osiris-Chontamenti (Onnophris), gerechtfertigt, Du bist gerechtfertigt gegen die, welche
m̄^{3c}-hrw=k r sb̄l̄.w=k gegen Dich rebellierten!
- (228) NY | *̄ir ̄iwī=k (31,9) m ̄ib̄b.t s̄:hr̄ tw̄=k ntr̄.w ̄ib̄b.ty* Wenn du nach Osten kommst, fällen dich die
östlichen Götter !

- (229) NY | *ntr.w n.w pr-b3 Dhw.ty ntr c3 nb-bch ʼInpw* Die Götter des Seelenhauses, Thot, der Große
B3s.tt Spdw Hr.w c3 (31,10) Spdw-Hr.w Gott, der Herr von Baqlia, Anubis, Bastet, Sopdu,
m3c(.w)-hrw nb Šdnw iri=sn n.t-c.w=sn im=k der große Horus und Sopdu-Horus, der Tri-
 umphator, der Herr von Horbeit, sie vollziehen
 ihre Handlungen an dir!
- (230) NY | *hsq=w tp=k htm=w b3=k* Sie schlagen dein Haupt und vernichten deinen
 Ba!
- (231) NY | *nn di=w hn=k r (31,11) bw nb nt.y iw ntr šps* Sie lassen nicht zu, dass du an den Ort gelangst,
im=f wo der edle Gott weilt!
- (232) NY | *h3=k Stš sp 2 h3=k Hr3 sp 2 h3=k wh3 sp 2* Fort, Seth! (zweimal) Fort Hara! (zweimal) Fort,
Versager! (zweimal)
- (233) NY | *h3=k Stš q3(.w)-hr dšr(.w) (31,12) f^c mrš(.w)* Fort, Seth! Hochmütiger, Rotschopf, Rothaut!
im
- (234) NY | *h3=k hm ir=k* Fort, weiche doch zurück!
- (235) NY | *iw=k r tnⁱ* Wohin willst du?
- (236) NY | *nn c^q=k r šym n ntr nb ntr.t ʼnb.tʼ* Du sollst die Kultstätte eines jeden Gottes und
 einer ʼjedenʼ Göttin nicht betreten!
- (237) NY | *(31,13) iw=k m bw.t n(t) Psd.t hr iri(t).n=k* Du bist aufgrund dessen, was du getan hast, ein
 Abscheu für die Neunheit!
- (238) NY | *di=w iw^f=k qs.w=k b3=k hr h.t hr m3w m* Sie mögen dein Fleisch, deine Knochen und dei-
hr.y-ib w3d-wr nen Ba inmitten des Meeres erneut dem Feuer
 übergeben!
- (239) NY | *iw=k r tn (31,14)_i* Wohin willst du?
- (240) NY | *inti=k tw r Wsir p3 n.y-sw.t hq3-d.t n(t) p.t t3* Drehʼ dich weg von Osiris, dem König, dem
 Herrn der Dauer des Himmels und der Erde!

IV. „Les Révélations des mystères des Quatres Boules”

- (241) NY | $s^3=f$ Hr.w hr ns.t=f dm.t=f hr ndr(.t) im=k | Sein Sohn Horus ist auf seinem Thron und sein Messer packt dich!
- (242) NY | ir iw \bar{i} =k ^(31,15) r tkn r bw nb nt.y iw Wsir im=f | Wenn du kommst, um zu irgendeinem Ort zu
mk λ s.t hr wd(.t) hrw=s m w \bar{h} m m bg \bar{w} \bar{c} r | gelangen, wo Osiris weilt, siehe, dann wird Isis
p.t | ihre Stimme erneut in einem großen Wehklagen
gen Himmel richten!
- (243) NY | $\bar{c}h^c$ n=s it=s R \bar{c} .w ^(31,16) hr ir.t mr.wt=s | Für sie hält ihr Vater Re inne, um ihrem Wunsch zu entsprechen!
- (244) NY | $d\bar{i}$ =f iw \bar{f} =k qs.w=k b \bar{w} =k hr h.t | Er wird dein Fleisch, deine Knochen und deinen Ba dem Feuer übergeben!
- (245) NY | nn $d\bar{i}$ =f ir \bar{i} =k m \bar{i} ir \bar{i} <.n>=k | Er wird nicht zulassen, dass du handelst wie du gehandelt hast!
- (246) NY | ir iw \bar{i} =k iw= \bar{i} r dd r ir \bar{i} .t.n=k m-b \bar{w} h R \bar{c} .w | Wenn du kommst, werde ich b Re sagen, was du getan hast:
- (247) NY | $\bar{i}t\bar{i}$ ^(32,1)=k m \bar{t} ^(?) n Tfn.t m hrw pwy n dd S \bar{i} 3 | Du hast den Phallus^(?) der Tefnut ergriffen am
w \bar{c} b(.w) | Tage, an dem gesagt wird, dass Sia rein ist!
- (248) NY | $\bar{d}d$ =k rn n t \bar{w} 4.t t \bar{i} .wt nt.t m $\bar{I}wnw$ m-b \bar{w} h ^(32,2) | Du hast den Namen der vier Gestalten, die in Heliopolis sind, in Gegenwart der Rebellen ausgesprochen!
n \bar{w} sb \bar{i} .w
- (249) NY | $s\bar{s}m$ =k \bar{c} pp r hw.t-bnbn m $\bar{I}wnw$ | Du hast Apophis zum Benben-Haus in Heliopolis geführt!
- (250) NY | $\bar{s}^c d$ =k p \bar{w} \bar{i} sd nt.y im=s | Du hast den Isched-Baum gefällt, der darin ist!
- (251) NY | tkn<=k> r Rw.ty ^(32,3) krp=k hpd=f | Du hast dich Ruti genähert und sein Hinterteil entblößt!
- (252) NY | $ir\bar{i}$ =k hrhr hr sp.t=f | Du bist niedergeworfen in seinem Gebiet !

IV. „Les Révélations des mystères des Quatres Boules”

(253)	NY	$\check{s}^c d=k t^3 h^3.t n(t) p^3 w^3 m-b^3 h n^3 s b^l.w$	Du hast das Bugtau der Barke in Gegenwart der Rebellen zerschnitten,
(254)	NY	$\check{i}w R^c.w hr^{(32,4)} \check{t}s n \check{i}mn.t$	als Re auf der Sandbank des Westens war.
(255)	NY	$r q=k m hr m w^3 n k^3 p$?
(256)	NY	$\check{i}w R^c.w hr h d(t) m \check{i}^3 b.t$	während Re nach Osten fuhr!
(257)	NY	<u>$\check{s}p=k hm \check{i}r=k hr=k$</u>	<u>Mögest du blind sein! Mögest du deinen Blick doch abwenden!</u>
(258)	NY	^(32,5) $h^3=k St\check{s} nn m^3=k nn s d m=k$	<u>Fort, Seth!</u> Du sollst weder sehen noch hören!
(259)	NY	$nn \check{s}m=k nn h f^c=k$	Du sollst weder gehen noch zugreifen können!
(260)	NY	$nn p r \check{i} b^3=k nn m n m n h^3.t=k$	Weder soll dein Ba ausziehen, noch dein Kadaver sich rühren!
(261)	NY	$^c h^c n=k R^c.w m \check{i}r(t).n=k n=f$	Re erhebt sich wegen dir und wegen dessen, was du ihm angetan hast!
(262)	NY	$r d \check{i}^{(32,6)} .n=f \check{t}w hr \check{c}h n s b^l.w$	Er hat dich dem Feuerbecken für Rebellen übergeben!
(263)	NY	$\check{i} W s \check{i}r (W n n-n f r) m^3 c-h r w S t \check{s} \check{z} q(.w) m h.t$	Oh, Osiris (Onnophris), gerechtfertigt, <u>Seth ist im Feuer zugrunde gegangen!</u>
(264)	NY	$h^c \check{i} W s \check{i}r H n t.y-\check{i}m n.t y w (W n n-n f r) m^3 c-h r w$ ^(32,7) <u>$N b d \check{z} q(.w) m h.t$</u>	Juble Osiris-Chontamenti (Onnophris), gerechtfertigt, denn <u>der Böse ist im Feuer zugrunde gegangen!</u>
(265)	NY	$\check{i}m.yw D d w \check{z} b d w \check{i}b=s n n d m$	Die in Busiris und Abydos sind, ihre Herzen sind vergnügt!
(266)	NY	$n t r.w \check{i}m.y=s n m h^c c$	Die Götter, die dort sind, jubeln!

IV. „Les Révélations des mystères des Quatres Boules”






(267)	NY	<i>s3w R^c.w m 3h.t</i>	Schutz des Re im Horizont!
(268)	NY	^(32,8) <i>s3w Wsir (Wnn-nfr) m3^c-hrw</i>	Schutz des Osiris (Onnophris), gerechtfertigt!
(269)	NY	<i>s3w wsir 3Ii-m-htp pn m3^c-hrw</i>	Schutz dieses Osiris Imhotep, gerechtfertigt!
(270)	NY	<i>s3w Ddw s3w 3bdw</i>	Schutz von Busiris, Schutz von Abydos!
(271)	NY	<i>s3w p.t s3w t3</i>	Schutz des Himmels, Schutz der Erde!
(272)	NY	^(32,9) <i>s3w Wsir (Wnn-nfr) m3^c-hrw</i>	Schutz des Osiris (Onnophris), gerechtfertigt!
(273)	NY	<i>s3w Ddw s3w 3bdw</i>	Schutz von Busiris, Schutz von Abydos!
(274)	NY	<i>s3w šms.w=f s3w rs.w=f</i>	Schutz seines Gefolges, Schutz seiner Wächter!
(275)	NY	<i>s3w Psd.t=f ^(32,10) s3w hw.t=f</i>	Schutz seiner Neunheit, Schutz seines Anwesens!
(276)	NY	<i>s3w pr=f r nhh d.t</i>	Schutz seines Hauses auf immer und ewig!
(277)	NY	<i>s3w wsir <hm> Hr.w dsr-h^c.w hm h3(w) sw 3Ii-m-htp pn m3^c-hrw s3 n mi nn P3 ^(32,11) šri- n-t3 3Ih.t pn m3^c-hrw 3ri.n nb.t-pr 3hy.t n(t) Hw.t-Hr.w nb.t Qis Thnn.t tn m3^c(t)-hrw</i>	Schutz des <Priesters> des Horus-mit-heiligen- Gliedern, der Priester, der für ihn kämpft, dieser Imhotep, gerechtfertigt, des Sohnes des (s.o.) Psinates, gerechtfertigt, geboren von der Haus- herrin und Musikerin der Hathor, der Herrin von Qus, dieser Tjehenenet, gerechtfertigt!
(278)	NY	<i>s3w s.t=f s3w ^(32,12) hw.t=f</i>	Schutz seines Sitzes, Schutz seines Anwesens!
(279)	NY	<i>s3w pr=f r nhh d.t</i>	Schutz seines Hauses auf immer und ewig!
(280)	NY	<i>3 ntrw 3pw s:wd3=tn rs.t=tn</i>	Oh, ihr Götter, lasst Euer Erwachen wohlbehalten sein!
(281)	NY	<i>3h 3ri=tn rs r nb=tn n.y-sw.t ntr.w</i>	Ach, möget ihr über Euren Herrn Wachen, den König der Götter!

IV. „Les Révélation des mystères des Quatres Boules”

- (282) NY | ^(32,13) (Wnn-nfr) m^{3c}-hrw Ws̄r Hnt.y-ḏmn.tyw (Onnophris), gerechtfertigt, Osiris-Chontamenti,
hs̄i=f tn hr rs.t=tn er möge Euch loben bei Eurem Erwachen!
- (283) NY | hs̄i tn psd.t=f hr-s̄ḥ hs.w n(.w) nb=tn Möge Euch seine Neunheit loben nach dem Lob
für Euren Herrn!
- (284) NY | ^{c̄j(.w)} hrw ^(32,14) šms(.w) nb=f d̄i=f n=tn htp.w Der mit lauter Stimme, der seinem Herrn folgt, er
d̄f̄.w ḥ.t nb.t nfr.t möge Euch Opfer, Speisen und alle guten Dinge
geben!
- (285) NY | d̄i=f pri b̄=tn Möge er veranlassen, dass Euer Ba auszieht!
- (286) NY | nn šn^c.tw=f r bw nb nt.y ḏw=f ^(32,15) ḏm=w Er möge nicht von den Orten vertrieben werden,
wo er weilt!
- (287) NY | s:mnḥ=f rn=tn m šhm=tn Möge er Euren Namen in Euren Kultstätten erhal-
ten!
- (288) NY | ḥ^cḏ ntr.w ḏpw Ws̄r pri(.w) m m^{3c}-hrw r Stš m Jubelt, ihr Götter, denn Osiris ist in Triumph
hr.y-ḏb ḥ.t sp 4 ausgezogen gegen Seth inmitten des Feuers!
(viermal)
- (289) NY | ^(32,16) ws̄r ḏi-m-htp pn m^{3c}-hrw r hft.yw=f m Dieser Osiris Imhotep ist gerechtfertigt gegen
hr.y-ḏb ḥ.t sp 4 seine Feinde inmitten des Feuers! (viermal)
- (290) NY | dd-mdw.w hr bnn.t 4.t n.t s̄n Zu rezitieren über vier Kugeln aus Lehm.
- (291) NY | mtn rn n ḏmn.w ^(32,17) Mntw hr w^c ḥ^{3c} r rs̄i Den Namen von Amun und Month auf einen
schreiben; nach Süden werfen.
- (292) NY | Šw Tfn.t hr kt ḥ^{3c} r mḥ.t Schu und Tefnut auf den anderen; nach Norden
werfen.
- (293) NY | N.t W̄d.yt hr kt ḥ^{3c} r ḏmn.t Neith und Uto auf den anderen; nach Westen
werfen.

(306)	NY	<i>Shm.t Bʿs.t hr k.t hʿc r</i> ^(32,18) –Spatium– <i>ʿbb.t</i>	Sachmet und Bastet auf den anderen; nach Osten werfen.
(307)	NY	^(32,19) –Spatium– <i>ʿwi=f pw</i>	Es ist vollbracht.

Anmerkungen zur Übersetzung:

- Zu (81): Der Zeichenfolge im Original zufolge, ist hier zweifelsohne *nnw*, Nun, zwar Urozean zu lesen, obgleich die Gegenüberstellung mit *tʿ* eher für eine Deutung als *nn.t*, Himmel spräche.¹⁶³⁸
- Zu (82/83): Für *nd* wurde bei (G2) die Übersetzung „*aidez au combat/ les dieux*“ angesetzt und in der vorliegenden zugunsten einer Interpretation als Substantiv geändert, da eine entsprechende Präposition fehlt.¹⁶³⁹
- Zu (84/85): Zur Deutung dieser Stelle vgl. die Anmerkungen bei (G1) und LEITZ.¹⁶⁴⁰
- Zu (91): Das Suffix *=w* wird ab hier erstmals und in der Folge zunehmend außerhalb des Gebrauchs als Passiv verwandt. In der Mehrzahl findet es in dieser Verbindung (*bw.w nt.yw Wsʿr im=w*) Verwendung.¹⁶⁴¹ Ab (104), dem mit *ky-rʿ* überschriebenen *neuer* Textabschnitt, wird das Pronomen abgesehen zur Angabe des Passivs¹⁶⁴² auch als Subjekt herangezogen.¹⁶⁴³ Daneben bleibt noch das Personalpronomen *=sn* parallel dazu in Gebrauch.¹⁶⁴⁴
- Zu (108): Ergänzung von  folgt der Bearbeitung MÜLLERS.¹⁶⁴⁵
- Zu (122): Für *s:rwḏ* steht im Original .
- Zu (125): Zur Übersetzung der Konstruktion *wnn=f hr sdm* vgl. die Bemerkungen bei VERNUS.¹⁶⁴⁷
- Zu (1149): Die Schreibung in NY für *Wps.t* lautet nach MÜLLER .
- Zu (152): Die Graphie dieser Stelle ist nach MÜLLER als  wiederzugeben.¹⁶⁴⁹
- Zu (158): Schreibung des Namens der Mutter lautet im Original .

¹⁶³⁸ So auch GOYON, *Imouthes*, 67; zur Schreibung von *nnw* vgl. LEITZ, *LGG III*, 543 s.v. *Nwn*; zur Schreibung von *nn.t* vgl. WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 525 s.v. *nn*; LEITZ, *LGG III*, 550, s.v. *Nwnt*; zur Bedeutung vgl. VITTMANN, *SAK 22*, 314, Anm. 127.

¹⁶³⁹ GOYON, *Imouthes*, 67; vgl. auch DERS., *BIFAO 75*, 372, Anm. 1; für die Verbindung *nd-ntr.w* vgl. LEITZ, *LGG IV* 584 s.v. *Nd-ntrw*; zur Ergänzung zu *m-c* als Haplographie zu *ʿwy* vgl. *WB II*, 374, 4; zur Verbindung *nd hr N* vgl. *ibid.*, 374, 11-14.

¹⁶⁴⁰ GOYON, *BIFAO 75*, 372, Anm. 3; LEITZ, *LGG III*, 815 s.v. *Nbw-hrww*.

¹⁶⁴¹ 95, 100, 312/33, 139/40, 154/55, 160/61, 166/67, 173/74, 193/94, 223, 298.

¹⁶⁴² 151, 154/55, 195, 213, 223, 228, 233, 240.

¹⁶⁴³ 198, 220/1, 227, 232, einmal zur Angabe des Possessivs: 197.

¹⁶⁴⁴ Zumeist im Spruch *ky-rʿ* ab 104; Ausnahme 85 als Subj.; ansonsten an Subjektstelle: 150, 190, 204, 219, 232 (dort aber immer in der feststehenden Verbindung *ʿri=f sn n.t-c.w=sn im=k*; stammt möglicherweise aus anderer Vorlage); mehrheitlich als Possessivum: 150, 156, 196, 204, 213, 219/20, 232, 277; und einmal als Reflexivum: 278.

¹⁶⁴⁵ MÜLLER, *LingAeg* 10, 440, Kol. xxviii, 12.

¹⁶⁴⁶ MÜLLER, *LingAeg* 10, 440, Kol. xxviii, 12.

¹⁶⁴⁷ VERNUS, *Future*, 47ff.; ENGSHEDEEN, *Reconstitution du verbe*, 251.

¹⁶⁴⁸ MÜLLER, *LingAeg* 10, 440, Kol. xxix, 7.

¹⁶⁴⁹ MÜLLER, *LingAeg* 10, 440, Kol. xxiv, 7 Ende.

¹⁶⁵⁰ MÜLLER, *LingAeg* 10, 440, Kol. xxix, 11.

- Zu (172): MÜLLER ergänzt hier aufgrund der fehlenden Komplementierung \triangle im Personennamen des Imhotep.¹⁶⁵¹
- Zu (180): (G2) übersetzt für $irj.tw=f m ts.t$ „il les réduit à néant.“¹⁶⁵² Möglicherweise wäre hier jedoch die Bedeutung „Feindfigürchen“ vorzuziehen, die als Utensil in den täglichen Vernichtungsritualen gegen Seth dienen, wo tatsächlich Gestalt und Name des Gottes zerstört werden.¹⁶⁵³
- Zu (198): Das Bei (G2) vor Wsr doppelt wiedergegebene $\textcircled{2}$ ist im Original nur einmal vorhanden.¹⁶⁵⁴
- Zu (208): Die Übersetzung dieser Stelle lautet bei (G2): „Rê que sa manifestation est une main coupée (?)“.¹⁶⁵⁵ Dem Hieratischen zufolge liegt jedoch $\overline{1 \triangle}$ vor, was eine wahrscheinliche Lesung als $\textcircled{c}n.t$, Fingernagel, Krallen, ergäbe.¹⁶⁵⁶
- Zu (210): $wj\dot{d}-wr$ ist nach MÜLLER $\overline{\text{HIERATISCHES ZEICHEN}}$ notiert.¹⁶⁵⁷
- Zu (211): Die Übersetzung folgt hier der Bearbeitung durch QUACK.¹⁶⁵⁸
- Zu (212): Die Schreibung für Chontamenti lautet nach MÜLLER $\overline{\text{HIERATISCHES ZEICHEN}}$.¹⁶⁵⁹
- Zu (238): Die Schreibung für $wj\dot{d}-wr$ ist nach MÜLLER im Hieratischen als $\overline{\text{HIERATISCHES ZEICHEN}}$ zu umschreiben (vgl. 12).¹⁶⁶⁰
- Zu (241): Lesung dieser Passage als $dm.t=f hr ndr$ folgt der Auffassung MÜLLERS.¹⁶⁶¹ Obwohl das Schriftbild eindeutig $dm.t$ Messer vorgibt, ist vielleicht zu überlegen, ob nicht eher $dm\dot{3}.t$, Schwinge, gemeint ist.¹⁶⁶²
- Zu (247): Für die Wendung $mt\dot{3}$ schlägt (G2) die Übersetzung „fruit fécondé“ vor.¹⁶⁶³ Der Schreibung nach liegt jedoch eindeutig „Phallus“ vor, was im Zusammenhang mit Tefnut zugegebenermaßen verwundert.¹⁶⁶⁴
- Zu (248): Die Graphie von $t\dot{l}.wt$ ist nach MÜLLER im Original $\overline{\text{HIERATISCHES ZEICHEN}}$.¹⁶⁶⁵
- Zu (255): Der Sinn dieser Passage ist weitestgehend unklar.¹⁶⁶⁶
- Zu (251): Die Lesung folgt hier den Angaben bei QUACK.¹⁶⁶⁷

¹⁶⁵¹ MÜLLER, *LingAeg* 10, 440, Kol. xxx, 1.

¹⁶⁵² GOYON, *Imouthes*, 70.; vgl. insbesondere die Anmerkungen bei DERS., *BIFAO* 75, 384 Anm. 6 mit Bezug auf *WB V*, 408, 13

¹⁶⁵³ Vgl. dazu insbesondere BLACKMAN, *Misc. Gregoriana*, 415, Nr. 58; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 1176ff. s.v. $(n)ts\dot{t}yw$; BORGHOUTS, *JEA* 59, 134, Anm. 7.

¹⁶⁵⁴ MÜLLER, *LingAeg* 10, 440, Kol. xxx, 13; dort fälschlich unter Zeile 13 aufgenommen; betrifft jedoch Zeile 10.

¹⁶⁵⁵ GOYON, *Imouthes*, 70; vgl. auch DERS., *BIFAO* 75, 388, Anm. 2; vermutlich als Haplographie mit dem nachfolgenden $hsq=f$ gelesen.

¹⁶⁵⁶ *WB I*, 188, 1ff; zur Lesung des Hieratischen Zeichens vgl. VERHOEVEN, *Buchschrift*, 122f., D51; zur Lesung des von Goyon angesetzten $\textcircled{=}$ vgl. MÖLLER, *Paläographie III*, 10, Nr. 114; das Determinativ ist dann möglicherweise auch nicht $\textcircled{=}$ sondern $\textcircled{!}$ (vgl. VERHOEVEN, *Buchschrift*, 120, D 50); zu $\textcircled{c}n.t$ als Relique vgl. MEEKS, *Mythes*, § 7; III, 4 und 6.

¹⁶⁵⁷ MÜLLER, *LingAeg* 10, 440, Kol. xxx, 16.

¹⁶⁵⁸ QUACK, *LingAeg* 2, 151; vgl. dagegen GOYON, *Imouthes*, 70: „et leurs restes calcinés sont emportés par le vent sur l'eau.“

¹⁶⁵⁹ MÜLLER, *LingAeg* 10, 440, Kol. xxx, 16 Ende.

¹⁶⁶⁰ MÜLLER, *LingAeg* 10, 440, Kol. xxxi, 13.

¹⁶⁶¹ MÜLLER, *LingAeg* 10, 440, Kol. xxxi, 14.

¹⁶⁶² *WB V*, 452, 5-9; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 1195 s.v. $dm\dot{3}ty$; eine Verschreibung aus dem Hieratischen kann jedoch ausgeschlossen werden.

¹⁶⁶³ GOYON, *Imouthes*, 72 mit Anm. 15; vgl. DERS., *BIFAO* 75, 392, Anm. 5 mit Bezug auf *Urk. VI*, 139, 15 ($\textcircled{?}$).

¹⁶⁶⁴ Zur Schreibung vgl. *WB II*, 175, 5; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 477 s.v. $mt\dot{3}$; so auch LEITZ, *LGG VI*, 165 s.v. $S\dot{3}$, Q.c), Nr. [84].

¹⁶⁶⁵ MÜLLER, *LingAeg* 10, 440, Kol. xxxii, 1.

¹⁶⁶⁶ Für einen Ansatz vgl. die Bemerkungen bei GOYON, *Imouthes*, 72, Anm. 17.

- Zu (291): Zu ergänzen wäre nach MÜLLER die Schreibung von w^c im Original als \overline{w} .¹⁶⁶⁸

IV.3 Zum Inhalt des Rituals

IV.3.1 Zu Aufbau und Stilistik

Grob zerfällt das Ritual der Vier Kugel in zwei große Abschnitte: der erste Teil (1-74) wird von allen Handschriften gleichermaßen überliefert, während der zweite (75-103) auf die Version NY beschränkt bleibt. Inhaltlich umfasst der erste Abschnitt den Titel und die vier Kapitel ($hw.wt$) des Rituals. Aufgrund der Übereinstimmung in der Anzahl der Kapitel und der Menge der in die vier Himmelsrichtungen geworfenen Kugeln, ist davon auszugehen, dass jedes Kapitel den Wurf eines dieser Tonobjekte begleitete. Die Kapitel zwei (19-26) und vier (50-72) umfassen hierbei die längeren Rezitationen, während insbesondere drei (37-49) recht kurz gehalten ist. Stimmt die Reihenfolge der Stanzen mit der in den Ritualanweisungen genannten Wurfrichtungen überein, entspräche das zweite Kapitel dem Norden, das vierte dem Osten und das dritte und kürzeste dem Westen. Folgt man der zuvor schon angesprochenen oftmals postulierten Dependenz des Inhalts solcher Rituale mit realen politischen Bedrohungen („Invasion von Norden“), könnte man zu der Ansicht kommen, dass das quantitative Verhältnis der Passagen untereinander kein Zufall sei – lagen doch in den Regionen, denen man umfangreiche Kapitel entgegen stellte, zur Zeit der Abfassung der Textträger die Ursprungsländer der größten politischen Rivalen Ägyptens. Die Kürze des dem Westen zugedachten Abschnitts könnte hingegen mit der Erwartung einer eher geringen Gefährdung aus dieser Weltgegend zu erklären sein, die der Ägypter aufgrund ihrer stark jenseitigen und osirianischen Konnotation als bereits durch andere, positive Mächte besetzt erachtete.

Dem vierten Kapitel folgt eine kurze Passage (73-74), die, mit \overline{dw} überschrieben, zum Lobpreis auf die Vier Kugeln auffordert und neben NY nur noch in der Monumentalversion H erhalten geblieben ist. Nach einem anschließenden $\overline{dd-mdw.w}$ (75) hebt eine längere Rezitation (76-103) an, die schon aufgrund ihrer Stilistik ($\overline{i.nd-hr=k}$) aller Wahrscheinlichkeit nach mit der als \overline{dw} bezeichneten Hymne identisch ist und folglich nicht mehr zur vierten Stanze zählt. Während alle anderen Textträger, teils aufgrund einiger Zerstörungen, teils ganz regulär, schon zuvor abbrechen, beinhaltet die Version auf den Tempelwänden von Hibis noch weitere Versatzstücke des Textes bevor auch sie endet. Sollte dies mit dem auf dem Mauer-

¹⁶⁶⁷ Nach QUACK, *LingAeg* 2, 151; so auch nach MÜLLER, *LingAeg* 10, 440, Kol. xxxii, 3.

¹⁶⁶⁸ MÜLLER, *LingAeg* 10, 440, Kol. xxxii, 17.

werk zur Verfügung stehenden Platz für Beschriftungen zusammenhängen, lässt sich zumindest noch erahnen, dass die Langfassung in NY keine auf diese Handschrift beschränkte Einzelversion war. Nach dem Lobpreis schließt sich ein längerer Abschnitt an, der wegen seiner Kennzeichnung als *ky-r'* gesondert aufzuzählen ist.

Stilistisch erscheint das Werk wesentlich homogener als das Seth-Buch. Insbesondere die große Zahl an ständig wiederholten Formeln trägt zu diesem Eindruck bei. Gleichermäßen kann von stilistischen Brüchen im Textfluss, wie sie die Erste Liturgie des Seth-Buchs aufwies, keine Rede sein: Die Rezitationen und Reden wenden sich durchweg an Seth bzw. andere beteiligte Gottheiten, wohingegen narrative oder kommentierende Einschübe, Dialoge u.ä. nicht zu erkennen sind. Folgende Schlüsselphrasen machen *mit ihren Varianten und Folgesätzen* in regelmäßiger Abfolge den kompositorischen Kernbestand des gesamten Textes aus:

Phrase	Textstelle
<i>sw mī Stš</i>	6, 20
<i>īmī dd=tw n p³ hr n sr</i>	7, 12, 175, 208
<i>hr=k n h³=k</i>	10, 27, 53, 143
<i>hwī=f tp=k</i>	13, 31, 58, 179, 211, 221, 227, 232
<i>nn hn=k r m³ ntr-^c</i>	15, 32, 46, 59
<i>mī tsī tw Wsir</i>	16, 33, 47, 60, 162, 186, 200, 214
<i>p³ nt.y m iw.t iw hr=f hs³</i>	21, 206
<i>īmī tkn r h^c.w-ntr</i>	11, 28, 56, 57
<i>dd r/rn n 4.t db.wt/ tī.wt</i>	29, 40, 225, 250
<i>m^{3c}-hrw Wsir r sbī.w</i>	35, 36, 49, 62, 163, 164, 187, 202, 216, 217, 229, 300, 301
<i>iw=k r tnī</i>	39, 51, 166, 237, 241
<i>ir ndnd</i>	68 ¹ , 70, 72
<i>i.nd-hr=k</i>	76, 80
<i>nn dī=w hn=f r bw.w nt.yw iw Wsir im=w</i>	95, 132, 139, 155, 160, 161, 167, 169, 173, 174, 193, 194, 207, 209, 223, 224, 228, 233, 244
<i>i ntr.w</i>	105-112, 292
<i>ink Dhw.ty</i>	114, 16, 118, 122, 123
<i>h³=k Stš</i>	141, 145, 150, 154, 157, 165, 191, 205, 234, 235, 236, 260
<i>i Stš</i>	38, 51, 172, 175, 210, 225
<i>ir iwī=k m</i>	189, 203, 218, 230
<i>s³w...s³w</i>	279-291

Berücksichtigt man bei der Komposition überdies die Textstruktur, lassen sich gerade in den ersten vier Kapitel große phraseologische Ähnlichkeiten mit dem *ky-r'* überschriebenen Spruch. Die Hymne *dw³* weicht dagegen vielleicht aufgrund ihres preisenden Charakters und ihres geringen Umfangs stilistisch etwas ab. Insbesondere der letzte Spruch stellt durch seine Rückgriffe auf den Spruchbestand der ersten vier Kapitel eine gewisse Kohärenz her, wahrt aber auch durch die beständige Frequenz an Formeln wie *h³=k* oder *bw...im=w* seine Eigenständigkeit. Dennoch liegt der Verdacht nahe, dass es sich bei dem Ritual der Vier Kugeln

nicht um ein aus Versatzstücken nachträglich kompiliertes Sammelsurium handelt, wie es dem Seth-Buch unterstellt wurde, sondern ein durchgängig komponiertes Werk vorliegt.

Vielleicht nicht zufällig sind dabei einzelne auffälligen Übereinstimmungen im Konsonantenbestand mancher Phrasen wie *im̄ dd*, *m̄ ts̄i tw*, *im̄ tkn*, *dd rn n*, *i_{w=k} r tni*, *ir nd(nd)*, *i.nd-hr=k*, *nn d̄i=w*, *i ntr.w*, *ink Dh_w.ty* anzutreffen, die sich durchaus im Klangbild der litaneiartigen Wiederholungen niedergeschlagen haben dürften.

IV.3.2 Zu den rituellen Maßnahmen gegen Seth

IV.3.2.1 Die Kugeln

Als zentraler Handlungsakt des Rituals der Vier Kugeln ist das Werfen von vier aus Ton gefertigten „Geschossen“ in alle vier Himmelsrichtungen auszumachen, die bei jedem Wurf von der Rezitation je eines der vier Kapitel im ersten Textabschnitt begleitet wurden. Wie bereits erwähnt, vollzieht sich die Abfolge der Himmelsrichtungen nach einer festen Vorgabe, die, zieht man die Anbringung des Textes im einzigen kontextuell gesicherten Trägermedium, dem Tempel von Hibis, zurate, in die Reihenfolge der Würfe sowie der sich anschließenden Rezitation mit der Aufzählung der Himmelsrichtungen im Präskript übereinstimmt.¹⁶⁶⁹ Dass dies jedoch nicht konsequent eingehalten wurde, zeigen die höchstwahrscheinlich aus einem Fundzusammenhang entstammenden Bruchstücke einer Türfassung B8 und P deutlich, von denen ersteres die Reste des 1. Kapitels mit vorgeblich südlicher Ausrichtung, letzteres das fragmentarische 2. Kapitel für den Norden umfasst.

Kugeln als rituelle Objekte sind in Ägypten, wenngleich nicht sonderlich häufig, durchaus nachzuweisen.¹⁶⁷⁰ Identifiziert wurden sie zunächst mit einer Anzahl weiblicher Gottheiten, deren Kraft Osiris zugute kommen sollte.¹⁶⁷¹ Die im Louvre aufbewahrten Stücke enthalten Hinweise auf eine Angleichung an Uto, Bastet, Sachmet und Sechemtet. Die beiden Handschriften desselben Museums sind in Gestalt von Papyrusstreifen erhalten, die auf der Rückseite mit dem Namen Selket und Bastet beschrieben wurden.¹⁶⁷² Dabei ist die katzen-gestaltige

¹⁶⁶⁹ DAVIES, *Hibis III*, 20: es sind insgesamt zwei Kapitel vollständig und zwei schlecht erhalten; Kapitel 1 steht auf den Türpfosten der Südwand; Kapitel 2 steht auf der Nordwand; Kapitel 3 auf der Westwand, 4 auf der Ostwand von Raum H2.

¹⁶⁷⁰ ZIEGLER, *BIFAO* 79; 437ff.; NIWINSKI, *VI Congresso*, 356 mit (falschem ?) Bezug auf Tafel V.4, die den *tt*-Knoten darstellt, DERS., *GS Quaegebeur I*, 180; für eine Verwendung im privaten Bereich, insb. als Initiationszauber vgl. die Nilschlamm-bälle mit eingeschlossenen Haarresten bei ARNST, *ZÄS* 133, 10ff.; weitere Beispiele bei MARTIN, *FS Kákosy*, 419ff.

¹⁶⁷¹ Vgl. auch die alternative Lesung (*ky-dd*) als *4 ntr.w iptn* in pBM 10288 I, 6 (CAMINOS, *JEA* 56, PL. XXXVII, 6; LEITZ, *LGG II*, 801 s.v. *Bnnwt-nt-sin b*), [2]).

¹⁶⁷² CHASSINAT, *RecTrav* 14, Abb. A und B.

Göttin eindeutig dem zweiten Kapitel zugeordnet worden (*mḥ-2 B3st.t*), während die Schutzgottheit mit dem Attribut des Skorpions zumindest auf der Rückseite der Blattseite des ersten Kapitels verzeichnet wurde. Ganz ähnlich verfährt die Monumentalversion in Hibis, die für die Ritualanweisung der Hymne (73) die Kugeln, die in der einzigen Parallele NY lediglich als *4.t bnn.wt* bezeichnet werden, mit ihren Namen Sachmet, Bastet, Uto und Neith anspricht. Die ausführlichste Version in New York geht indes etwas andere Wege: Während der Titel keine genauen Anweisungen zur Gestalt der Vier Kugeln enthält, wurde gegen Ende des Rituals in Form einer Nachschrift (303-306) die Beschriftung von gleich zwei Namen auf jeder Kugel angeordnet. Die Gottheiten, die herangezogen werden, sind hier auch nicht durchgängig weiblich. So stehen die Thebaner Amun und Month auf der südlichen Kugel verzeichnet, Schu und Tefnut, die eher mit Memphis zu assoziieren wären, auf der für den Norden vorgesehenen Kugel. Neith und Uto repräsentieren den Westen, Sachmet und Bastet den Osten. Diese Namen werden auch in der Rezitation des Spruches *ky-r'* in Form von Anrufungen aufgegriffen (110, 190), nicht aber in den vorherigen Abschnitten. Es fragt sich also, ob die Anweisung nur für diesen Spruch zu gelten hat. Mit den aus dem Seth-Buch bekannten Phrasen *ir iwj=k m* (Bez. einer Himmelsrichtung) gebraucht die New Yorker Version eher einzelne Göttergruppen, die in den vier Gegenden Ägyptens angesiedelt werden. Fest steht, dass scheinbar keine Einheitlichkeit in der Beschriftung gegeben war, sodass es sich kaum lohnen dürfte den Inhalt der einzelnen Kapitel nach Bezügen zu den jeweiligen Gottheiten zu durchsuchen. Wie aber ist diese Semantik aufzuschlüsseln?

Besieht man sich den Text selbst, finden sich eine ganze Reihe von Aussagen, die sich direkt auf die Vier Kugeln beziehen:

- Sie werden aus Lehm (1: *sḥn*) hergestellt.
- Sie dienen dem Schutz des Osiris (73: *s3w Wsḥr*),
- indem sie Seth von allen seinen Aufenthaltsorten abhalten (74: *ḥmḏ Stš*).
- Ihre Wirkmächtigkeit geht von Re aus, indem sie als Schutzmächte des Sonnengottes bezeichnet werden (76: *s3w Rḥ.w*)
- Sie behüten ihren Schützling im Leben wie im Tod, sowie bei Tage und in der Nacht (78: *m mwt m ḥnh*; 79: *m grḥ m hrw*).
- Sie sind aus Re entstanden (80: *ḥpr*) und entspringen (80: *prj*) Geb und Osiris.
- In ihrer Wirkung verbrennen (91: *hh m ḥ.t*) und zerschneiden (93. *ḥsq tp=f*) sie Seth.
- Sie sind in ihrer Existenz von Osiris abhängig (96: *s:ḥnh, s:rwd*), haben an seinem Kult Anteil (97: *dj=f ḥtp.w M Ddw*) und werden von ihm erschaffen (98: *qm3 r-gs nml.t=f*).

Die Herstellung solcher Objekte aus Lehm kann von den archäologischen Funden nicht immer gestützt werden. So wurden im Louvre verwahrte Stücke, die von Ziegler zweifelsfrei dem vorliegenden Ritual zugeordnet werden konnten (s.o.), aus einer Masse aus Harz und Gerstenkörnern hergestellt. Andere, wie die bei Niwinski publizierten Objekte, die sich bei Mumien fanden, waren wiederum aus Schlamm gefertigt. In diesem Zusammenhang ist ihre Abkunft von Re, Osiris und Geb recht interessant. Die beiden letztgenannten Gottheiten wurden tatsächlich mit dem Erdboden bzw. dem fruchtbaren Nilschlamm identifiziert.¹⁶⁷³ Mit Re hingegen dürfte eher die feurige Qualität der Ausstrahlungen des Sonnengottes assoziiert worden sein (55, 151, 197 etc.). Dieser scheinbare Widerspruch kann sich insofern auflösen, wenn wir uns nicht so sehr über das Material, als vielmehr über die äußere Form der Kugel einer sakramentalen Ausdeutung nähern. So war es in der ägyptischen Ikonographie sehr üblich, Feuer und Flammen insbesondere dann als kleine Kreise bzw. Kugeln darzustellen, wenn es von Göttern gespien wird.¹⁶⁷⁴ Andererseits ist es bereits ein klischeehaftes, wenn auch zutreffendes Sinnbild ägyptischer religiöser Vorstellungen, wenn der Sonnengott oftmals mit der von einem Skarabäus gerollten Dungkugel in Verbindung gesetzt wird. Vor diesem Hintergrund mag es auch nachzuvollziehen sein, warum das Abstammungsverhältnis der Kugel von Re nicht wie im Falle der anderen Gottheiten mit *prj*, als vielmehr spielerisch mit *hpr* umschrieben wurde – der Verbwurzel also, die auch dem ägyptischen Namen des Mistkäfers zugrunde liegt.

Somit erklären sich auch die Aussagen des Textes bezüglich der existenziellen Abhängigkeit der Kugeln von Osiris aus dem Material, aus dem sie hergestellt wurden. Ihre Fähigkeit zu verbrennen, dürfte folglich über ihre Form hergeleitet worden sein, die eine Ausdeutung als Feuer ermöglichte, das von den Göttern ausgespien wurde, deren Namen sie trugen. Dass sie darüber hinaus das Ziel ihres Angriffs mittels Zerschneiden neutralisieren können, mag angesichts der postulierten Interpretation als göttliches Feuer zunächst verwundern. Es wird im Laufe der Betrachtungen der Hannoveraner Stele auf dieses Phänomen noch eingegangen werden, da sich die Kombination von Verbrennung und Zerschneiden wie in der Zweiten Liturgie des Seth-Buchs dort noch deutlicher zeigen wird.

¹⁶⁷³ Zu Geb: ALTENMÜLLER, *Synkretismus*, 226; BEDIER, *Geb*, 173; MARTINELLI, *BSEG* 18, 64ff.; zu Osiris: RAVEN, *OMRO* 63, 32; KOEMOTH, *Arbres*, 5ff.; CENTRONE, *L'Acqua*, 358; DERCHAIN-URTEL, *GS Quaegebeur I*, 579; insbesondere der in L1/2 erwähnte Osiris-Sepa (vgl. CAUVILLE, *Théologie*, 184. KEES, *ZÄS* 58, 85ff.), der gerade eine Erscheinungsform des heliopolitanischen Osiris war (vgl. LIEVEN, *Himmel über Esna*, 68 mit Anm. 265).

¹⁶⁷⁴ Etwa die Darstellungen in den Unterweltsbüchern (HORNING, *Nachtfahrt*, 176; DERS., *Hölle*, 21ff.);

IV.3.2.2 Zu den Mythen des Rituals

Der Text operiert mit einer Vielzahl von mythischen Anspielungen, welche die Ritualhandlung mittels Rezitation begleiten. Zumindest auf die wichtigsten soll hier eingegangen werden, um das Zusammenspiel beider Kategorien näher zu beleuchten.

a) „Er ist wie Seth“

Gleich zu Beginn des Sprechaktes findet sich die Rätsel aufgebende Aussage *sw mī Stš*, die ebenfalls die Eröffnung des zweiten Kapitels einnimmt, während die übrigen Abschnitte anders gestaltet wurden.

Innerhalb des erhaltenen Bestandes an Vernichtungsritualen stehen derartige Formeln im vorliegenden Text singulär da. Ähnliche Gleichsetzungen finden sich bestenfalls in ramessidischen Königseulogien, wo sie zum Lobpreis des Herrschers Kraft und Stärke zum Ausdruck bringen sollen.¹⁶⁷⁵ Da jedoch die fragliche Passage im vorliegenden Traktat eindeutig negativ besetzt ist, liegt es näher, dass damit eine nicht eingehender spezifizierte Gefahr als Seth ausgedeutet werden sollte.

Dass diese Qualifikation auf die Kugel Bezug nimmt, über die die Rezitation gesprochen wird, kann mit einiger Sicherheit bezweifelt werden – ist in der Kugel doch eine Waffe gegen den Eindringling und nicht seine Manifestation in einem Objekt zu sehen, das womöglich rituell beseitigt wird. Eine Bündelung der zerstörerischen Kraft des Übeltäters selbst, die sich in Gestalt des Kugelwurfs gegen ihn richtet, mutet ebenfalls recht gezwungen an. Wahrscheinlich ist es daher, dass eine Ausdeutung eines erkannten Gefahrenzustandes mit der von Seth ausgehenden Bedrohung eine auf mythische Ebene gehobene Legitimation für den Einsatz der mit der wirkmächtigen Essenzen des Re, anderer feuriger Gottheiten sowie des Osiris aufgeladenen Geschosse ermöglichte.

b) Der Widder von Heliopolis

Innerhalb des gesamten Rituals tritt immer wieder eine Widdergestalt („Widdergesichtiger“) in Erscheinung, die, in Heliopolis ansässig, vor den Nachstellungen des Seth geschützt wer-

¹⁶⁷⁵ Vgl. etwa *sw mī Swty ʕ-ph.ty Bcl m-hc.w=f* (KRI II, 139, 10); für eine ähnliche Formulierung (nominales Subjekt) vgl. MH II, 101, 23; TEVELDE, *Seth*, 132; zur Angleichung des Königs an Götter vgl. MADERNA-SIEBEN, *Königtum*, 92ff; von der Way, *Qadeš-Schlacht*, 160f., 196f.; allg. zu solchen vgl. GILLEN, *Proceedings*, 136f.; zu ähnl. Phrasen vgl. LÄ I (1975) s.v. Aretalogien, 428f. (J. ASSMANN); vgl. auch *Edfou IV*, 88, 12-13.

den soll. Als besonders gravierend wird dabei empfunden, dass der Widder verbal bedroht werden könnte,¹⁶⁷⁶ wobei ihm zumeist das Nahen des Seth verkündet wird.

Als weitere Eigenschaften des heiligen Tieres führt das Ritual weiterhin seine Verortung im Benben-Haus von Heliopolis (7), die Tabuisierung seines Namens (12: *hbi-rn=f*), seinen Zustand als schlafende Mumie (168: *s^ch.w šps m qdd*), seine Bestattung in einem Kasten (175: *šb.t*) sowie seine Lokalisierung im Himmel (208: *nt.y m p.t*) an. Obgleich die Verortung in Heliopolis und die Ikonographie des Widders sogleich an einen solaren Kontext denken lassen,¹⁶⁷⁷ wird schnell klar, dass sich, betrachtet man die weiteren Aussagen bezüglich seines Todeszustandes, hinter dieser Gestalt Osiris verbergen muss.¹⁶⁷⁸

Interessant erscheint hier vor allem die Formulierung der Verminderung (*hbi*) seines Namens, zu der keine Parallele zu finden war und deren Verständnis offensichtlich auch den ägyptischen Schreibern Schwierigkeiten bereitete. So vermutet der Verfasser der Variante Br dahinter einen aggressiven Akt gegenüber Osiris und versucht diesen mit dem euphemistischen Gebrauch von *hft.y* zu neutralisieren (*hbi hft.y n rn=f*). Dagegen dachte der Schreiber der Handschrift B wohl an die viel geläufigere phonetisch ähnliche Verbindung *hbn-hrw* und verband den fraglichen Ausdruck sicherlich fehlerhaft zu der Floskel „falsch an Stimme“. Als einzige Variante hat dann B8 wiederum nur *hbi rn=f*, was uns zu der Annahme führt, hierin die ursprüngliche Formulierung zu sehen. Möglicherweise verstand man unter dieser Reduzierung des Namens Osiris die Modifikation des Wortstammes *Wsr* zum Restbestand *sr* in der Bedeutung „Widder“, wodurch diese im Text erwähnte gehörnte Erscheinungsform zu einer Chiffre für den toten Gott umfunktioniert würde.

Widersprüchlich erscheint dies insbesondere angesichts der immer wiederkehrenden Betonungen des Benben-Hauses von Heliopolis, das eindeutige Beziehung zu solaren Gottheiten, aber kaum zu Osiris aufweist.¹⁶⁷⁹ Bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang auch die

¹⁶⁷⁶ Vgl. dagegen LEITZ, *LGG VI*, 411 s.v. *sr* G.b) mit [10]: Seth spricht über ihn; für Belegstellen im Text vgl. 7, 12, 168, 175 und 208 (keine unheilvolle Rede an den Gott).

¹⁶⁷⁷ WIEBACH-KOEPKE, *GM* 177, 71ff.; vielleicht läge in solarem Kontext stattdessen eine Bezeichnung als *bš* näher (LEITZ, *LGG II*, 659 s.v. *bš*); zu den Bezeichnungen *bnbn* und *hw.t-bnbn* vgl. *LÄ I* (1975) s.v. Benben, 694f. (E. OTTO); WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 318 s.v. *bnbn*; BAINES, *Or* 39, 389ff.

¹⁶⁷⁸ Vgl. dazu die Anmerkungen bei BORGHOOTS, *RdE* 32, 44f.; mit Anm. 88.

¹⁶⁷⁹ Für weitere Beispiele im Text s. 29 (sprechen zu den vier Ziegeln), 40 (Vier Gestalten), 251 (Apophis zum Benben-Haus führen).

Aufforderungen, Osiris bzw. den verstorbenen Papyrusinhaber als Phönix (*bnw*),¹⁶⁸⁰ *Hbnn.t* und *nt.y m ḥw.t-bnbn* zu bezeichnen.¹⁶⁸¹

Diese vermeintliche Unvereinbarkeit entzerrt sich unter Zuhilfenahme der über vier Kugeln (*bnn.wt*) gesprochene Rezitation.¹⁶⁸² Indem also die Objekte der Ritualhandlung und den Namen der Beteiligten phonetisch korreliert werden, gewinnt das Schleudern von simplen Lehmballen eine gesteigerte Wirksamkeit.

Durch die Anwendung solarer und osirianischer Aspekte sowohl in Gestalt von Form und Material der Kugeln als auch per Etymologie auf den Nutznießer des Rituals, wird in dieser Kombination eine Charakterisierung des Schützlings als ein über den Sonnenlauf erfolgreich wiedererstandener Osiris impliziert. Solche Analogien der Ausdeutung führten womöglich auch dazu, den Text als „Enthüllung der Geheimnisse der Vier Kugeln“ zu bezeichnen.

Interessanterweise erscheint das Ritual der Vier Kugeln in den Abhandlungen BURKARDS zu den Osiris-Liturgien unter den von ihm so bezeichneten Ritualbegleittexten.¹⁶⁸³ Diese definiert er abgrenzend zu den eigentlichen Ritualtexten vor allem durch das Fehlen von Interdependenzen von Rezitation und Ritualhandlung. Obwohl er dieser Gattung durchaus zugesteht, Ritualhandlungen umfassen zu können, will er für solche Texte eine untergeordnete Funktion innerhalb größerer Ritualzyklen festhalten. In dieser Argumentation werfen sich jedoch angesichts des obigen Befundes einige Widersprüche auf – scheint es doch zunächst etwas riskant, ausschließlich von den im Ritus angewandten Techniken (etwa Wortspiele, Analogien etc.) auf Textfunktionen oder gar Gattungen zu schließen. So konnte etwa das Seth-Buch, das bei ihm sogar als Paradebeispiel eines vollwertigen Rituals gilt (Ritualanweisungen, Sprachhandlungsakte), etwa im Rahmen des Choiak-Festes zur Aufführung gebracht werden,¹⁶⁸⁴ ohne dass eine besonders starke Analogisierung zwischen Erster und Zweiter Liturgie ausgemacht werden konnte. Treffen überdies die zuvor angestellten Beobachtungen auf die Phraseologie des Textes zu, ist das Ritual der Vier Kugeln wieder aus dieser ohnehin schwierigen Kategorie Begleittext zu streichen. Über die Funktion der Handlung selbst, über ihre Integration in größere Festzusammenhänge etc. ist damit freilich noch keine Aussage getroffen.

¹⁶⁸⁰ Im Gegensatz zu den anderen genannten Begrifflichkeiten kann der Phönix durchaus Osiris bezeichnen (vgl. LEITZ, *LGG II*, 795ff. s.v. *Bnw*; ausführlich *LÄ IV* (1982) s.v. Phönix, 1031 (L. KÁKOSY); vgl. insb. die Verwandlung des Osiris in einen Phönix im *ḥw.t-bnw* (pJumilhac, VIII, 4); ausführliche Zusammenstellung bei EL-BANNA, *BIFAO* 85, 101ff.; insb. 108ff.; zu Osiris-Benu und seiner Gleichsetzung mit dem Sonnengott vgl. auch BARTEL, 6. *Tempeltagung*, 50f.

¹⁶⁸¹ *bnw*: 68¹, 70, 72; *Hbnn.t*: 69; *nt.y m ḥw.t-bnbn*: 69.

¹⁶⁸² Für die Variationen um den Wortstamm *bn* vgl. erneut BAINES, *Or* 39, 389ff.; für eine ähnliche Angleichung von Osiris, Phönix und Heliopolis vgl. in der Hs NY (42, 12): *bnn=k m bnw r p.t ntk iwn*; für eine Angleichung des Phönix an Osiris vgl. LEITZ, *LGG II*, 795 s.v. *bnw*; in TB 168 steht *ṯsṯi ṯw dšr m ṯwnw wtṯ.n R^c.w m Ḥw.t-Bnbn* (BURKARD, *SOL*, 42), wonach Osiris im Benben-Haus von Re gezeugt wurde.

¹⁶⁸³ BURKARD, *Ägypten und Mittelmeerraum*, 13; zur Definition dieser Texte vgl. *ebenda*, 8f.

¹⁶⁸⁴ pLouvre 3176, V, 32-33 (vgl. dazu BARGUET, *pLouvre 3176*, 17, 55).

c) Zu den Vier Gestalten und Ziegeln

Durch die Zahl Vier eng mit den Kugeln verknüpft treten im Ritual zwei weitere Gruppierungen in Erscheinung, für die wir eine Analogisierung zwischen Ritualhandlung und Mythen postulieren können: Zum einen handelt es sich um die Vier Gestalten (*t̄.wt*) im Benben-Haus zu Heliopolis, deren Namen, Kleiner (*šr̄i*), Bes (*Bs*), Kurzer (*ḥw^c.w*) und Zwerg (*nmw*), möglicherweise in Form einer Drohung ausgesprochen werden (40-41). Zum anderen scheinen sie einem kultischen Tabu zu unterliegen, das in Gegenwart von Unbefugten (*sbl̄.w*) nicht enthüllt werden durfte (250). Andererseits muss der Klang ihrer Namen für Seth schädlich gewesen sein. Durch die Enthüllung des Namens der 4.t *t̄.wt* ist zu entnehmen, dass sich hinter dieser Bezeichnung vier zwergenhafte Gestalten verbergen, deren in diesem Text verdanken sie sicherlich ihrer apothropäischen Qualität verdanken, die ihnen gemeinhin attestiert wurde.¹⁶⁸⁵ Hierbei fällt insbesondere die häufige Verortung solcher Zwerge in Heliopolis ins Auge, welche höchstwahrscheinlich auf ihre Assoziation mit dem Sonnengott zurückgeht, wo sie das Begräbnis des Osiris beschützen.¹⁶⁸⁶

Zum anderen werden an einer Stelle vier Ziegel (*db.wt*) aus Fayence erwähnt, die desgleichen im Benben-Haus verwahrt werden. Zwei von ihnen scheinen entweder zerbrochen (29-30) bzw. zu Boden gestürzt (226) gewesen zu sein. Auch ihren Namen zu nennen, stellt ein Tabubruch für Unbefugte dar (225).

Zwar gehörte es zum Standardrepertoire spätägyptischer Tempelgründungen, Ziegel aus kostbaren Materialien in den vier Ecken von Heiligtümern niederzulegen,¹⁶⁸⁷ doch scheint es sich bei den hier vorliegenden Objekten eher um frei angebrachte Ziegel zu handeln, die im Falle gewaltsamen Eindringens zu Boden zu fallen drohen. Es ist möglicherweise an magische Ziegel zu denken, die, wie in TB 151 beschrieben, in den nach Himmelsrichtungen ausgerichteten, in die Wand eingelassenen Nischen der Grabkammer untergebracht waren und bisweilen Götternamen oder magische Inschriften trugen sowie als Fixierung für Amulette dienten.¹⁶⁸⁸ So wird vor diesem Hintergrund auch die Aufforderung verständlich, die schützenden Ziegel

¹⁶⁸⁵ BALLOD, *Prolegomena*, 22ff.; DASEN, *Dwarfs*, 52ff., 77 mit Fig. 6.4 für die Situierung der Totenbahre des Osiris; DAWSON, *JEA* 24, 188; EL-AGUIZY, *ASAE* 71, 53ff.; für die einzelnen Bezeichnungen der *t̄.wt* vgl. LEITZ, *LGG IV*, 238 s.v. *Nmw*; DERS., *LGG V*, 53 s.v. *Ḥw^c*; DERS., *LGG VII*, 108 s.v. *Šr*.

¹⁶⁸⁶ pHarris 501, U VIII, 5; 11-12 (LANGE, *Papyrus Harris*, 72f.) dort auch in Zusammenhang mit einem Phönix genannt; pDeir el-Medineh I vso., 4, 5 (ČERNÝ, *Papyrus*, 8, pl. 12a, 5).

¹⁶⁸⁷ WEINSTEIN, *Foundation Deposits*, 14, 422: *rd̄.t dbw.t n.t nbw ḥr ḥw^c.wt r qnb.wt 4(.t) n(.t) ḥw.t-ntr*; ähnliche Maßnahmen zum nächtlichen Schutz von Privathäusern vgl. oGardiner 363, 9 (Ritner, *JARCE* 27, 27, Fig. 1, 9).

¹⁶⁸⁸ So auch GOYON, *BIFAO* 75, 358, Anm. 8; vgl. auch MONTET, *RdE* 8 für Apisbestattungen, 151ff.; für eine Beschreibung solcher Ziegel und genauer Fundumstände vgl. THOMAS, *JARCE* 3, 71ff.; insb. 76.; SILVERMAN, *FS Simpson II*, 725ff.; DZIOBEK, *Denkmäler*, 87; für intakte Exemplare vgl. TAYLOR, *FS James*, 63, mit pl. XV, 1-4; für einen guten Überblick vgl. ROTH, *JEA* 88, 121ff.; RÉGEN, *L'univers Minéral*, 299ff.

nicht beim Namen zu nennen. Angesichts der zahlreichen Totentexte, die den Zugang zur Unterwelt ausschließlich mittels der Kenntnis von Tor- bzw. Dämonennamen gestattete, scheint es nur nahe liegend, die genauen Bezeichnungen der Vier Ziegel vor Seth geheim zu halten, um ihm sein weiteres Fortkommen zu verwehren.

Insbesondere aus dem Hinweis, dass *heute* (*n p³ hrw*), also zum Zeitpunkt der Abfassung bzw. Rezitation, zwei dieser Schutzmaßnahmen zerstört wurden, indem sie aus ihren Anbringungsorten entfernt wurden, lässt darauf schließen, sodass sie infolgedessen einen Teil ihrer Schutzwirkung eingebüßt haben dürften, wodurch Eindringlinge zur Mumie des Bestatteten vordringen können. Es ist ohnehin schon bemerkenswert, eine solche Beschreibung in einem Schutzritual zuzulassen – steht doch ein intakter Verteidigungsmechanismus, an dem der Ansturm des Feindes zerschellt, als gewünschter Idealzustand am Ehesten zu erwarten. In Anbetracht der Häufigkeit von durch Grabraub und Plünderung verursachten Zerstörungen, die wohl auch auf die in den Ziegeln enthaltenen wertvollen Objekte abzielten, dürfte sich eine derart beschriebene Situation nach dem Öffnen von Gräbern als Regelfall dargeboten haben.¹⁶⁸⁹ Der Text scheint somit einen recht authentischen Situationsbericht abzuliefern, der Inspektionen aufgebrochener Gräber durchaus Realität war. Die Frage ist natürlich, inwiefern solche Zustände in Nekropolen auf *Tempel*, wie hier das *hw.t-bnbn*, übertragen werden können.¹⁶⁹⁰ Die Beschreibungen des Textes selbst legen jedoch nahe, dass es sich bei der Verehrungsstätte des Osiris in Heliopolis, um eine übliche Scheinbestattung handelte, auf die alltägliche Bestattungsbräuche durchaus angewendet werden konnten.

Zu bedenken gilt jedoch, dass das Anbringen magischer Ziegel zumindest in *Grabanlagen* eine gängige Praxis des Neuen Reiches war, aber in späterer Zeit zunehmend unüblich wurde. So stammt das (einzige) späteste bekannte Beispiel aus der 30. Dynastie.¹⁶⁹¹ Eine solche Bestattungspraxis müsste also dem Ritualisten der Spätzeit als eine ungewöhnliche, wenn nicht gar altherwürdige Sitte anmuten, wie sie nur in alten, lange unbetretenen Monumenten anzutreffen war. Die Verwendung des Begriffs *heute* für die Beschreibung der Kultstätte des toten Gottes gewinnt vor diesem Hintergrund eine deutlichere Gewichtung.

¹⁶⁸⁹ So etwa vorgefunden durch die Ausgräber der Königsgräber DAVIS, *Tombs*, 106, Nr. 29; vgl. die leeren Nischen *ebenda*, pls. 52, 54, 56, 66, 67, 72.; HELCK, *Grab Nr. 55*, 12, Nr. 5; vgl. auch KÁKOSY, *FS Heerma van Voss*, 60, Figs. 1.-6.

¹⁶⁹⁰ Vgl. dazu KÁKOSY, *L'Égyptologie*, 117ff.

¹⁶⁹¹ *LÁ VI* (1986), s.v. Ziegel (magische), 1402, mit Anm. 1 (M. HEERMA v. VOSS) benennt die 26. Dynastie; beachte aber die Bemerkungen bei KÁKOSY, *FS Heerma van Voss*, 65f. sowie THOMAS, *JARCE* 3, 78.

d) Die räumliche Verortung des Rituals

Von den in dieser Abhandlung bearbeiteten Feindvernichtungsritualen bietet das vorliegende Ritual der Vier Kugeln die einzigartige Möglichkeit einer räumlichen Verortung. Mit der Variante H liegt der Text in einem festen architektonischen Kontext vor – dem Raum H2 des Tempels von Hibis.¹⁶⁹² Der fragliche Raum wurde auf dem Dach des Heiligtums entlang der südlichen Längswand des Tempels errichtet und war über eine Treppe (H) von der Hypostylen Halle (B) über einen Vorraum (H1) zu erreichen. Von der Lage her ist er somit am Ehesten mit den Dachkapellen im Tempel von Dendera und Philae zu vergleichen und diente folglich dem Vollzug der Riten der im Monat Choiak durchgeführten Mysterien für Osiris.¹⁶⁹³ Es kann freilich nicht als gesichert gelten, dass die im Ritual beschriebenen Handlungen auch *de facto* in den Räumlichkeiten abgehalten wurden, dessen Wände sie zierten, doch zumindest dienten sie zum Schutz seiner Insassen.¹⁶⁹⁴

Raum H2 ist, wiewohl sich der Erhaltungszustand sehr unterschiedlich ausmacht, an allen vier Wänden dekoriert. Im Eingangsbereich der Südwand¹⁶⁹⁵ dominiert eine Standartenprozession im oberen Register,¹⁶⁹⁶ während die kümmerlichen Reste des Ritualtextes, der von weiblichen Gottheiten flankiert wird,¹⁶⁹⁷ noch im unteren Register zu erkennen sind.¹⁶⁹⁸ Die Nordwand¹⁶⁹⁹ gegenüber dem Eingang zu H2 bietet die reichhaltigste Bebilderung. Auch hier wurde der Text im unteren Register zwischen flankierenden Göttern verzeichnet.¹⁷⁰⁰ Der Großteil der Szene wird von der ithyphallischen Figur des Min von Koptos (*Mnw nb-Gb.tw*) eingenommen, der in Gestalt einer Mumie und ohne Kopfbedeckung auf einer Bahre in einem Schrein liegt¹⁷⁰¹ und an anderer Stelle im Tempel als *shn.t* bezeichnet wird.¹⁷⁰² Es folgen

¹⁶⁹² Für die Fundumstände der Relieffragmente vgl. BANQUÉ-MANZANO, *FS López*, 35, Anm. 3.

¹⁶⁹³ WAITKUS, *Edfu*, 147; CAUVILLE, *BSFE* 112, 23ff.

¹⁶⁹⁴ Vgl. die Anmerkungen bei OSING, *FS Lichtheim II*, 751; für das analoge Verhältnis von Wandreliefs zu Raumfunktion vgl. ARNOLD, *Wandrelief und Raumfunktion*, 127ff.; anders aber am Beispiel Edfus vgl. DERCHAIN, *CdE* 37/73, 31ff.

¹⁶⁹⁵ Davies, *Hibis III*, pl. 19 C.

¹⁶⁹⁶ Für die Rekonstruktion der verlorenen Figuren eines stehenden Schakals und des harpunierenden Onurischu vgl. DAVIES, *Hibis*, pl. 22 D; pl. 20 C oberes Register rechts.

¹⁶⁹⁷ Für die Rekonstruktion der Beischriften zu [*dd-mdw.w i*]n *Shm.t hr rs hr [sn=f Wsir]* sowie [*mw.t-ntr hr rs [hr sn=s Wsir]*] vgl. CRUZ-URIBE, *Hibis III*, 86; vermutlich aufgrund der parallelen Beischrift zu den Gottheiten in der Darstellung der Ostwand (vgl. DAVIES, *Hibis*, pl. 20 C).

¹⁶⁹⁸ Für die Rekonstruktion der Position der beschrifteten Blöcke vgl. CRUZ-URIBE, *Hibis III*, 86: „*scene is incorrect in that the block with four lines of text on the left jamb should be attached to the two lines of text on the right jamb.*“

¹⁶⁹⁹ DAVIES, *Hibis*, pl. 20 A.

¹⁷⁰⁰ Zu den Beischriften: *dd-mdw.w in B3s.tt/ Nb.t-hw.t hr rs hr sn=s Wsir*; zur Übersetzung vgl. CRUZ-URIBE, *Hibis III*, 87.

¹⁷⁰¹ Vgl. auch DAVIES, *Hibis*, 20; Beschreibung dieser Szene auch bei TRAUNECKER, *Coptos*, 361.

¹⁷⁰² DAVIES, *Hibis*, pl. 22 A; möglicherweise fälschlich für das davor aufgerichtete Klettergerüst (vgl. aber CRUZ-URIBE, *Hibis III*, 94, Anm. 381; für eine nähere Beschreibung des Heiligtums vgl. DORESSE, *RdE* 32, 126, Anm. 8; für die frühesten Belege aus der 6. Dynastie vgl. JÉQUIER, *Monument II*, pl. 12, 14; ausführlich

rechts die Darstellungen des aufrecht stehenden Min¹⁷⁰³ in seiner bekannten Ikonographie sowie des Geschwisterpaares Isis und Nephthys und des Abydosfetisch¹⁷⁰⁴, ohne dass sie in besonderer Interaktion mit dem Bestatteten stünden. Verbindungen zwischen den Göttern Min und Osiris sind, beispielsweise in einer Vater-Sohn-Beziehung, zwar bisweilen zu belegen, doch kann eine schlüssige Erklärung für die Anbringung dieses Zitats aus der Min-Verehrung in diesem Fundkontext kaum erbracht werden.¹⁷⁰⁵

Das zentrale Motiv des *mittleren Registers* bildet eine aus den Osiris-Mysterien bekannte Darstellung der Trauer um den auf eine Bahre gebetteten ithyphallischen Osiris durch Isis und Nephthys.¹⁷⁰⁶ Desgleichen wir die Bildmitte des *oberen Registers* von einer mit Löwenapplikationen verzierten Bahre des Osiris mit der über ihm schwebenden Weihe eingenommen, die ihm das *ꜥnh* reicht.¹⁷⁰⁷ Die Bildränder bilden zum einen eine von CRUZ-URIBE identifizierte astronomische Gruppe aus Orion und Sothis,¹⁷⁰⁸ deren Position mit stark heliopolitanischem Bezug in der nordöstlichen Ecke der Wand aufgrund ihrer astronomischen Position kein Zufall sein dürfte.¹⁷⁰⁹ Interessant erscheint vor allem die komplexe Szenerie einer Osiris-Bestattung auf der äußersten linken Wandpartie: Der ithyphallische Gott ruht in einer Höhle, die von einer Schlange gebildet wird. Über ihm steht eine teilweise zerstörte Figur, die in ihrer gebeugten Haltung, das Ritual *hbs-tʿ*¹⁷¹⁰ durchzuführen scheint – ein eindeutiger Verweis auf die Choiak-Mysterien. Rechts daneben schreitet eine Figur mit erhobenen Armen auf ei-

bei GAUTHIER, *Fêtes du dieux Min*, 142ff.; BADAWY, *MIO* 7, 163 mit Abb. 5, 1-4; WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 893 s.v. *shn*; zur ganzen Problematik der Verwechslung Klettermast/ Kultzelt vgl. FEDER, 4. *Tempeltagung*, 31ff.; für eine eingehendere Interpretation der Szene vgl. BAQUÉ-MANZANO, *FS López*, 35ff.

¹⁷⁰³ Laut Beischrift hier als *Gb.tyw* bezeichnet; zu dieser Bezeichnung vgl. *WB* V, 163, 2; LEITZ, *LGG VII*, 309 s.v. *Gbtyw*; zur Schreibung des Namens in der hieroglyphischen Version aufgrund Verwechslung aus dem Hieratischen vgl. VERHOEVEN, *Buchschrift*, 269, V33.

¹⁷⁰⁴ *LÄ I* (1975), s.v. Abydos-Fetisch, 47f. (E. OTTO).

¹⁷⁰⁵ Für Osiris als Vater des Min vgl. BLEEKER, *Geburt*, 18ff.; für den Gastkult des Min in Abydos und seine Bedeutung für die Osirismysterien vgl. SPIEGEL, *Götter*, 66ff.; für seine Angleichung an Osiris-Hemag gl. ZECCHI, *Study*, 110f.; für Choiak-Riten in Koptos vgl. QUACK, *WdO* 31, 6; vgl. die Texte zu den Choiak-Riten in Dendera (Kapelle Ost Nr.1, 1): *[i]r pʿ sr [wr m ꜥ.t] imn.t m Gb.tyw* (*Dend. X,1*, 26, 5-6; Übers. s. CAUVILLE, *Temple de Dendera*, 13f.).

¹⁷⁰⁶ Zu einer vergleichbaren Darstellung s. *Dend. X,2*, pl X.96, X.237, allerdings ohne Trauermotiv; im Kontext mit der Betrauerung des Osiris s. PETRIE, *Athribis*, pl. XXXIX; die Gottheit ist hier als *Hq.t nb(.t)-ʿbdw* bezeichnet; für ihre Mitwirkung bei der Mumifizierung des Osiris vgl. SPIEGEL, *Götter*, 87; für Bemerkungen zur Inschrift vgl. CRUZ-URIBE, *Hibis III*, 86 mit Anm. 299, der *hn n rnp.wt* liest; sicherlich ist jedoch zu *hh n hh <n rnp.wt>* zu ergänzen; zu der Darstellung des *Hpw-ꜥnh* genannten Stiers vgl. LEITZ, *LGG V*, 117 s.v. *Hpw-ꜥnh*; die Figur ganz links scheint jedoch männlichen Geschlechts zu sein; die zugehörige Beischrift ist stark fragmentiert, scheint aber zumindest zweimal aus dem Element *nbw* gebildet worden zu sein

¹⁷⁰⁷ Vgl. etwa *Dend. X,2*, X.29; X.257; für weitere Parallelen vgl. BAQUÉ-MANZANO, *FS Lopez*, 49, Fig. 2.

¹⁷⁰⁸ CRUZ-URIBE, *Hibis III*, 86, Anm. 298; zu dieser als „*union d’Osiris et d’Isis*“ mythisch ausgedeuteten Verbindung vgl. BEAUX, *FS Haikal*, 51ff.

¹⁷⁰⁹ GOEDICKE, *SAK* 18, 232.

¹⁷¹⁰ Zu diesem Ritual vgl. allg. THAUSING, *AÄA* 1, 7ff.; CHASSINAT, *Mystères II*, 503ff.; BLEEKER, *Festivals*, 72ff.; für weitere Belege vgl. EGBERTS, *Quest of Meaning I*, 167, 4); für *hbs-tʿ* in den CTs als Inszenierung des mythischen Kampfes von Horus und Seth in Heliopolis vgl. ASSMANN, *Totenliturgien I*, 67ff., 93 mit Anm. 55 für weitere Literatur.

nen recht gedrungenen Obelisk zu, der die Grabhöhle säumt. Den Abschluss bilden linker Hand zwei identische Mumiengestalten mit über der Brust verschränkten Armen, die auf einer etwas erhöhten Standlinie stehen. Möglicherweise handelt es sich bei diesen Gestalten um den üblicherweise innerhalb dieses Festes bestatteten Korn-Osiris, wenngleich es die Ikonographie der Mumiengestalten diesbezügliches nicht erkennen lässt. Der Obelisk¹⁷¹¹ stellt höchstwahrscheinlich wiederum einen Hinweis auf die Verortung des Geschehens in Heliopolis dar – eine Lokalität, die uns mit dem Benben-Haus oder der Erwähnung des Osiris-Sepa im Text schon mehrfach begegnet ist. Die übrigen Wände bieten, abgesehen von den letzten beiden Kapiteln des Rituals, eine Liste von Kultbildern verschiedenster Gestalt mit mehrheitlich schützenden bzw. Übel abwehrenden Eigenschaften.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Raum H2 sicherlich für die reanimierenden Rituale an Osiris diente, die, zumindest in diesen späten Jahren, auch auf das ganze Land Ägypten ausgedehnt werden konnten.¹⁷¹² Von dem vorliegenden Ritual, das auf seinen Wänden verzeichnet wurde, kann nicht mit Sicherheit festgestellt werden, ob es, dann selbstverständlich auf Grundlage eines auf Papyrus vorliegenden Handbuchs, hier jemals zur Aufführung kam. Seine reduzierte Anbringung unter Verzicht auf sämtliche die rituelle Handlung betreffende Komponenten sprechen eher für eine in diesem Zusammenhang zu vermutenden amuletthafte Funktionalität. Die Wirkmächtigkeit des Werfens von Kugeln in die vier Himmelsrichtungen dürfte durch die monumentale Fixierung, auf den entsprechenden Wänden ersetzt worden sein, wodurch man dem Text eine eher apotropäische Wirkung entfalten ließ. Sowohl der stark kulttopographische Bezug des Dekorationsprogramms als auch die nach Himmelsrichtung ausgerichtete Anbringung des Ritualtextes spricht für eine Konzeption dieses Kult-raumes als architektonischer Mikrokosmos.¹⁷¹³

Es liegt daher nahe zu vermuten, dass sich der in den Texten gezogene geographische Rahmen primär auf die liturgischen Dimensionen des Tempels bezieht, in die Seth von außen, dem profanen Bereich, eindringt und somit auch auf eine andere Ebene, wie etwa den Toten-

¹⁷¹¹ Vielleicht ist hierin ein Hinweis auf eine rituelle Handlung zu sehen, die am 28. Choiak als „Tag des Ziehens des Obeliskens (*stʿ bnbʿn*)“ bezeichnet wurde (vgl. *MH III*, pl. 160, L 49, 1123ff.); vgl. dazu die Bemerkungen bei EGBERTS, *Quest of Meaning I*, 381.; in PT 2096a ist für den Tempel des Sokar (aus dem Sokarfest dürften viele Gepflogenheiten in die Choiak-Riten eingegangen sein) ein *bnbʿn*-Sein belegt (vgl. JANKUHN, *Schutz*, 118 mit Kommentar); für osirianische Obeliskens vgl. SATZINGER, *FS Quaegebeur I*, 413ff.

¹⁷¹² Zusammengefasst bei ASSMANN, *Tod*, 475ff.; für die Verortung von Osirisliturgien im Choiak-Ritual vgl. BURKARD, *Ägypten und Mittelmeerraum*, 3.

¹⁷¹³ Für die Orientierung von Bestattungen vgl. RAVEN, *JEA* 91, 37ff.; für den spätzeitlichen Tempel vgl. ASSMANN, *FS Iversen*, 14; ausführlich bei DERS., *Ägypten*, 43ff.; für die Osiriskapellen in Dendera vgl. CAUVILLE, *BSFE* 112, 34; LIEVEN, *Mysterien*, 47ff.; zusammenfassend auch FINNESTAD, *Temples*, 203ff. ähnl. wird in einem Feindvernichtungsritual anlässlich des 1. Payni das Übel aus Heiligtümern beseitigt, indem Feindfiguren in die Mäuler von Ziegen gelegt werden, die man anschließend aus den vier Tempeltoren treibt (SAUNERON, *Esna III*, 16, Nr. 199, 28).

kult oder das Staatswesen, übertragen werden können – ein Aspekt der zum Schluss dieser Betrachtungen noch näher beleuchtet werden soll.

V. Die Magische Stele Hannover Nr. 1935.200.445

V.1 Beschreibung

Das hier besprochene Stück fand bereits in einigen Arbeiten der älteren Vergangenheit eingehende Bearbeitung.¹⁷¹⁴ Es wird zurzeit unter den Beständen des Kestner-Museums in Hannover verwahrt,¹⁷¹⁵ wohin es von der Sammlung von Bissing,¹⁷¹⁶ über das Museum Scheu-leer,¹⁷¹⁷ Den Haag gelangte.

Die aus Kalkstein gefertigte Stele mit abgerundetem Abschluss weist bei einer Höhe von 25,7 cm, einer Breite von 22,4 cm, und einer Tiefe von 25,5 cm¹⁷¹⁸ entspricht insgesamt zwar den üblichen Konvention eines ägyptischen Stelentypus, weicht aber mit einer bemerkenswerten Konstruktion, dem so genannten „Querstück“,¹⁷¹⁹ welches als länglicher, in der Stelenfläche mittig stehen gelassener Fortsatz der Schriftfläche zu beschreiben ist, von den bekannten Schemata ab. Hierbei divergieren die Theorien hinsichtlich der Funktion dieser Besonderheit von Bearbeiter zu Bearbeiter.¹⁷²⁰

Publiziert sind Photographien der Frontseite,¹⁷²¹ die leichte Beschädigungen zu den Rändern hin, im rechten Bereich der Lunette und auf deren Scheitelpunkt sowie an der rechten Außenkante auf mittlerer Höhe aufweist. Stärkerer Abrieb zeigt sich unterhalb der Lunette, der sich im Zentrum des Textfeldes zu deutlich beeinträchtigender Erosion ausweitet.

Das reliefierte Feld des Lunette ist von der Himmelsabstraktion überspannt und in zwei Bildfelder gegliedert, die von einer Textkolumne voneinander getrennt werden. Das linke Bildfeld stellt eine Gestalt dar, welche auf einem würfelförmigen Thron ohne Lehnen und schlichter, quadratischer Binnenzeichnung ohne Dekoration Platz genommen hat. Aufgrund ihrer Ikonographie, bestehend aus gehörnter Atef-Krone, Löwenhaupt mit langer Haartracht, eng anliegendem Trägerkleid, *ꜥnh*-Zeichen in der rechten und langem Lotosszepter in der linken

¹⁷¹⁴ BLOK, *BVAB* III.1, 18; DERS., *AcOr* (C) VII, 97-113; GUENTCH-OGLOUEFF, *BIFAO* 40, 128-133; DERCHAIN, *RdE* 16, 19-23; *Kestner-Museum*, N. 17, 8.

¹⁷¹⁵ Inv. Nr. 1935.200.445.

¹⁷¹⁶ Transfer erstmals erwähnt bei BLOK, *BVAB* III.1, 18.

¹⁷¹⁷ Inv. S. 533.

¹⁷¹⁸ Die hier verwendeten Angaben entstammen den Führungsblättern des Kestner-Museums *Kestner-Museum*, Nr. 17,8; abweichende Angaben sind bei BLOK, *AcOr* (C) VII, 97 (0,34m x 0,225m x 0,095m) und ÉTIENNE, *Heka*, 103, Nr. 51 (0,37m x 0,225m) nachzulesen

¹⁷¹⁹ Bez. stammt von BLOK, *AcOr* (C) VII, 96; s. dort auch Umzeichnung und Maßangaben.

¹⁷²⁰ BLOK, *AcOr* (C) VII, 96 zweifelt eine Stützfunktion an, da das Gewicht des Querstücks das der eigentlichen Stele übersteigt; auch die Vermutung, das Querstück rühre von einer sekundären Nachnutzung als Spolie her wird verworfen, da in diesem Fall die funktionslos gewordene Erweiterung entfernt worden wäre. Nach *Kestner-Museum*, Nr. 17,8 dienten die steinernen „Henkel“ zur Fixierung in einem Mauerverbund.

¹⁷²¹ Photographien: BLOK, *AcOr* (C) VII, Tf. I, II (Lunette); Derchain, *RdE* 16, pl. 2; *Kestner-Museum*, Nr. 17,8; Umzeichnung der Lunette mit Inschrift: GUENTCH-OGLOUEFF, *BIFAO* 40, 127; Photo in Dreiviertelansicht: ÉTIENNE, *Heka*, 34, Cat. 51; Umzeichnung der Seitenansicht: BLOK, *AcOr* (C) VII, 97.


Hand, kann die Figur eindeutig als Gottheit identifiziert werden. Die senkrechte Kolumne aus Hieroglyphen weist sie als Sachmet aus.

Auf dem rechten Bildfeld lässt sich die Darstellung eines Richtblocks erkennen,¹⁷²² in dessen Mitte der durch den Kopf des š³-Tieres ausgewiesene Seth hockt. Deutlich ist die Fesselung seiner Arme durch Schnüre auf dem Rücken zu erkennen, die ihm, zusätzlich zu seiner knienden Haltung, die typische Ikonographie eines Kriegsgefangenen bzw. zum Tode Verurteilten verleiht.¹⁷²³ Die Bindung der Arme scheint durch einen Strick erfolgt zu sein, welcher die Arme am Körper fixiert und an den Ellenbogen verknotet wurde. Stilistisch interessant hingegen erscheint der vom Brustbereich oder Hals des Gefesselten ausgehende aus Dreiecksformen strukturierte Strang,¹⁷²⁴ der an einer sonst unüblichen Verdickung der linken Außenseite der halbovalen Hinrichtungsstätte befestigt wurde.¹⁷²⁵

Sowohl auf dem Scheitelpunkt des Ovals, als auch in deutlicherem Abstand, auf dessen rechter Seite sind Messer zu sehen, die keinen distinktiven Kontakt zum Richtblock zu haben scheinen. Die Szenerie umgebend sind über diesem zentralen Motiv ein Schriftzug, links darunter eine Schildkröte und rechts eine Eidechse zu erkennen.¹⁷²⁶

¹⁷²² Bei DERCHAIN, *RdE* 16, 20 als „*hutte à coupole*“ interpretiert; BLOK, *AcOr (C)* VII, 105ff. will eine Art Schlachtbank/ Sandhügel erkennen (ihm folgt ZANDEE, *Death*, 166), auf die, mit Hinweis auf die falsche perspektivische Darstellung, der Feind gebunden wird (vgl. insb. S. 105 Anm. 1 mit Verweis auf pBremner-Rhind 33, 1 *m-hnw hb.t*, was eher für ein Gebäude spricht; vgl. dazu *Urk.* VI, 55, 15 *r hb.t*; dagegen in 57, 1-2 ist es möglich, aus der Richtstätte hinaus zu treten (*prj m hb.t*) bzw. sie zu betreten (vorliegende Stele Ende Z 4: *ḥq=k r nm.t*); sollte die Wendung *hb.t* zu lesen sein (Diskussion s. unten bei [1]), ist angesichts der üblichen Determinierung mit □ (gleiches gilt jedoch auch für *nm.t*, vgl. WB II, 264) von einem Bauwerk auszugehen (so auch MÜLLER-WOLLERMANN, *Vergehen*, 223, mit Anm. 169; vgl. insb. die Beschreibung bei ZANDEE, *Death*, 170f., B.7.k. *hb.t*: „a locality, where the dead is executed. He may be laced in it. He wants to open it [nach CT II, 72b: *ḥnk wnn(.w) hb.wt*] to escape from it.“; Hinrichtungsart ist Tod durch das Messer und das Feuer[vgl. WB III, 252, 17]; es ist also von einem Brandopfer auszugehen); pJumilhac, X, 1. Vignette zeigt eine ähnliche Szene (es fehlt die Rinne), ätiologische Beischrift: *Stš pw snh(.w) m ḥ.wy=f(y) rd.wy=f(y) rdj(.w) ḥšd ḥr=f rdj(.w) m ns.t ḥr Wsir ḏd=tw ḥw.t-ḥšd n ḥw.t-Bnw ḥr=s*, hier wird die Hinrichtungsstätte *ḥšd*, Reuse (verschmilzt später mit *wh.t*, Feuergrube [ZANDEE, *Death*, 168f., B.7.i.]), die über Seth gestülpt wird, ist also in der Schreibung verwechselt und damit von *nm.t/ hb.t* zu unterscheiden.

¹⁷²³ SCHOSKE, *Erschlagen*, 116; RITNER, *Mechanics*, 113 ff.; HORNUNG, *Hölle*, 17; betont das Fesseln als Vorstufe zur Enthauptung auf der Schlachtbank; *Dend.* X.2, X.51, 2; VANDIER, *Jumilhac*, X, 1. Vignette

¹⁷²⁴ Fesselungen am Hals sind bisweilen zu belegen (vgl. etwa Hieroglyphenzeichen  bzw. SCHOSKE, *Erschlagen*, 222, 224 (f91), 241, 251 (g40), 252 256; auf das Neue Reich konzentriert, während die Ikonographie der Spätzeit das Binden an Händen und Füßen bevorzugt s.o.); ikonographisch erinnern die Einzelglieder des Strangs an die von Sonnenstrahlen (Abb. VIGNEAU, *Égypte. Mésopotamie*, 153), wie sie ab der 25. Dynastie bis in Griechisch-Römische Zeit Konvention werden (Typ h bei VENTURA, *Milestones*, 19, Fig. 2h; 29ff.)

¹⁷²⁵ Bei DERCHAIN, *RdE* 16, 20 als Ankettung am Hals verstanden; die Verdickung wird als Tür des Gebäudes verstanden, in das Seth gesperrt wurde und die als Befestigung für die Kette gilt.

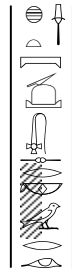
¹⁷²⁶ Schildkröte und Eidechse als typhonische Geschöpfe und Anhänger des Seth: LÄ V (1984) s.v. Schildkröte, 627 (H.G. FISCHER); insbesondere zur Schildkröte als solarer Feind schon im NR vgl. SÄVE-SÖDERBERGH, *MDAIK* 14, 175ff.: Darstellung des Harpunierens der Schildkröte in TT 175 unter dem Titel *smš štw n R^c.w n Wsir ḥm-ntr tp.y n 'Imn.w Nb-wnn=f ḏd=f ḥnh R^c.w mwt štw wdj(.w) n.ty m ḏb.t* „Töten der Schildkröte für Re und Osiris. Der Hohepriester des Amun Nebwenenef, er sagt: Re lebt, die Schildkröte stirbt; der im Sarg ist unversehrt“ (anders *ibid.*, 177: „Töten der Schildkröte des (oder für) Re von Osiris“); die Parallelisierung von Re und Osiris scheint mir nicht ungewöhnlich; die *ibid.*, 180 angebotene Lesung „Königspalast“ statt Sarg für *ḏb.t* (WB V, 561, 2-7) scheint in Anlehnung an ein vermeintliches Königsritual eher unwahrscheinlich;

Darunter schließt sich als Standlinie die erste Textzeile an, der noch weitere sieben folgen. Diese sind mit hieroglyphischer Schrift in linksläufigen Zeichen beschriftet.

V.2 Umschrift und Übersetzung

V.2.1 Lunette










Mittlere Kolumne (hinter Sachmet):



(1) ⁽¹⁾ *Shm.t hr.y(t)-nm.t⁽²⁾ rkh=s⁽²⁾ rq(.w) r ir.t*

Sachmet über der Richtstätte, sie verbrennt den, der feindlich war gegen das Auge!

Anmerkungen zur Übersetzung:

- Zu (1): Alle publizierten Photographien lassen eine Lesung der Gruppe  klar zu, sodass die Deutungen bei GUENTCH-OCULEFF¹⁷²⁷ (G) mit  und DERCHAIN¹⁷²⁸ (D) mit  der Variante bei BLOK¹⁷²⁹ (B) mit  vorzuziehen ist. Erkennbar ist ein wahrscheinlich fehlerhaftes , das mittels Bohrung zu  korrigiert wurde.¹⁷³⁰ Die dabei auffallend tief angesetzte Bohrung des „Henkels“ lässt sich durchgehend beobachten. Bei folgender Gruppe  ist (B) gegen (G)¹⁷³¹ Recht zu geben, wenn er das von  verschriebene  ansetzt.¹⁷³² Die Verschreibung bzw. Verwechslung innerhalb der Gruppe ist sicherlich

sicherlich ist mit der Umschreibung „der im Sarg“ bewusst doppeldeutig auf eine Angleichung von Osiris/ Verstorbener (als Bez. für Osiris vgl. LEITZ, *LGG IV*, 378 s.v. *Nty-m-dbt*) angespielt, sodass das Ritual sowohl den genannten Gottheiten, als auch dem Verstorbenen zugute käme; ebenfalls unwahrscheinlich erscheint vor diesem Hintergrund die *ibid.*, 179 angestellte Vermutung, die in Gräbern des ARs vor Sarkophagen aufgefundenen Überreste von Schildkröten wurden nicht als Götterfeinde verstanden, vielmehr ist es denkbarer dass es sich um rituelle Tötungen für den Grabherrn gehandelt hat.

¹⁷²⁷ GUENTCH-OGLOUEFF, *BIFAO* 40, 127.




¹⁷²⁸ DERCHAIN, *RdE* 16, 20, centre.




¹⁷²⁹ BLOK, *AcOr (C)* VII, 103.



¹⁷³⁰ Der Grund für diese Verschreibung dürfte nur schwer zu ermitteln, kann aber nicht auf eine verlesene hieratische Vorlage zurückzuführen sein, vgl. MÖLLER, *Paläographie III*, 511/ 512; VERHOEVEN, *Buchschrift*, V30, V31*, 198-199; W3/ 4, 200-201; eine demotische Vorlage ist auch auszuschließen, vgl. ERICHSEN, *Glossar*, 298 (*hb*), 554 (*k*).

¹⁷³¹ GUENTCH-OGLOUEFF, *BIFAO* 40, 127.

¹⁷³² BLOK, *AcOr (C)* VII, 103.

durch das folgende  gefördert worden,¹⁷³³ welches nach (G) eindeutig mit  beschlossen wird und nicht wie bei (B) als  wiederzugeben ist.¹⁷³⁴

(B)¹⁷³⁵ ist in der Lesung für  als zu frei zugunsten von (D)¹⁷³⁶, der *hr.yt* „Vorgesetzte“ ansetzt,¹⁷³⁷ aufzugeben. Die bei (B) zur Diskussion gestellte Lesung von  als *hb.t* oder *nm.t* muss unsicher bleiben.¹⁷³⁸ Trotz der hier gewählten Lesung sind zweifelsohne Belege für die Erwähnung der Richtstätte *hb.t* im Zusammenhang mit der Vernichtung des Seth und seiner Komplizen zu finden.¹⁷³⁹ Ausführliche Schreibungen, welche dieselbe Determination aufweisen und nicht das späte ,¹⁷⁴⁰ kommen ebenfalls vor.¹⁷⁴¹

Da der Vorschlag bei (B) zur folgenden Gruppe  einen dem Empfinden nach zu großen Eingriff in den Text verlangt, im Kontext eines gegen einen Götterfeind gerichteten Zaubertextes ein zu „willkürliches“ Vernichtungspotential der beschworenen Gottheit impliziert und bei der Lesung von  versagt, mutet die Lesung nach (D), die eine reduzierende Verschreibung annimmt, glaubhafter an. Zu erwägen wäre die logographische Schreibung von *nsr* mit zweifacher phonetischer Komplementierung und die Reduktion des folgenden *rq.w*¹⁷⁴² unter einem möglichen aber nicht zwingend anzusetzenden Wegfall der Präposition *r*.¹⁷⁴³


¹⁷³³ Zur häufigen Verwechslung beider Zeichen seit Anbeginn ihres Gebrauchs im Alten Reich vgl. DAVID, *De l'infériorité*, 21f.; Bsp. 27 (PT 178a); 28 in Verbindung mit *nds*; Fig. 11, 29; im Hieratischen Fig. 13, 35; 59ff.

¹⁷³⁴ BLOK, *AcOr (C)* VII, 103.



¹⁷³⁵ Die Übersetzung des magischen Textes nach *Kestner-Museum*, Nr. 17,8 stellt sicherlich eine deutsche Übersetzung der Bearbeitung Derchains dar und wird deshalb im vorliegenden Kommentar nicht weiter berücksichtigt; (G) liefert für diese Zeile keine Übersetzung; BLOK, *AcOr (C)* VII, 103; *Shm.t hr.y(t)-nm.t nsr=s r nb wr(t) [...]*^(?): „,Sechmet, die Herrin des Richtblockes, deren Feuer jeden bedroht (?), die Große (?)' (wohl nicht ‚Herrin der Krone')“.

¹⁷³⁶ DERCHAIN, *RdE* 16, 20; Lesung nach Vorschlag G. Poseners DERCHAIN, *RdE* 16, 21, a) *Shm.t hr.y(t)-nm.t nsr r^(?) rq(w) r ir.t*. „,Sekhmet qui est au-dessus du lieu d'exécution brûle celui qui est hostile à l'oeil.“

¹⁷³⁷ Zu *hr.yt* s. WB III, 142, 3ff.; für Belegstellen der gesamten Titelkomposition s. LEITZ, *LGG* V, 439 s.v. *Hr.yt-nm.t*; zur Verbindung Sachmets mit ihrer Richtstätte s. HOENES, *Sachmet*, 76, Anm. 49 und 248ff.; als weiterer Beleg des Titels s. *Urk. VI*, 53, 20; ohne sichere Zuweisung an Sachmet (*hr.yt-nm.t m Bhd.t ȝb.t* in *Edfou VI*, 312, 16 als Bezeichnung der ebenfalls löwenköpfigen Mehit; vgl. dagegen *hr.yt-hb.t n.t Bhd.t ȝb.t* LEITZ, *LGG* V, 440 s.v. *Hryt-hbt-nt-Bhd-t-ȝbtt*)

¹⁷³⁸ BLOK, *AcOr (C)* VII, 105ff.; aufgrund der durch Platzmangel begründeten logographischen Schreibung schwer zu entscheiden: vgl. WILSON, *PL*, *hb.t* (2), 719; *nm.t* (1), 521; ikonographisch ist tendenziell *nm.t* vorzuziehen, da diese, mit einer deutlich sichtbaren Blutrinne versehen (ausführliche Schreibung vgl. pBremner-Rhind 31, 2; FAULKNER, *Rhind*, 81, 11, Gegenbeispiel vgl. DERCHAIN, *pSalt*, 157, 2; *Urk. VI*, 57, 2), der Darstellung in der Lunette am ehesten entspricht; ebenfalls weist die Verbindung der Hinrichtung mit Feuer und Messer durch eine *Hr.yt-nm.t* genannte Gottheit im Amduat darauf hin (ZANDEE, *Death*, 167); beide werden in Zusammenhang mit der Tötung von Götterfeinden erwähnt, und scheinen dem osirianisch-jenseitigen Bereich (ZANDEE, *Death*, 167) zu entspringen: vgl. MÜLLER-WOLLERMANN, *Vergehen*, 106 mit Anm. 480; 223 mit Anm. 169 mit weiterführender Literatur; zur Lesung als *nm.t* in (5) s. LAPP, *Wortdiskussionen* 2, 76; dort aber fälschl. *nm.t Shm.t*, vgl. auch MORSCHAUSER, *Threat*, 122; dagegen nach DERCHAIN, *RdE* 16, 22 e) *hb.t* zu lesen; Verweis auf DERCHAIN, *pSalt*, 157, 157, Nr. 38 allerdings mit Bezug auf undeterminierte Schreibung .

¹⁷³⁹ ZANDEE, *Death*, 171;

¹⁷⁴⁰ WB III, 252; WILSON, *PL*, 719 *hb.t*; vgl. *Edfou II*, 85, 16, *nm.t* und *hb.t* parallelisiert gebraucht und in der logographischen Schreibung deutlich voneinander geschieden, wobei *nm.t*  notiert wird; in Schreibung (s.o. WILSON, *a.a.O.*) und Verständnis (*Urk. VI*, 57, 2 schreibt *hb.t* mit ; vgl. WB III, 252: diese Determinierung für Spzt. u. GR typisch) scheinen beide in der Spätzeit wesensgleich und austauschbar (vgl. HORNING, *Hölle*, 20, Anm. 5).

¹⁷⁴¹ *Urk. VI*, 57, 2.

¹⁷⁴² WILSON, *PL*, 592, *rkyw*; vgl. auch *Edfou I*, 530, 4: *dd-mdw.w dī.n(=i) n=k rk.w=k hr(w) m nm.t*.

¹⁷⁴³ Zum Gebrauch der Präposition *r* im Falle der Verbrennung von Götterfeinden s. WB II, 335, 5, 8; Belegstellen zum transitiven Gebrauch ohne Präposition vgl. WILSON, *PL*, 546, *nsr*; sollte *nsr* lediglich eine Verschreibung von *ns* (WB II, 321) darstellen, wäre die Präposition eventuell notiert, s. dazu CANNUYER, *ZÄS*

Bei der Identifikation des zweiten Teils der Gruppe hatte (D) sicherlich die Wendung *rq.w* im Sinn.¹⁷⁴⁴ Ohne allerdings eine Haplographie annehmen zu müssen, wäre alternativ die hier angesetzte Lesung als Wortspiel aus *rkḥ* und *rq.w* vorzuschlagen.¹⁷⁴⁵

V.2.2 Beischrift (über der Richtstätte)



(2) ⁽²⁾ *ḥw(t) <m> ds.wy* <Mit> zwei Messern schlagen.

Anmerkungen zur Übersetzung:

- Zu (2): Lesung nach (D) „*Frapper (au moyen des) deux couteaux.*“¹⁷⁴⁶ und (B)¹⁷⁴⁷ wurde hier als wahrscheinlich übernommen. Dass der Gebrauch von Waffen mittels des Verbuns *ḥwṯ*, das zur Angabe des Instrumentalis die Präposition *m* braucht, ausgedrückt wird, ist gut zu belegen.¹⁷⁴⁸ Eine Lesung *ds.wy* muss ebenfalls spekulativ bleiben und stützt sich weitestgehend auf die Häufigkeit des Vorkommens dieses Lexems in spätzeitlichen magischen Texten.¹⁷⁴⁹

117, 109; das Seth-Buch setzt durchweg das Substantiv *nsr.t* (WB II, 336) an, führt das Objekt einmal durch die Präposition *r* ein (Urk. VI, 31, 16).

¹⁷⁴⁴ Zur Schreibung des Lexems mit φ für Δ und Determinierung mit \mathfrak{S} s. WB II, 456; WILSON, *PL*, 592, *rkyw*; im Gebrauch als Epitheton für Götterfeinde nur in der Genitivverbindung *rq.w n Ḥnmw* (s. LEITZ, *LGG IV*, 728 s.v. *rqw-n-Ḥnm*) belegt; als Bez. für Seth belegt 1. Zwzt. LACAU, *RecTrav* 27, 57f., XVIII A, 139-140 *ḥmṯ ṯww rq.w pw smṯ(.w) ṯt=f*.

¹⁷⁴⁵ Zur Schreibung und Verbindung mit Zorn flammenden Göttinnen (Einführung des Objekts ohne Präposition) vgl. WILSON, *PL*, *rkḥ*, 593; zur Bezeichnung Zorn flammender Gottheiten als *Rkḥ.t* vgl. LEITZ, *LGG IV*, 729 s.v. *Rkḥt*; nach pSalt 825, X, 1-8 handelt es sich bei *Rkḥ.t* um eine löwenköpfige Gottheit, die Seth und seine Komplizen vernichtet: *Rkḥ.t ṯsb.t* [weitere Gottheiten] *ṯw=w šdṯ m pṯ s:ḥr ḥm.wt-rṯ* [...] *nt.wt wdṯ nbṯ.t r Stḥ ḥn^c smṯ.y=f* mit DERCHAIN, *pSalt*, Abb. X; in pMoskau 314, IV, 2 zu *Rk.t* verschrieben, was aufgrund einer möglichen Homophonie das Wortspiel zu *rq.w* erklären könnte.

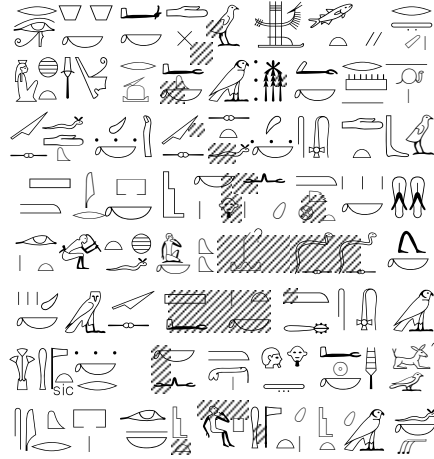
¹⁷⁴⁶ DERCHAIN, *RdE* 16, 20.

¹⁷⁴⁷ BLOK, *AcOr (C)* VII, 107; anhand Parallelstelle.

¹⁷⁴⁸ S. WB III, 46, 2-4; WILSON, *PL*, *ḥw*, 623f.; insb. Urk. VI, 5, 15; 45, 9.


¹⁷⁴⁹ *Urk. VI*, 47, 17; passim; vgl. unten Nr. 11: wenn *š^c* „Messer“ so richtig gelesen wurde, wäre dieses Lexem vielleicht auch hier anzusetzen.

V.2.3 Stelentext



- | | | |
|------|---|--|
| (3) | ⁽³⁾ r t ³ sp 2 bw.t-Hnw | Zu Boden (zweimal), Abscheu der Henu-Barke! |
| (4) | wdi=k ^{cc=k} r ir.t ⁽⁴⁾ n(t) R ^c .w | Du hast deinen Speichel gegen das Auge des Re
gespieen |
| (5) | rmi=k msi.w Hr.w | und die Horussöhne fortgeschleppt! |
| (6) | ^c q=k r nm.t ⁽²⁾ n(t) Shm.t | Du sollst die Richtstätte der Sachmet betreten! |
| (7) | ⁽⁵⁾ wbd=s h ^c .w=k stf=s db ^c .w=k | Sie möge deine Glieder verbrennen und deine Fin-
ger abschneiden. |
| (8) | fdq=s ⁽⁶⁾ tb.wt=k m Km.t | Sie möge deine Fußsohlen von Ägypten lösen. |
| (9) | nn s ³ =k hr s.t=k | Dein Sohn soll nicht an deine Stelle treten. |
| (10) | ir šm ⁽⁷⁾ =k <r> Dsd ^s wnm=k hft.y ir.t ⁽⁸⁾ Hr.w | Wenn du <nach> Bahrija gehst und den Feind des
Horusauges frisst, |
| (11) | nsr ^(?) =s m h.t=k š ^c <d> ^(?) =s m h ^c .w=k ⁽²⁾ | möge es in deinem Leib brennen und in deinen
Körper schneiden. |
| (12) | ⁽⁹⁾ iw ^c .w=k hr-tp t ³ m-b ³ h=k | Leidvoll ist deine Lebenszeit auf Erden, die du vor
dir hast. |
| (13) | nn sdb=k r it-ntr hm<-ntr> mh.y ⁽¹⁰⁾ fk(.ty) Hr.w-
s ³ -šs.t s ³ it-ntr hm<-ntr> P(š)-šri-šs.t iri.n nb(t)-
pr Qri=s | Deine Schadenswirkung soll sich nicht gegen den
Gottesvater und Priester, mh.y, den „Kahlen“, Har-
siëse richten, den Sohn des Gottesvaters und Pries-
ters Pa-scheri-Isis, geboren von der Hausherrin
Kris. |

Anmerkungen zur Übersetzung:

- Zu (3): Wiedergabe der von konventionellen Darstellungsweisen abweichenden Sokar-Barke bei (B) und (G) unterschiedlich.¹⁷⁵⁰
Die Übersetzungen nach (G)¹⁷⁵¹ und (D)¹⁷⁵² sind eindeutig (B)¹⁷⁵³ vorzuziehen, der die gut belegte Wendung „Abscheu des Gottes“ nicht erkennt.¹⁷⁵⁴ Fraglich ist lediglich die Lesung von  als *hnw* oder Sokar.¹⁷⁵⁵ Angesichts der Uneindeutigkeit der logographischen Schreibung wurde hier die „bildhafte“ Lesung bevorzugt. Hinzu kommt der Umstand, dass die ausgehende Spätzeit Rituale kannte, die eindeutig die Barke des Sokar vor den Angriffen des Seth auf ihren Umzügen schützen sollten.¹⁷⁵⁶ Dass der Gott selbst als Insasse des heiligen Schiffes direkt in die Handlung integriert ist, bleibt natürlich außer Frage.
- Zu (4): Lesung stimmt bei allen Bearbeitern überein. Übersetzungen nach (B), (G) und (D): Übersetzung folgt hier (D),¹⁷⁵⁷ der die Lesung *wdj* ^{cc}1758, „Speichel“(oder Samen?¹⁷⁵⁹) schleudern“, der Deutung von (B)¹⁷⁶⁰ und (G)¹⁷⁶¹ vorzieht, die übereinstimmend *wdj* ^c.wy¹⁷⁶² transkribieren. Aufgrund feh-


¹⁷⁵⁰ Aus der Darstellung ist nicht klar ersichtlich, ob der Kopf der Antilopenprotome am Bug der Barke wie üblich nach innen oder, was nur selten zu beobachten ist (vgl. Hieroglyphe P 114), nach außen gewandt ist. Wahrscheinlich trifft aber Ersteres zu, wobei eine mangelnde Proportionalität in der Ausführung zwischen einem kleinen nach hinten blickenden Kopf und einem übergroßen Ohr zu bemerken wäre; BLOK, *AcOr (C)* VII, 98, 1; GUENTCH-OGLOUEFF, *BIFAO* 40, 128; zur Ikonographie der Sokar-Barke vgl. MASPERO, *ASAE* 2, 3; GRAINDORGE-HÉRIEL, *Dieu Sokar*, 17f., zu weiterer Literatur s. insb. Anm. 62; da der Antilopenkopf an der Sokar-Barke allgemein als Ikonographie der Sieghaftigkeit gedeutet wird (DERCHAIN, *Sacrifice de l'oryx*, 30ff.), ist davon auszugehen, dass der nach innen gewandte Kopf (Protomen auf Barken blicken für gewöhnlich in Fahrtrichtung) auf das Wenden des Kopfes zum Zweck der Anbringung eines Schächtungsschnittes bei gefällten und vor allem gefesselten Opfertieren und Götterfeinden zurückzuführen ist (vgl. Hieroglyphen der Reihe E 150, E 215-216, E 73C und insb. A 513, DERCHAIN, *Sacrifice de l'oryx*, 8 u. pl. Ia) bzw. von der Ikonographie des Rituals, das das Opfertier im Blickkontakt mit seinem Bezwinger zeigt, der stets von hinten herantritt, in die Konvention der Hieroglyphenschrift übergewechselt ist. Im letzteren Fall hätte man es mit einem Gestus der Unterlegenheit zu tun.

¹⁷⁵¹ GUENTCH-OGLOUEFF, *BIFAO* 40, 128: „*A terre (bis), ô abomination de Sokaris!*“

¹⁷⁵² DERCHAIN, *RdE* 16, 21: „*A terre, à terre, abomination de Sokaris!*“

¹⁷⁵³ BLOK, *AcOr (C)* VII, 98, Zu Zeile 1; *r t̄ sp 2 bw.t hn(.t)*: „*Nieder! Nieder! Du gieriges Scheusal.*“

¹⁷⁵⁴ BLOK, *AcOr (C)* VII, 99, mit Anm. 3; Wortbedeutung „gierig“ nur als *hnti* (WB III, 121, 12-13; substantiviert auch Bez. für Götterfeinde; s. BORGHOUTS, *JEA* 59, 19, Anm. 2); zu *bw.t NN* s. MORSCHAUSER, *Threat*, 99f; als Bez. für Seth: Urk. VI, 13, 13; 21, 8; 29, 15; LIEVEN, *ZÄS* 133, 2, 147, mit Anm. 45.

¹⁷⁵⁵ Lesung nach LEITZ, *LGG II*, 791 s.v. *bw.t-hnw*; vgl. Schreibungen bei LEITZ, *LGG VI*, 664 s.v. *Skr* und insb. LEITZ, *LGG V*, 159 s.v. *Hnw*, [28]-[40] die Bsp. (allesamt griech.-röm.) für reine logographische Schreibung (Verweis auf TT106 [ramessidisch] bei *KRI III*, 5, 12 für das Wortspiel von Osiris-Onnophris : *skj.n=k t̄.wy m m̄^{3c}-hrw m rn=k pwi n 'Hnw'/'Skr'*; Determinierung des ausgeschriebenen Gottesnamens mit der Barke seit PT möglich, s. GRAINDORGE-HÉRIEL, *Dieu Sokar*, 2 mit Anm. 4; für Personifizierungen bzw. Gleichstellung der Barke mit dem Gott in Griech.-Röm. Zeit vgl. WILSON, *PL*, 652 *hnw*, insb. *Edfou I*, 177, 3: ; eine Lesung des ersten Logogramms als *Skr* und des zweiten als *hnw* wird vielleicht schon dadurch unterstützt, als ersteres das Bild des Gottes, den Falken, letzteres aber nur seinen geschlossenen Schrein zeigt.

¹⁷⁵⁶ pMMA 35.9.21, 57,1-62, 15: es ist vom Auszug des Sokar aus der *šty.t* (57,1: *in(.t) Skr r w̄.t n šty.t*) die Rede, worin sich auch die Sokar-Barke befindet (58, 12: *i p̄ hnw rnp̄.w m šty.t*); angesichts solcher Rituale ist eine Gleichsetzung mit dem ermordeten Osiris nach DERCHAIN, *RdE* 16, 21 b) überflüssig.

¹⁷⁵⁷ DERCHAIN, *RdE* 16, 21: „*Tu as lancé ta bave contre l'œil sain de Râ*“; s. dort Anm. c).

¹⁷⁵⁸ WB I, 169, 1-2; WILSON, *PL*, 139 ^{cc} als Derivat aus ^{c3c}.

¹⁷⁵⁹ LORTON, *SAK* 21, 173; KOLTA – TESSENOW, *ZÄS* 127, 50, Anm. 78.

¹⁷⁶⁰ BLOK, *AcOr (C)* VII, 98: „*der du deine Arme ausstreckest gegen das Auge des Re*“.

¹⁷⁶¹ GUENTCH-OGLOUEFF, *BIFAO* 40, 128: „*Tu as levé tes bras contre l'Œil de Rê*“.

¹⁷⁶² WB I, 156 3.

lender Determinierung sind beide Lesungen möglich. Zwar ist die Verbindung $w\bar{d}\bar{i}^c$ (singularisch) im Sinne von „angreifen“¹⁷⁶³ belegt, scheint aber im Zusammenhang mit der Beschädigung des Horusauges nicht vorzukommen. Dagegen ist der Einsatz von Speichel durch Seth bisweilen nachzuweisen.¹⁷⁶⁴

(G)¹⁷⁶⁵ und (D) setzten für $w\bar{d}\bar{i}$ das präteritale $s\bar{d}m=f$ des Neuägyptischen an, während (B) noch die präsentische Form des klassischen Mittelägyptischen gebraucht.¹⁷⁶⁶

Mit der Schreibung von $\bar{i}r.t-R^c.w$ als \bar{r} scheint eine in der Spätzeit gelegentlich in Erscheinung tretende Variante vorzuliegen,¹⁷⁶⁷ sodass auch an eine Lesung $w\bar{d}\bar{j}.t-R^c.w$ zu denken wäre.

- Zu (5): Zwar stimmt die bei allen Bearbeitern überein, doch weichen insbesondere (G)¹⁷⁶⁸ und (D)¹⁷⁶⁹ im Verständnis der Passage von (B)¹⁷⁷⁰ ab.

Es stellt sich im Wesentlichen die Frage, ob der zu deutende Satz eine Schandtat des Seth oder eine Strafe für Seth darstellt und das Lexem $r\bar{m}n\bar{i}$ im Sinne von „wegtragen, entfernen“¹⁷⁷¹ bzw. „tragen, schultern“¹⁷⁷² zu übersetzen ist. Wie noch ausgeführt wird (s. Auswertung), wird die entsprechende Passage aus inhaltlichen Gründen als Straftat verstanden, wodurch sich die hier vorgeschlagene Übersetzung ergibt.

- Zu (6): Bei der Lesung ist die Korrektur bei (D) zu berücksichtigen, der im Gegensatz zu (B)¹⁷⁷³ und (G),¹⁷⁷⁴ statt \bar{w} ,¹⁷⁷⁵ wie aus der bei (D) publizierten Photographie eindeutig zu ersehen, richtig \bar{w} liebt.¹⁷⁷⁶

¹⁷⁶³ WB I, 356, 16; WILSON, *PL*, 276 $w\bar{d}\bar{i}$.

¹⁷⁶⁴ GRIFFITHS, *Conflict*, 2, Anm. 4 zu PT 850a-e sieht den Einsatz von Speichel als Heilmittel; ZIBELIUS, *FS Westendorf I*, 402 (gegen Osiris) zu PT 1628c unter Verwendung der Wurzel \bar{c}^c ; JÉQUIER, *BIFAO* 19, 6; WESTENDORF, *ZÄS* 96, 146, Anm. 9; RITNER, *Mechanics*, 84, mit Anm. 394-396; MEURER, *Feinde*, 129; DERS., Verfermung des Seth, 174 mit Anm. 4 (für die Pyramidentexte: Speichel als Waffe gegen Osiris, Wendung \bar{c}^c ausschließlich auf Seth beschränkt); für $mtw.t$ des Seth vgl. BORGHOUTS, *FS Westendorf*, 711f.; fragliche Stelle in TB 17: $m-\bar{h}t w\bar{d}\bar{i}=f st\bar{j}.w m \bar{h}r n Hr.w$ (Var.: $m \bar{i}r.t/ w\bar{d}\bar{j}.t Hr.w$) *Urk. V*, 32, 7; LAPP, *Totenbuch Spruch 17*, 116-117a-b, 15; RÖBLER-KÖHLER, *Kapitel 17*, 111f., Nr. 25 mit WB IV, 355, 13 gibt „Verwundung“; so auch RÖBLER-KÖHLER, *Kapitel 17*, 177, 46* und GRIFFITHS, *Conflict*, 30 nach GUNN, *JEA* 6, 301, mit Anm. 6 u. 10; TEVELDE, *Seth*, 35 mit Anm. 3-8 korrigiert *Seth brings about a discharge from the face of Horus* zu sicherlich spekulativem *Seth had withdrawn* (S. 36); dort auch falscher Bezug der Präposition m (aus, heraus) auf $st\bar{j}.w$ und nicht auf $w\bar{d}\bar{i}$ (WB I, 385 2-7 „in“); dagegen insb. DEINES-WESTENDORF, *Wörterbuch II*, 820, $st\bar{j}$ als Sekret, sodass auch hier der Einsatz von Speichel n das Gesicht/ Auge des Horus vorliegen könnte.

¹⁷⁶⁵ GUENTCH-OGLOUEFF, *BIFAO* 40, 128, Anm. 2: „La forme $s\bar{d}m=f$ exprimant le passé“ mit Bezug auf ERMAN, *Grammatik*, § 312 Form des $s\bar{d}m=f$ für $s\bar{d}m.n=f$ ab der Amarna-Zeit.

¹⁷⁶⁶ Sollte hier tatsächlich das präteritale $s\bar{d}m=f$ vorliegen, wäre auch dieser Neuägyptizismus sicherlich zu schwach, um eine Entstehungszeit des Textes festzumachen; zur weiteren Diskussion vgl. das Kapitel „Datierung“; ausgehend von der Textgattung und deren Verwendung im Kontext einer privaten Bestattung ist anhand eindeutiger Parallelen wie die Texte von *Urk. VI*, pBremner-Rhind u.a. grob von einer Datierung zwischen der 26. Dynastie und der Griechischen Eroberung auszugehen. Bisherige Ansätze vermuten das Stück als aus „Saitisch-Persischer Zeit“ (BLOK, *AcOr (C)* VII, 96) bzw. aus der Epoche der „domination perse en Égypte“ (GUENTCH-OGLOUEFF, *BIFAO* 40, 128) oder schlicht aus der „Basse Époque“ (ÉTIENNE, *Heka*, 103, Nr. 51) stammend; für die kritische Auseinandersetzung mit einer historisierenden Ausdeutung vgl. DERCHAIN, *RdE* 16, 19; präziser in der Datierung wird GIDDY, *Oases*, 148, Table IV: Dyn 27.

¹⁷⁶⁷ Vgl. LEITZ, *LGG I*, 476 s.v. $\bar{i}r-R^c$.

¹⁷⁶⁸ GUENTCH-OGLOUEFF, *BIFAO* 40, 128: „et tu as emporté les Enfants d’Horus.“

¹⁷⁶⁹ DERCHAIN, *RdE* 16, 21: „(C’est pourquoi) tu portes les enfants d’Horus“.

¹⁷⁷⁰ BLOK, *AcOr (C)* VII, 98: „und die Horuskinder stürzest (?)!“






¹⁷⁷¹ WB II, 419, 14; nur für NÄg und Spätmittelägyptische der Äthiopenzeit belegt; BLOK, *AcOr (C)* VII, 99, Zeile 2 setzt ebenfalls diese Bedeutung an, übersetzt aber frei; die Stelle auch hier ohne Klärung.

¹⁷⁷² WB II, 419, 4ff.; insb. vom Tragen von Götterbildern und Barken (5-6); vgl. WILSON, *PL*, 582, $r\bar{m}n$ führt für die Ptolemäerzeit ausschließlich diese Bedeutung an; in *Edfou I*, 177, 4 tragen ($r\bar{m}n\bar{i}$) die Horussöhne die Barke des Sokar; zahlreiche weitere Belege LEITZ, *LGG III*, 425f. s.v. $Msw-Hr$; bildliche Darstellung *Dend. X, 2*, X.176, Türpfeiler (rechts), 1/ X. 240.

¹⁷⁷³ BLOK, *AcOr (C)* VII, 98.

¹⁷⁷⁴ GUENTCH-OGLOUEFF, *BIFAO* 40, 129.

Entsprechend hierzu sind die Lesungen von (B)¹⁷⁷⁷ und (G)¹⁷⁷⁸ nach (D)¹⁷⁷⁹ zu korrigieren. Zwar ist Seth als geflügelte Gottheit nachzuweisen,¹⁷⁸⁰ doch handelt es sich dabei um eine singuläre lokale Variante, die den Gott sicherlich nicht als unterlegenen Götterfeind deklassiert, sondern als agile Schutzmacht gegen Apophis stilisiert und muss hier sicherlich ausscheiden. Das selbständige Betreten¹⁷⁸¹ des Richtblocks, also der sprichwörtliche Gang zum Schafott, ist neben der aktiven Verbringung¹⁷⁸² des Delinquenten zum Richtblock gleichermaßen gut zu belegen.¹⁷⁸³

- Zu (7): Übersetzung und Lesung folgt den früheren Bearbeitern. Als Bezeichnung für „Abschneiden der Finger“ findet die Wendung *stf* Verwendung, welche metathetisch aus dem seit dem AR bekannten Begriff *sft* für „schlachten“ entstand. Hier liegt die fragliche Wendung jedoch unzweifelhaft in der Bedeutung „abschneiden“ vor,¹⁷⁸⁴ wie sie erst für die griechisch-römische Zeit zu beobachten ist, sodass somit ein vager Hinweis auf eine späte Entstehung des Textes gegeben ist.
- Zu (8): Übersetzung für *fdq*¹⁷⁸⁵ folgt hier (G)¹⁷⁸⁶. Die Notation erlaubt keinerlei Aussage, ob einer Lesung des alten *tb.t* als nÄg. *tw.wt* (Koptisch **TOOYE**) hier schon angebracht ist.¹⁷⁸⁷
- Zu (9): Ein finaler Nebensinn der Satzaussage wie bei (B) und (D)¹⁷⁸⁸ angesetzt ist anhand der grammatischen Struktur eindeutig zu verneinen.¹⁷⁸⁹ Die Übersetzung folgt somit (G), welche die parallele Konstruktion der letzten drei Sätze erkennt.¹⁷⁹⁰
- Zu (10): (B) setzt nach noch klar erkennbarem  die Determinierung  an und schlägt für die  Gruppe sicherlich fälschlich eine Lesung  vor,¹⁷⁹¹ wovon letzteres bereits durch (G) berichtigt wurde.¹⁷⁹² (D) hingegen möchte am Original die Zeichenfolge  erkennen – eine Lesung, die anhand des

¹⁷⁷⁵ BLOK, *AcOr* (C) VII, 98; GUENTCH-OGLOUEFF, *BIFAO* 40, 128.

¹⁷⁷⁶ DERCHAIN, *RdE* 16, 20, ligne 2.

¹⁷⁷⁷ BLOK, *AcOr* (C) VII, 98: „Fliege zum Richtblocke der Sachmet“.

¹⁷⁷⁸ GUENTCH-OGLOUEFF, *BIFAO* 40, 129: „Vole au billot de Sekhmet“.

¹⁷⁷⁹ DERCHAIN, *RdE* 16, 21.: „et tu entres au lieu d'exécution de Sekhmet“.

¹⁷⁸⁰ OSING, *MDAIK* 41, 233.

¹⁷⁸¹ Zur vorliegenden Schreibung vgl. WB I, 230, ^c*q*, WILSON, *PL*, 180, ^c*q*, (8); zur spätzeitlichen Präferenz des Gebrauchs von ^c*q* als *terminus technicus* ohne Determinierung und mit der Präposition *r* s. PERDU, *RdE* 43, 153 g), VERNUS, *RdE* 30, 122.


¹⁷⁸² Häufige Verben sind *h3i*, *hr*, *rdi* (WB II, 264, 5, WILSON, *PL*, 521f., 719); pBremner-Rhind 28, 10 hat *wd=k sn r nm.t n(t) Shm.t*.

¹⁷⁸³ Zu ^c*q* s. CT II, 131d, 132c, IV, 62q, VI, 132f, m, 133f *Edfou II*, 85, 11; 226, 6; ZANDEE, *Death*, 166f., 170f.

¹⁷⁸⁴ Zu *stf* in der Bedeutung „abschneiden“ und im Zusammenhang mit Feindvernichtungsritualen vgl. WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 963f. *stf*.

¹⁷⁸⁵ Zu *fdq* im Sinne von „trennen“ s. LACAU, *Stèle juridique*, 42; „abschneiden“ HELCK, *SAK* 14, 136 (hier im PsP); vgl. vor allem die Synonyme *fdq* – ^š*cd* bei THÉODORIDES, *RIDA* 5, 60 (113); so auch bei ZANDEE, *Death*, 149, B.5.k; im Sinne von „zerbrechen, vernichten“ s. BLOK, *Beide Volksverhalen*, 142f. wahrscheinlich zu ungenau vgl. GARDINER, *PSBA* 36, 73f.; weitere Belege für Griech.-Röm. Zeit s. WILSON, *PL*, 391 *fdq*; s. auch *fd* (WB I, 582, 2-4) in der Bedeutung „abwischen“ WB I, 581, 16; in der Verbindung *fd Km.t* vgl. W. KAISER et al., *MDAIK* 28, 197 s).

¹⁷⁸⁶ GUENTCH-OGLOUEFF, *BIFAO* 40, 129.

¹⁷⁸⁷ WB I, 361; SPIEGELBERG, *ZÄS* 53 (1), 138f.; JANSSEN, *CP*, 292, § 75; *LEM*, 121 (6-7); Phraseologie bei GUENTCH-OGLOUEFF, *BIFAO* 40, 129 als singular gewertet; DERCHAIN, *RdE* 16, 22 (f) verweist auf *Urk. VI*, 31, 11-33, 17; pBM 10081, 33, 4 schreibt dagegen , sodass eine Umsetzung als *tw.wt* hier vermieden wurde.

¹⁷⁸⁸ BLOK, *AcOr* (C) VII, 98; DERCHAIN, *RdE* 16, 21.

¹⁷⁸⁹ Zur Bildung von Finalsätzen mit Subjunktiv u. Adverbialphrase (*r* + Inf.) vgl. JANSSEN-WINKELN, *GM* 146, 39, 3b); für NÄg WINAND, *Morphologie verbale*, 241f.

¹⁷⁹⁰ GUENTCH-OGLOUEFF, *BIFAO* 40, 129.

¹⁷⁹¹ BLOK, *AcOr* (C) VII, 98.

¹⁷⁹² GUENTCH-OGLOUEFF, *BIFAO* 40, 129.

Erhaltungszustands jedoch nur schwer nachvollziehbar ist. Die veröffentlichten Photographien sprechen eindeutig für die Lesung bei (B), die auch hier zurunde liegt.

Der Vorschlag bei (B)¹⁷⁹³ für die Lesung dieser Gruppe als Feuersee muss jedoch zugunsten von (G)¹⁷⁹⁴ und (D),¹⁷⁹⁵ die „Bahrija“ lesen, aufgegeben werden, sind doch die Schreibungen der angeführten Wendungen *Dsds* „Bahrija“¹⁷⁹⁶ und *mr/ št nh̄.wy* „Feuersee“¹⁷⁹⁷ eindeutig zu trennen. (G) kommt als Einzige ohne Ergänzung aus, doch erscheint inhaltlich fraglich, ob die Oase hier als personifizierte Verschlingerin ihres eigenen Patrons angesehen werden kann. Folglich wurde eine Ergänzung *r/ m* vorgenommen.¹⁷⁹⁸

Der Ausdruck „Feind des Horusauges“ (*ir.t-Hr.w*), wie bei (D) vorgeschlagen, ist so nicht zu belegen.¹⁷⁹⁹

Des Weiteren dürfte sich der Anschluss des folgenden *sd.t=s* (11) nur sinnvoll bewerkstelligen lassen, wenn das Suffixpronomen entweder das vorstehende *ir.t* wieder aufgreift oder erneut Sachmet angesprochen wird, deren bereits zuvor beschworene Vernichtungskraft auch im Falle des Kommens nach Bahrija ein weiteres Mal angefordert wird. Schwierigkeiten ergeben sich dann auch für den Satzbau. Ob neben dem durch *ir* gekennzeichneten Topic *šm=k* auch *wnm=k* als Teil der Protasis angesehen werden muss oder bereits Bestandteil der Apodosis ist, kann nicht mit Bestimmtheit gesagt werden.¹⁸⁰⁰

Ausgehend von der Annahme, dass auch hier das hinreichend bekannte Mythem des Fressens des Horusauges als Verbrechen des Seth¹⁸⁰¹ vorliegt und sich in der Folge ein schlüssiger Zusammenhang zwischen dem Verschlingen, dem Brennen im Bauch und der daraus resultierenden Qual (*iw ḥ̄.w=k*) herleiten lässt, folgt die vorliegende Bearbeitung dem Vorschlag POSENERs von einem „Euphemistischen“ Gebrauch der Wendung *hft.y*.¹⁸⁰² Demnach wäre der Satz so zu verstehen, wie in dieser Textgattung nicht anders zu erwarten, dass Seth das Horusauge selbst verschlungen hat.

¹⁷⁹³ BLOK, *AcOr* (C) VII, 98: „Wenn du auf der Feuersee gehst und als Feind (?) das Horusauge verschlingst“

¹⁷⁹⁴ GUENTCH-OGLOUEFF, *BIFAO* 40, 129: „Si tu t'en vas, l'oasis Djesdjes te mangera.“

¹⁷⁹⁵ DERCHAIN, *RdE* 16, 21: „Si tu vas à Dsds tu mangeras l'ennemi de l'œil d'Horus“.

¹⁷⁹⁶ GAUTHIER, *DNG* VI, 134, zeszes; SETHE, *ZÄS* 56, 50; für den Hiatus der Belege des Namens im NR (Belege für MR und Spzt.) vgl. GOSLINE, *DE* 19, 38f. mit Belegstellen bei GIDDY, *Egyptian Oases*, Table IV, 148; die Determinierung bei (D) kann daher durchaus über *wh̄.t* (WB I, 347, 18) herzuleiten sein, für Bahrija vgl. FAKHRY, *ASAE* 38, 426 B.1, 1,4-5; eine Determinierung nach (B) und (G) ist ebenfalls denkbar (vgl. SETHE, *ZÄS* 56, 48; Lesung auch bei GIDDY, *Egyptian Oases*, 148, IV (insb. Nr. 11); für eine vergleichbare Schreibung s. MACADAM, *Kawa I, Plates*, pl. 11/ 12, l. 15, Stele des Taharka (Jahr 6) aus Kawa (s. auch MACADAM, *Kawa I, Inscriptions*, 35 mit Anm. 53 und dort j) und *Urk.* VI, 15, 20.

¹⁷⁹⁷ BLOK, *AcOr* (C) VII, 101, Zeile 5; zusammenfassend: VANDIER, *RdE* 20, 142; ASSMANN, *Liturgische Lieder*, 271f.; zu einer falschen Lesung als *mr dsds* und Versuch der Verknüpfung mit Bahrija s. ALTENMÜLLER, *ZÄS* 92, 87, mit Anm. 3-6; zu einer Identität zwischen „Messerssee“ und „Flammensee“ (als Derivat aus dem „gewundenen Wasserlauf/ See des Vernichtens“ *mr n ḥ̄* des Alten Reichs; vgl. auch WELLS, *SAK* 19, 308, Anm. 5) ab dem ausgehenden neuen Reich *ebenda*, 88; zur Lesung *mr nh̄.wy ebenda*, 93; dagegen Lesung des Flammensees *št n sd.t* in CT (etwa CT VII, 306d) vgl. HERMSEN, *FS Stricker*, 79ff. u. DERS., *Zwei Wege*, 152ff.

¹⁷⁹⁸ Vgl. WB IV, 463, 19; 464, 4; das bei DERCHAIN, *RdE* 16, 22 (f) gebraucht durchgängig *iw̄ m/ n*.

¹⁷⁹⁹ Belegt sind lediglich Feinde des Sonnenauges (*hft.yw n.w ir.t-R̄.w*; s. LEITZ, *LGG* V, 729 s.v. *Hftyw-nw-irt-R̄* sowie Feinde des Udjat-Auges (*hft.yw-n.w-wd̄.t*; s. LEITZ, *LGG* V, 729 s.v. *Hftyw-nw-wd̄.t*; auch *sb̄t n Wd̄.t* vgl. JUNKER, *Onurislegende*, 145γ) im Ritual *sm̄ m̄-h̄d*; dazu auch JUNKER, *ZÄS* 48, 72f.; KEES, *Tieropfer*, 82 mit Verweis auf TB 112 (SETHE, *ZÄS* 58, 12, Anm. 25: wird als Angriff auf das Horusauge durch Seth als Antilope gedeutet, wobei ausschließlich seine Gestalt als Schwein erwähnt wird; Deutung bezieht sich lediglich auf eine ätiologische Pseudoetymologie des Wortes *m̄-h̄d*, die hier nicht als beweiskräftig anerkannt werden kann); von DERCHAIN, *RdE* 16, 22h); DERCHAIN, *Sacrifice de l'Oryx*, 28f. Antilope gedeutet.

¹⁸⁰⁰ Beispiel zu einem solchen Satzbau im Mittelägyptischen etwa bei HAMRAWI, *Erweiterungen*, 49, Nr. 3.1.2a).

¹⁸⁰¹ MEURER, *Feinde*, 197.

¹⁸⁰² POSENER, *ZÄS* 96, 30ff.; so auch bei LÄ III (1980) s.v. Magische Stelen, 1163 (L. KAKOSY); LIEVEN, *Himmel über Esna*, 26f.

Der Anschluss des folgenden Suffixpronomens (*sq.t=s*) wurde schließlich an *ir.t* vorgenommen. Zur näheren Deutung des Satzes s.u. *Auswertung*.

- Zu (11): (G)¹⁸⁰³ und (D)¹⁸⁰⁴ interpretieren \check{s}^c als Nomen und verstehen demnach 𓄀 als logographische Schreibung für ein ebenfalls nominales *nsr.t/ sq.t* o.ä. Dabei setzt (G) wohl $\check{s}^c.t$ „Gemetzelt“ an;¹⁸⁰⁵ während (B)¹⁸⁰⁶ verbal übersetzt. Das Verbum „schneiden“ würde zwar eher als $\check{s}^c.d$ zu erwarten sein,¹⁸⁰⁷ kann aber aufgrund fehlerhafter Notation ebenfalls nicht ausgeschlossen werden. Das gleiche gilt für den Ansatz bei (D).¹⁸⁰⁸ Dagegen ist die Wendung „Flamme in jdm. sein/ im Leib haben“ recht gut zu belegen.¹⁸⁰⁹ Für $h^c.w$ kann hier auch $\dot{i}w$ bzw. $^c.t$ gelesen werden.¹⁸¹⁰
- Zu (12): Schwierigkeiten ergeben sich im Verständnis des Zeichens 𓄀 , das bei (B) als abbreviertes Seth-Tier 𓄀 und bei (D) als 𓄀 verstanden und ohne Erläuterung bei allen Bearbeitern weitgehend identisch übersetzt wird.¹⁸¹¹ (D) folgt scheinbar (G) in ihrer Deutung, kommentiert aber ebenfalls nicht. Somit muss das Zeichen als unsauber geschrieben betrachtet werden, bleibt doch inhaltlich kaum eine andere Möglichkeit als eine Lesung $\dot{i}w$ (s.u.). Die Wiedergabe am Ende der Zeile lesen (B) und (D)¹⁸¹² sicherlich richtig 𓄀 und sind der Variante 𓄀 bei (B)¹⁸¹³ eindeutig vorzuziehen. In der Übersetzung beziehen sich (B),¹⁸¹⁴ (G)¹⁸¹⁵ und (D)¹⁸¹⁶ sicherlich auf das Lexem entweder $\dot{i}w$ „Böses, das man tut“¹⁸¹⁷ bzw. $\dot{i}w$ „klagen“¹⁸¹⁸ und übersetzen adjektivisch. Es liegt sicherlich das spätzeitlich von $\dot{i}y.t$ ¹⁸¹⁹ verschriebene $\dot{i}w$ 𓄀 vor,¹⁸²⁰ das substantivisch als „Übles“ bzw. adjektivisch als „böse“ wiedergegeben ist.¹⁸²¹ Der „temporale“ Gebrauch von *m-b3h* wurde nach (D) übernommen.¹⁸²²

¹⁸⁰³ GUENTCH-OGLOUEFF, *BIFAO* 40, 129: „*que sa flamme soit dans ton ventre et sa blessure dans ta chairs!*“

¹⁸⁰⁴ DERCHAIN, *RdE* 16, 21: „*et sa flame(de l'œil) sera dans ton corps, et son couteau sera dans ton chairs!*“

¹⁸⁰⁵ Zu den Schreibungen vgl. WB IV, 416; WILSON, *PL*, 993, $\check{s}^c.t$; zumeist ausgeschrieben vgl. pBremner-Rhind 22, 11-12; 24, 2 passim; *Urk. VI*, 45, 13; 47, 21; 49, 1; 53, 13 passim; meist im Zusammenhang mit $w\dot{i}$ bzw. $\dot{i}r$ gebraucht. und daher verworfen.

¹⁸⁰⁶ BLOK, *AcOr (C)* VII, 98: „*möge ihre Flamme in deinem Leibe sein; sie möge deine Glieder abschneiden*“

¹⁸⁰⁷ Zu \check{s}^c vgl. WB IV, 415, 13ff., ab NR zunehmend durch $\check{s}^c.d$ verdrängt (Vorkommen in PT, CT, TB: vgl. MEURER, *Feinde*, 403 [seltener $\check{s}^c.d$]; ZANDEE, *Death*, 153 und oftmals verwechselt vgl. WILSON, *PL*, 993, $\check{s}^c.d$) wurde aber (möglicherweise fälschlich) noch verwandt (vgl. WILSON, *PL*, 992, \check{s}^c , sodass es hier als Verbum angesetzt wird.

¹⁸⁰⁸ Für $\check{s}^c.t$ Messer s. WB IV, 417, 8ff.

¹⁸⁰⁹ pBremner-Rhind, 22, 14; 22, 24; *Urk. VI*, 51, 3.

¹⁸¹⁰ Zur Uneindeutigkeit vgl. WILSON, *PL*, 185 \check{s}^c ; LEFEBVRE, *Tableau*, 4ff.

¹⁸¹¹ BLOK, *AcOr (C)* VII, 98; GUENTCH-OGLOUEFF, *BIFAO* 40, 128.

¹⁸¹² BLOK, *AcOr (C)* VII, 98; DERCHAIN, *RdE* 16, 20, Ligne 8.

¹⁸¹³ GUENTCH-OGLOUEFF, *BIFAO* 40, 128.

¹⁸¹⁴ BLOK, *AcOr (C)* VII, 98: „*und elend sei dein Leben auf Erden vor dir*“.

¹⁸¹⁵ GUENTCH-OGLOUEFF, *BIFAO* 40, 129, „*Misérable soit ta durée de vie sur terre, qui est devant toi!*“

¹⁸¹⁶ DERCHAIN, *RdE* 16, 21: „*Misérable alors sera ton temps de vie sur terre devant toi*“.

¹⁸¹⁷ WB I, 48, 5.



¹⁸¹⁸ WB I, 48, 17.

¹⁸¹⁹ Zu $\dot{i}y.t$ vgl. BLUMENTHAL, *ZÄS* 111, 91, Anm. 3; Interpretation als Unheil in zukünftigem Lebensabschnitt vgl. LOHMANN, *SAK* 25, 214, Anm. 36; PAMMINGER, *SAK* 20, 220, Anm. 73.

¹⁸²⁰ Zu $\dot{i}w$ als Übel, das in der Zukunft liegt vgl. CLÈRE, *BIFAO* 30, 444f.; WILSON, *PL*, 48;

¹⁸²¹ EDEL, *ZÄS* 81, 8; EDEL, *ZÄS* 85, 15f.; vgl. auch TB 125 (pTurin Museo Egizio 1791, 26,2): $\dot{i} Nfr-tm prr(.w) m Hwt-k3-Pth nn \dot{i}w=i$; bereits AR *n-sp dd=i ih.t nb(t) dw(t) iw(=i) šbr rmt nb* (SIMPSON, *Mastabas*, 20, pl.15, 17; fig.33).

¹⁸²² DERCHAIN, *RdE* 16, 22 (j); spätmittelägyptisch nicht belegt vgl. JANSEN-WINKELN, *Grammatik*, § 297, 190; temporal als Adverb GARDINER, *Grammar*, § 205,2, 156;

- Zu (13): Die Lesung für  erfolgt eindeutig mit (B) und (D).¹⁸²³ Die zweimalige auffällige Schreibung  ist entweder auf eine späthieratische Vorlage zurückzuführen¹⁸²⁴ oder, wie hier geschehen, zu *it-ntr hm-ntr* zu ergänzen.

In der Übersetzung hat (B)¹⁸²⁵ die Filiation nicht erkannt, während (G)¹⁸²⁶ abkürzt. Die Übersetzung folgt demnach (D).¹⁸²⁷

Die Übersetzungen für *sdb* bei (B) und (D) sind als recht ungenau zu bewerten.¹⁸²⁸ Nach (B) wäre „Hindernis/ Hemmnis“ anzusetzen.¹⁸²⁹

Mit dem Titel *fk.ty*, „*prêtre chauve*“, liegt eine ungewöhnliche und eher selten zu belegende Amtsbezeichnung vor, deren Aufgaben im Rahmen des *pr-nh* zu lokalisieren sein dürfte (s.u. Auswertung).¹⁸³⁰ Die damit in Verbindung gebrachte Wendung *mh.y* wurde von (D) ebenfalls als Priestertitel verstanden, für den die Beleglage jedoch noch spärlicher ist, als für die zuvor besprochene Amtsbezeichnung.¹⁸³¹ Zu erwarten wäre aber genauso gut die abgekürzte Schreibung eines Gottesnamens, etwa des mit Thot¹⁸³² assoziierten Schreibergottes *Mh.y* – eine Verbindung, die mit einem Schreiber des Lebenshauses nicht überraschen würde. Die fehlende Determinierung ist eventuell mit Platzgründen innerhalb der Zeile zu erklären, wurde doch in der Beischrift zur Darstellung der Sachmet ebenfalls auf eine ausführliche Schreibung verzichtet (s.o.). Alternativ könnte an eine Lesung *hm H3*, „Diener des (Wüstengottes) Ha“, zu denken.

Im Falle der Filiation¹⁸³³ ist lediglich der Name der Mutter bemerkenswert, für den jedoch in Bahrija keine Parallele zu belegen ist.¹⁸³⁴

V.3 Zum Inhalt der Stele

V.3.1 Allgemeine Überlegungen

Ausgehend von der Annahme, dass es sich bei der im Infinitiv gehaltenen Beischrift zur Darstellung des Seth in der Lunette der Stele um eine Ritualanweisung handelt, wird der nachstehende Fließtext desgleichen als rituelle Rezitation angesehen.

¹⁸²³ BLOK, *AcOr (C)* VII, 98; DERCHAIN, *RdE* 16, 20, Ligne 8.

¹⁸²⁴ Vgl. VERHOEVEN, *Buchschrift*, 176, R8, ab pBrooklyn 47.218.3.

¹⁸²⁵ BLOK, *AcOr (C)* VII, 98: „Nicht [richte sich] deine Bosheit gegen den Propheten und Priester des Horsiese, den Propheten Pechrodise, Sohn der Hausfrau Qris“.

¹⁸²⁶ GUENTCH-OGLOUEFF, *BIFAO* 40, 129: „Ne cause pas de dommage à N*****, fils de N****!“

¹⁸²⁷ DERCHAIN, *RdE* 16, 21: „et tes maléfices n’atteindront pas le prêtre *mh.y le chauve Harsisès, fils du prêtre Psherièse, né de la dame Kris.*“

¹⁸²⁸ Bei (D) unkommentiert; BLOK, *AcOr (C)* VII, 102, Zu Zeile 7; nach WB IV, 381;

¹⁸²⁹ WILSON, *PL*, 977 *sdb*; PERDU, *SAK* 27, 286.

¹⁸³⁰ Für Belegstellen vgl. DERCHAIN, *Salt*, 73f.; SETHE, *ZÄS* 57, 24, Nr. 29; GARDINER, *JEA* 24, 169; VERNUS, *BIFAO* 76, 9 (f).

¹⁸³¹ Bei DERCHAIN, *RdE* 16, 22 (j) und nach LEFEBVRE, *RdE* 1, 88 A, 3 und BERGMANN, *RecTrav* 6, 135f. (dort S. 136 „der Benetzer“, der „Füller“; auch als Bez. des Thot bzw. Ritualisten im Zusammenhang mit Schriftkunst, Magie, Restauration des Horusauges vgl. LEITZ, *LGG III*, 377 s.v. *Mhy*; DERCHAIN-URTEL, *Thot*, 27ff.) mit dem Sem-Priester assoziiert.

¹⁸³² Zur Verehrung des Thot in Bahrija vgl. AUFRÈRE, *Vallée du Nil*, Tableau 2, Nr. 4a, 19 mit Anm. 12, S. 18.

¹⁸³³ Zum Gebrauch der Phrase *iri.t.n* im Falle der Mutter seit dem MR vgl. FEUCHT, *Kind*, 463f. mit Anm. 2265.

¹⁸³⁴ RANKE, *Personennamen I*, 335, Nr. 27; zur Schreibung vgl. auch WB V, 59.

Die Aufzeichnung magischer Texte auf Stelen ist ein in der Spätzeit hinlänglich bekanntes Phänomen. Von einigen dieser Beispiele ist bekannt, in welchem Kontext sie errichtet wurden und im Zuge welcher rituellen Praktiken sie zum Einsatz kamen. Grundsätzlich wurden sie zur Monumentalisierung ihrer Wirkung *sui generis* gestiftet. Andererseits versprach das Trinken über sie ausgegossenen Wassers,¹⁸³⁵ die dem Stein innewohnende Wirkmächtigkeit zu konsumieren. Somit werden diese Texte gemeinhin im Bereich der Heilsmagie verortet. Auch dem hier zu behandelnden Stück ist ohne Zweifel eine Schutzfunktion nicht abzuspochen, doch bleibt unsicher, ob der Text der Stele Hannover 1935.200.445, so eng er mit der übrigen magischen Praxis verwoben sein mochte, im medizinischen Sektor zur Anwendung kam.

Ähnlich wie andere Rituale gegen Seth könnte auch dieses Werk seinen Ursprung im Tempelkult haben. Da als einziger Nutznießer der Schutzmaßnahmen nur der Priester Harsiëse genannt ist und nicht, wie aus anderen usurpierten Tempeltexten bekannt, etwa Osiris, dürfte eine private Nutzung des Textes die wahrscheinlichste Funktion des Stücks sein. Ließe sich der vom Stelenstifter getragene Titel *fk.ty* tatsächlich im Bereich des Lebenshauses verorten (s.u.), hätte ein solcher Mann ohne weiteres Zugang zu den dort verwahrten Handschriften erlangen können.¹⁸³⁶ Als nahe liegender Aufstellungskontext der Stele käme also zunächst der Grabbau des Priesters in Frage – muss doch die Umwidmung von Tempeltexten zu Totentexten als übliches Phänomen des mittleren ersten Jahrtausends nicht gesondert betont werden. Dennoch sollte beachtet werden, dass dem Nutznießer eindeutig nicht das Verstorbene markierende Epitheton *m^{3c}-hrw* beigeschrieben wurde. Es ist daher als sehr wahrscheinlich anzusehen, dass der Verstorbene noch lebte, als er das vorliegende Stück anfertigen ließ. Da der bereits angesprochene Fortsatz am Rückenteil der Stele bisweilen als Verankerung im Mauerwerk eines nicht näher bestimmten Gebäudes angesprochen wurde, könnte folglich der Schutz des Privatmannes bzw. seiner Wohnstatt vor typhonischen Übergriffen als Zweck ihrer Anbringung ausgemacht werden. Ob eine spätere Umfunktionierung für ein Grab vorgenommen wurde, kann nicht mehr festgestellt werden. Zweifelsohne dürfte diese für die Spätzeit typische Praxis, der sepulkralen Verwendung des Seth-Buchs und anderer Tempeltexte vergleichbar, für die Konservierung solcher Stücke von einiger Bedeutung gewesen sein, die, ein Verbleiben in urbanem Kontext vorausgesetzt, möglicherweise nicht geglückt wäre.

So sind gerade zwischen dem Seth-Buch und dem Text dieser Stele beträchtliche inhaltliche Gemeinsamkeiten festzustellen, die eine vergleichbare Funktionalität nahe legen. Ähnlich

¹⁸³⁵ Dagegen KESSLER, *FS Radwan*, 87f., demzufolge der in der Statue einwohnende Ka des Stifters und nicht ein „Pilger“ das geweihte Wasser trinkt, wobei ein Konsum der wirkmächtig aufgeladenen durch die Aktanten nicht ausgeschlossen wird vgl. KESSLER, *ibid.*, 88, Anm. 25.

¹⁸³⁶ Vgl. auch die Bemerkungen bei VITTMANN, *ZÄS* 111, 168f).

mutet zunächst der Aufbau des Rituals selbst an: die innere Gliederung beider Texte gestaltet sich über die Abfolge einer Ritualanweisung mit sich anschließender Rezitation. Diese beginnt mit einer emphatischen Austreibungsformel und fährt mit der Aufzählung der Sündentaten des Seth in mythischer Vorvergangenheit fort, um mit seiner Einwirkung in die gegenwärtige Welt sowie seiner schlussendlichen Abwehr und der Bewahrung des Begünstigten zu schließen. Des Weiteren wird in beiden Texten ein deutlicher geographischer Bezug hergestellt, indem die schlechte Einwirkung des Seth an bestimmten Orten verhindert werden soll. Dies betrifft insbesondere die in der relativen Gegenwart bzw. unmittelbaren Vergangenheit des Textes angesiedelten Passagen. Im Seth-Buch mag dies als zusätzliche Absicherung zu verstehen sein – hier steht es im Mittelpunkt der Ritualhandlung.

Obleich keine genauen Fundumstände des Stücks dokumentiert sind, liegt die Vermutung nahe, dass die Stele ursprünglich aus der im Text prominent genannten Oase stammte oder für eine Person aus diesem Ort angefertigt wurde. Sollte hingegen die oben vorgeschlagene Deutung des Priestertitels als Diener des Ha¹⁸³⁷ zutreffen, könnte auch eine Lokalisierung im westlichen Delta anzusehen sein. Dagegen sprächen sicherlich die zum Schutz gegen Seth angerufenen Gottheiten, Sokar und Sachmet, die wahrscheinlich eher einen memphitischen Kontext implizieren. Aufgrund ihrer als recht mangelhaft zu bezeichnenden Treffsicherheit, vermögen solche Indizien jedoch nicht auszuschließen, dass für den Schutz irgendeines Objekts an einem beliebigen Ort in Ägypten willkürlich eine Passage aus einem (der Forschung unbekanntem) magischen Text zitiert wurde. Vor dem Hintergrund dieser Überlegung wäre eine Rückkehr des Seth nach Bahrija als seinem angestammten Kultort denkbar (s.u.).

Nimmt man dennoch einen lokalen Bezug des Rituals als gegeben an, ergibt die Suche nach einer möglichen Verortung in Bahrija zumindest eine dem Osiris geweihte Kapelle im Tempelbereich von ^cAin el-Muftella, sodass in der Oase neben dem Kult für den Gott Bes durchaus ein potenzieller Austragungsort für dem schutzbedürftigen Osiris zugute kommende Riten auszumachen wäre. So scheint es sich bei dem hier in Frage kommenden Priester mit der ungewöhnlichen Amtsbezeichnung *fk.ty* um einen Ritualisten zu handeln, dessen Aufgabenbereich die Liturgie an Osiris bzw. Sokar¹⁸³⁸ umfasste und dem Lebenshaus zugeordnet war.¹⁸³⁹ Darüber hinaus scheinen diese Amtsträger mit der Herstellung und Betreuung von Kultstatuen betraut gewesen zu sein,¹⁸⁴⁰ die für die spätere ptolemäische Epoche häufig beim Vollzug der Osirisliturgie in Edfu und Dendera bezeugt sind. So waren *fk.ty*-Priester im Rahmen des

¹⁸³⁷ Zu Ha vgl. LEITZ, *LGG V*, 10f. s.v. *H3*.

¹⁸³⁸ LORET, *RecTrav* 5, 90-91.

¹⁸³⁹ *pSalt* 825, VII, 2; XIV, 7.

¹⁸⁴⁰ VERNUS, *BIFAO* 76, 9 (f).

Choiakfestes mit der Aufsicht über die Reliquien des Osiris bei der Herstellung der Sokarfigurine sowie am täglichen Kult für diesen Gott beteiligt.¹⁸⁴¹ Desgleichen weist abgesehen von der hier vorliegenden Quelle zumindest eine weitere Belegstelle auf die Tätigkeit solcher Amtsträger im spätzeitlichen Osirisheiligtum von ^cAin el-Muftella hin.¹⁸⁴² Ob ein Ritual gegen Seth, welches späterhin als persönliches Schutzritual für eine private Bestattung umfunktioniert wurde, im Rahmen der Tätigkeit des *fk.ty*, kann zwar mit letztendlicher Sicherheit nicht geklärt werden, liegt aber aufgrund Beschäftigung im Lebenshaus recht nahe. Reizvoll mutet zumindest der Gedanke an, dass ein Ritualist des Osiris seinen Kultvollzug (und sich selbst) innerhalb der von Seth spürbar überschatteten Oasenlandschaft des libyschen Bereichs durch typhonische Einwirkungen bedroht sah.¹⁸⁴³

Eine andere Perspektive ergäbe sich hingegen, interpretierte man die vermeintliche Lokalisierung der Historiola in Bahrija, ägyptisch: *Dsds*, aus der sich eventuell ein lokaler Bezug zur tatsächlichen Praxis der rituellen Aufführung erschließen ließe, auf einer funktionalen Metaebene als lautliche Analogisierung auf die Ritualhandlung *hwj <m> ds.wy* (Schreibung: *hwj*), um mittels Wortspiel die im Ritual beigefügte Schadenswirkung auch in der Rezitation implizit anzubringen. Folglich wäre unter der Verortung der götterweltlichen Konstellationen in der Oase kein lokaler Bezug, sondern eine rituelle Technik zu verstehen, die einen beliebigen Aufführungsort des Rituals als Bahrija in ihrer rituelle erzeugten, mythischen Funktion als Messerstätte ausdeuten würde.

Diese Techniken und die mythologisierte Schadenswirkung, gegen die sie sich wenden, näher zu betrachten ist somit im Folgenden zur weiteren Kontextualisierung des Rituals unumgänglich. Beginnend mit jenen Untaten, zu denen sowohl die Übergriffe auf das Auge des Re bzw. des Horus sowie das Kommen nach *Dsds*, als auch das Schultern der Horuskinder zählen, sollen in einem zweiten Schritt die Gegenmaßnahmen und Sprüche, wie das Entfernen des Eindringlings von ägyptischem Boden oder der Einsatz von Messern und Feuer zu einer Auseinandersetzung mit der Frage nach der eigentlichen Funktion des Rituals führen. Insbesondere die Angriffe auf das göttliche Auge werden vor dem Hintergrund der mythischen Ereignisabfolge wichtig für die Rekonstruktion der Intention sein, die hinter der Aufstellung dieser Stele zu vermuten ist.

¹⁸⁴¹ DERCHAIN-URTEL, *Priester im Tempel*, 183f.; wo insbesondere die Konzentration dieses Titels auf die Gebiete von Abydos und vor allem Achmim herausgestellt wird.

¹⁸⁴² FAKHRY, *ASAE* 38, 426, B.1, 3 im Zusammenhang mit einem *hm-ntr Wsr* und einem *hm-ntr Skr* genannt; insb. als Osiris-Priester aber auch als Bediensteter im Tempel des Ptah vgl. VERNUS, *BIFAO* 76, 9 (f).

¹⁸⁴³ Für eine „Verehrung“ des Seth in den Oasen vgl. u.a. GIDDY, *Egyptian Oases*, 289 Graffiti Group N° 19; Lieven, *ZÄS* 133, 2, 141f; VITTMANN, *Ägypten und die Fremden*, 251, Anm. 76.

V.3.2 Das Ritual im Detail

V.3.2.1 Die Angriffe auf Sonnen- und Horusauge

Der zu Beginn im Text angeführte Straftatbestand des Anspuckens des *Sonnenauges* ist unter den Feinden des Re vornehmlich von schlangengestaltigen Untieren bekannt, die ihr Gift in das Auge des Sonnengottes versprühen – eine Erfahrung, die auf Beobachtungen von auch in Ägypten vorkommenden Speikobras (*Naja nigricollis*) in freier Wildbahn zurückzuführen sein könnte.¹⁸⁴⁴

Im Folgenden tritt das *Horusauge* mit der Wendung *ir šm=k <r> Dsds/ wnm=k hft.y ir.t Hr.w/ nsr=s^(?) m h.t=k š<d>=s m h<c>.w=k^(?)* in unklarem Zusammenhang in Erscheinung. Der Schlüssel zum Verständnis des Satzes liegt vornehmlich in der Zusammenstellung der Worte *hft.y* und *ir.t-Hr.w* sowie dem Anschluss des Suffixpronomens an *nsr=s* in der folgenden Zeile. Während sich BLOK mit Bezug auf die Verletzung des Horusauges nicht anders zu helfen wusste, als den Bestandteil *hft.y* als Apposition zu deuten und sich darüber hinaus gezwungen sah, die fragliche Stelle zu emendieren („als Feind“),¹⁸⁴⁵ liefert GUENTCH-OGLOUEFF eine eher historisch-politische Deutung, wobei sie das Eindringen des Seth in die Oase als mythisch aufgearbeiteten Angriff der bei Herodot erwähnten Armee des Kambyses interpretiert.¹⁸⁴⁶ So ist es nach ihrer Übersetzung die Oase, die Seth verschlingt (passives, perfektives *sdm(.w) N*), genauso wie nach dem Vater der Geschichtsschreibung die Wüste die Eindringlinge begrub.

DERCHAIN¹⁸⁴⁷ hingegen deutet die Passage als *hft.y ir.t-Hr.w* und identifiziert diesen Feind mit der typhonischen Oryxantilope.¹⁸⁴⁸ Demnach ginge Seth als notorischer Kultfrevler sogar soweit, dass er in seinen eigenen Kultort eindringe, um das dort verehrte heilige Tier zu schänden.¹⁸⁴⁹ Obgleich damit der Satzbestandteil „Auge“ nicht aktiv in die Handlung involviert wäre, bezieht Derchain den folgenden Satz dennoch auf *ir.t-Hr.w* („*et sa flamme (de l'œil) sera dans ton corps*“) und führt dessen vernichtende Kraft recht unvermittelt ein. Ferner erkennt Derchain in der Historiola die Mythisierung kosmischer Vorgänge. Er deutet die Ver-

¹⁸⁴⁴ BOESSNECK, *Tierwelt*, 115.

¹⁸⁴⁵ BLOK, *AcOr (C)* VII, 98 mit Anm. Z. 5, S. 101.

¹⁸⁴⁶ GUENTCH-OGLOUEFF, *BIFAO* 40, 131.

¹⁸⁴⁷ DERCHAIN, *RdE* 16, 21 mit Anm. (g), (h) und (i).

¹⁸⁴⁸ Die Äußerungen zu dieser Stelle bei MEURER, *Feinde*, 198f. mit Bezug auf Derchain müssen als rätselhaft bewertet werden („*Plutarch berichtet zudem in Kapitel 55, dass Typhon (Seth) das Auge des Horus verschluckt hat und auf der spätzeitlichen Stele Hannover 1935.200.445 verletzt der mit dem Feind des Sonnenauges indirekt über die bildliche Darstellung im Giebelfeld identifizierte Seth das Sonnenauge mit seinem Speichel*.“); zusammenfassend zur Oryxantilope als typhonisches Tier vgl. KAKOSY, *Healing Statues*, 18.

¹⁸⁴⁹ Vgl. auch DERCHAIN, *Sacrifice de l'oryx*, 28ff.

nichtungsstätte *nm.t/ hb.t*¹⁸⁵⁰ als Ort der Niederlage von *Sonnenfeinden* im Osten, während er das *Horusauge* dem *Mond* gleichsetzt und zusammen mit *Bahrija* im westlichen Horizont des Himmels lokalisiert. Er rekonstruiert daraus eine Situation, innerhalb derer der untergehende Vollmond und die Morgensonne zu früher Stunde in Opposition zueinander stehen.

Gegen diese Ansätze wären im Wesentlichen folgende Punkte einzuwenden:

- Es ist zu fragen, ob die entsprechende Passage auch ohne Emendierung auskommt.
- Die Episode der persischen Katastrophe in der westlichen Wüste kann keinesfalls als bewiesenes Faktum angesehen werden und entbehrt hinsichtlich der im Text gegebenen Informationen jeder Grundlage.
- Textparallelen ähnlicher Gattung zeigen den Eindringling stets als Frevler an erhaltenswerten Kulturen, niemals aber an seinem eigenen Kult. Eine Neutralisierung typhonischer Schadenswirkung durch Selbstvernichtung ist zwar durchaus reizvoll, doch stellt sich die Frage, inwieweit der Text auch von bekannten Mythen her erklärbar ist.
- Sowohl eine „politische“¹⁸⁵¹ als auch eine kosmische Herleitung der *Historiola* müssen der Frage nach ihrer Funktion als analogisierende Rezitation zu der den Spruch begleitenden Ritualhandlung des Schneidens mit Messern standhalten.
- Wie korreliert eine kosmische Deutung mit der Gattung Vernichtungsritual?
- Kann diese Deutung in dem zuvor postulierten Kontext des Privathauses sinnvoll integriert werden?

Es fällt zunächst auf, dass mit der Parallelisierung, wenn nicht gar Vermischung¹⁸⁵² von *Sonnen-* und *Horusauge* offensichtlich Szenarien aus solaren (*Sonnenfeinde*¹⁸⁵³ und *Re*) und osirianischen Kontexten (*Horus* und *Seth*) kombiniert wurden – eine Eigenart, wie sie sich beispielsweise bei den diversen *Augensagen* beobachten lässt.¹⁸⁵⁴ Beide Mythen sind jedoch nicht auf ein und derselben zeitlichen Ebene angesiedelt, sondern scheinen in einer ereignisbezogenen Abfolge nacheinander abzulaufen. Während sich die Sentenz des Angriffs auf *Re* des präeritalen *sdm=f* bedient, wird der Vorfall des Essens des *Horusauges* mittels Einfüh-

¹⁸⁵⁰ Bei Derchain als *hb.t* gelesen; vgl. DERCHAIN, *RdE* 16, 22 (e).

¹⁸⁵¹ Gegen eine politische Deutung vgl. auch *LÄ III* (1980) s.v. *Magische Stelen*, 1163 (L. KAKOSY).

¹⁸⁵² Erkennbar an der Schreibung 𓆎 für *ir.t n.t Rc.w* in Zeile 3-4; vgl. dazu (4).

¹⁸⁵³ Für Götterfeinde, die das Auge des *Re* verschlingen (*cm*) BORGHOUTS, *FS Westendorf*, 704f.;

¹⁸⁵⁴ Gleichmaßen ist das Verschlingen des Sonnenauges als Straftat von Götterfeinden zu belegen vgl. BORGHOUTS, *FS Westendorf*, 701-704; zur Unschärfe zwischen beiden Konstellationen innerhalb der *Augensagen* vgl. auch SETHE, *UGAÄ* 5, 152ff.; LEHNERT, *Ferne Göttin*, 18 mit Tabelle 3; DARNELL, *SAK* 24, 35ff.; ähnliche Phänomene sind auch für die Textkorpora der *Horusstelen* zu beobachten, die von KESSLER, *FS Radwan*, 89 nicht als unscharfe Abgrenzung beider Bereiche, sondern umgekehrt als gleichermaßen von *Horus-Pa-Sched* bereinigte Gefährdungspotentiale verstanden werden.

zung der Konstruktion $\dot{ir} + \underline{sdm}=\underline{f}$ ausgedrückt. Die erstgenannte Form scheint somit wie schon im Seth-Buch den mythischen Präzedenzfall zu bezeichnen, die letztere hingegen den aktuellen Anlass wiedergeben, an dem das Ritual ansetzt.

Vorweggenommen werden beide Straftaten bereits in der Beischrift der um Hilfe angerufenen Gottheit Sachmet zur Darstellungen in der Lunette. Der rituell behandelte Schaden kulminiert mit dem (im Wortlaut erschlossenen) Epitheton $rk\dot{h}=\underline{s} \ r \ r\dot{q}.w \ r \ \dot{ir}.t$ in seinem mythischen Abbild, dem Auge, die reaktive Wirkmächtigkeit in ihren Personifikationen Sachmet (Präzedenz) und Auge (rituelle Reaktion). Beide korrespondieren insofern, als ihre Waffen brennen ($wbd=\underline{s} \ \dot{h}^c.w=\underline{k} / \underline{sd}.t=\underline{s} \ m \ \dot{h}.t=\underline{k}$) und schneiden ($\underline{stf}=\underline{s} \ \underline{db}^c.w=\underline{k} / \dot{s}^c.t=\underline{s} \ m \ \dot{h}^c.w=\underline{k}$).¹⁸⁵⁵

Bei der Interpretation dieses Mythems hinsichtlich seiner Funktion für die Ritualhandlung sollte berücksichtigt werden, dass die Eigenheiten des Auges im ägyptischen Kulturkreis auf vielerlei Art sowie auf unterschiedlichste Kontexte (Mythos, Kosmos, Königtum, Kult) übertragen und hingedeutet werden können, ohne eine klare inhaltliche Abgrenzung des den analogen Bezug herstellenden Objektes selbst (Horusauge, Sonnenaug) bzw. der Themenbereiche (Königtum, privater Totenkult) untereinander vornehmen zu können.¹⁸⁵⁶ Ähnlich muss es sich folglich auch mit der Anwendbarkeit und Funktionalität des vorliegenden Rituals verhalten: So wie das mythisch gedeutete Objekt seiner performativen Handlung auf verschiedene Kontexte hin auslegbar ist und zumindest potentiell die Möglichkeit der Nutzung des Rituals in diesen Bereichen besteht, muss es folglich möglich sein, die Mytheme selbst sowohl irdisch¹⁸⁵⁷ (Eindringen von Ausländern, die zurückgeschlagen werden müssen/ Schutz des Privathauses), kosmisch (Ausdeutung von Bewegungen der Himmelskörper) als auch funerär (Schutz des Verstorbenen) zu lesen. Entscheiden über die Funktion des vorliegenden Stückes kann jedoch nur der Kontext.

Stellen wir also die von ROEDER¹⁸⁵⁸ geforderte Frage, *wie* das Auge im aktuellen Fall genutzt wird, müssen wir erkennen, dass es nicht auf der Ebene der Performanz (die Ritualhandlung besteht aus dem Einsatz von Messern), sondern ausschließlich auf der Ebene des Mythos angesiedelt ist. Da auf den Mythos jedoch alle anderen Kontexte gleichermaßen rekurren, muss sich eine Korrelation zwischen dem übergeordneten Mythos und der Ebene der Anwendung herstellen lassen. *Es liegt daher nahe, zu Beginn der Interpretation die Kontextualisie-*

¹⁸⁵⁵ Für eine partielle Identität von Sachmet und Auge vgl. LEHNERT, *Ferne Göttin*, 5f.

¹⁸⁵⁶ ROEDER, *GM* 138, 39ff.; beachte vor allem Anm. 10.; LEHNERT, *Ferne Göttin*, 15, ins. Tabelle 3

¹⁸⁵⁷ Vgl. etwa das Tragen der mit dem Auge identifizierten Kronen bei MEURER, *Feinde*, 200.

¹⁸⁵⁸ ROEDER, *GM* 138, 44; aufgrund der hohen Divergenz der Semantik des Motivs Auge schließe ich mich methodisch in der Abwendung des Autors von der Frage nach dem Objektcharakter des Auges nach seinem Einsatz im jeweiligen Kontext an.

run¹⁸⁵⁹ des Textträgers im Bereich des Privaten als maßgeblich voranzusetzen, ohne freilich mit Sicherheit sagen zu können, inwiefern die im Text vorherrschende Motivik des Funerären auf die Welt der Lebenden anwendbar ist.

Für den Privatmann gilt das Auge als Synonym für typische Motive bzw. Objekte im Dunstkreis des Komplexes *Herrschaft*.¹⁸⁶⁰ Unter den genannten Aspekten des Herrschens kann das Auge auf mythischer Ebene diesen Themenbereichen zugeordneten Identifikationsmerkmalen wie der Weiße Krone oder dem Uräus für den Sieg über seinen Gegner im Gerichtsprozess bzw. das Grab für das jenseitige Refugium des Toten synonym gebraucht werden.¹⁸⁶¹ Die Herrschaft aber muss in diesem Zusammenhang als bedroht erachtet werden – treffen wir das Auge doch in beiden Fällen seines Auftretens als angegriffen an. Thema des Textes muss also die Restitution von Herrschaft sein. Herrschen bedeutet in diesem Zusammenhang, wohl wissend, dass das vorliegende Stück zunächst für einen Lebenden konzipiert wurde, insbesondere die Rechtfertigung eines Verstorbenen gegen seine Feinde (Gericht), sowie die Zusprechung von materiellem Besitz (Herrschaftsgebiet).

Beide Aspekte lassen sich im Text wieder finden: Die Rechtfertigung gegen Feinde geschieht durch das Anheim fallen des Seth an die Richtstätte der Sachmet, nachdem er die Herrschaft des Stelenstifters in Gestalt des Sonnenauges infrage gestellt hat. Weiterhin erwähnt der Text die Invasion des Seth in Bahrija sowie seine Entfernung aus Ägypten, ohne dass ein Erbe an seine Stelle tritt. Erneut sehen wir Seth in Bewegung (*šm <m/ r> Dsds*) und finden das Motiv des vom Profanen ins Sakrale vordringenden Frevlers, welches im Seth-Buch als Schändung des Tempels, hier als Entweihung des Hauses oder des Grabes, aufgegriffen wurde. Das Land ist somit als die dem Stelenbesitzer zustehenden Güter zu verstehen. Der dabei erwähnte Sohn des Seth ist sicherlich nicht im wörtlichen Sinne zu verstehen,¹⁸⁶² sondern als Konsequenz des ägyptischen Verständnisses von Besitz, welches stets die Möglichkeit des Vererbens des Hausstandes mit einschließt.¹⁸⁶³ In der Tat stellt das Versagen der Nachfolge durch einen Erben ein gängiges Schema innerhalb von Fluchformeln dar, die dem Schutz von Gräbern, Eiden oder Stiftungen dienen und hier wohl entsprechend adaptiert wurden.¹⁸⁶⁴ Aufgrund seiner Entfernung von diesem Grund und Boden und des Ausschlusses der Möglichkeit auf Anfechtung durch einen möglichen Erben verzichtet der Eindringling auf den Herrschaftsbereich des Stifters.

¹⁸⁵⁹ ROEDER, *Mit dem Auge sehen*, 312.

¹⁸⁶⁰ Zur Konzeption von Herrschaft vgl. ROEDER, *Mit dem Auge sehen*, 291.

¹⁸⁶¹ ROEDER, *Mit dem Auge sehen*, 301ff.

¹⁸⁶² Zu einem Sohn des Seth vgl. LIEVEN, *ZÄS* 133, 2.

¹⁸⁶³ ROEDER, *Mit dem Auge sehen*, 176.

¹⁸⁶⁴ MORSCHAUSER, *Threat*, 149f.

Ähnliche herrschaftliche Implikationen scheinen sich mit der Anwendung bestimmter ritueller Gegenmaßnahmen zu ergeben, wenn, wie wir noch sehen werden, die Sandalen des Eindringling von ägyptischem Boden gelöst werden. Unter Verwendung von herrschaftlicher Semantik, im Zuge derer Seth als Feind Ägypten bedroht, gefährden schädliche Prozesse somit gleichermaßen die Integrität des Stelenbesitzers bzw. des architektonischem Aufstellungskontexts seines Denkmals.¹⁸⁶⁵

V.3.2.2 Das Schultern der Horuskinder

Eine Deutung der im Text aufgelisteten Straftat des „Schulterns“ oder „Tragens“ (*rmnꜥ*) der Horuskinder konnte von den bisherigen Bearbeitern kaum befriedigend erbracht werden. So äußert BLOK zwar Unverständnis angesichts dieser Stelle, betont aber in seinem Ansatz vor allem den schützenden Wert, den die Horussöhne für den Verstorbenen hatten.¹⁸⁶⁶ Auf der Suche nach der Semantik des Mythems, plädiert GUENTCH-OGLOUEFF, welche die fragliche Passage als Verarbeitung assyrischer Deportationen von Mitgliedern des Königshauses versteht, erneut für eine Auslegung der Thematik als in ein götterweltliches Bild erfasstes zeitgeschichtliches Ereignis.¹⁸⁶⁷ Zuletzt versuchte DERCHAIN auch an dieser Stelle eine kosmisch-astronomische Erklärung, indem er das Mythem als mythische Ausdeutung (Seth trägt die Horussöhne zur Strafe als Folge seines Angriffs auf das Sonnenauge) der als Horussöhne und Seth angesprochenen Bestandteile des Sternbilds des Großen Bären interpretiert.¹⁸⁶⁸

Da die Horussöhne gerade hinsichtlich des Schutzes des Osiris eine gewisse Rolle spielen (s.u.), wäre deren Entfernung durch Seth gewiss als Straftat anzusehen. Zwar ist es denkbar, das Tragen der Horussöhne als Strafe auszulegen, wenn das in den Pyramidentexten gezeichnete Bild zugrunde gelegt wird, welches die vier Sprösslinge beim Tragen des Osiris zeigt, während Seth zu ihren Füßen liegt.¹⁸⁶⁹ Doch scheint eine solche Szenerie innerhalb der Konventionen des Analogiezaubers nur schwer rituell umsetzbar zu sein, zumal sich der anschließende Text und die Darstellung in der Lunette auf die strafende Macht der Sachmet konzent-

¹⁸⁶⁵ ROEDER, *Mit dem Auge sehen*, 278f.

¹⁸⁶⁶ BLOK, *AcOr (C)* VII, 99; die sich anschließende Interpretation (s. ebenda, 100) als Erschütterung des kosmischen Gebildes durch einen chthonischen Feind erscheint mir in diesem Zusammenhang unverständlich.

¹⁸⁶⁷ GUENTCH-OGLOUEFF, *BIFAO* 40, 130.

¹⁸⁶⁸ DERCHAIN, *RdE* 16, 21, Anm. d); zu den Horussöhnen als Sternbilder vgl. NEUGEBAUER-PARKER, *Astronomical Texts III*, 15f. mit Fig. 3. zeigt die Horuskinder als Dekane mit Seth vergesellschaftet; so auch aufgegriffen von LIEVEN, *Himmel über Esna*, 26f.; vgl. dagegen aber auch MÜLLER-ROTH, *Buch vom Tage*, 282-292 Konzeption von Stierschenkel und Horuskindern im Nordhimmel.

¹⁸⁶⁹ Belegstellen MUNRO, *FS Berlin*, 201; MEURER, *Feinde*, 143, 187; ROEDER, *Mit dem Auge sehen*, 154, dabei ist zu beachten, dass zum Ausdruck dieses Verhältnisses zumeist die Lexeme *fꜣꜥ* und *wꜣs* Verwendung finden, nicht aber *rmnꜥ*; der Ansatz bei DERCHAIN, *RdE* 16, 21, d) hier einen astralen Bezug herzustellen (Großer Bär, Tragen des Himmels, Kampf gegen die Sonnenscheibe) scheint mit KURTH, *Himmel*, 148f. mit Anm. 149 1) eher unwahrscheinlich.

rieren. Auch lässt sich eine kosmische Erklärung insbesondere dann nur schwerlich in den Kontext des Feindvernichtungsrituals einbinden, wenn sie als mythisch überhöhte Gegenmaßnahme gegen schädliche Einwirkungen im Ritual durch die Handlung wieder aufgegriffen werden soll.

Bleiben wir also im osirianischen Bereich, der bei dieser Motivik im Vordergrund zu stehen scheint, lassen sich diverse „Funktionen“ der Horuskinder erkennen:

- Sie tragen den verstorbenen Osiris als Sokar in der Henu-Barke und werden dabei zuweilen aufgefordert, dem Verstorbenen bzw. dieser Tätigkeit nicht fern zu bleiben.¹⁸⁷⁰
- Sie gehören zu den Gottheiten, die Osiris und gleichermaßen dem Verstorbenen Schutz vor ihren Feinden gewähren.¹⁸⁷¹
- Häufig finden sie aber auch im Zusammenhang mit dem Leib bzw. den Eingeweiden des Toten Erwähnung.¹⁸⁷²

Somit impliziert das Bild des Tragens der Horussöhne möglicherweise viel eher eine Bedrohung für den Angegriffenen, die aus der Entfernung wichtiger Schutzmächte aus seinem Gefolge erwüchse. Die Identifizierung dieser Schutzgottheiten mit Körperteilen des Verstorbenen böte darüber hinaus Hinweise auf eine mögliche Zergliederung des Osirisleibes in die in alle Gegenden Ägyptens verstreuten *membra disiecta* des toten Gottes, welche als solche in den Quellen tabuisiert,¹⁸⁷³ deren Auffindung und Zusammensetzung hingegen oftmals thematisiert wird.¹⁸⁷⁴ Angesichts des Umstandes, dass die Horussöhne als Schutzmächte der in den Kanopen separat mumifizierten Eingeweide bisweilen mit den von ihnen behüteten Organen und darüber hinaus *pars pro toto* mit dem Toten selbst identifiziert werden können,¹⁸⁷⁵ liefe das Entfernen der Schutzgottheiten auf einem Angriff auf die körperliche Integrität des Pri-

¹⁸⁷⁰ SETHE, *Einbalsamierung*, 218; ROEDER, *Mit dem Auge sehen*, 160ff.; für Belegstellen vgl. LEITZ, *LGG III*, 425 s.v. *Msw-Hr D*) 3.

¹⁸⁷¹ STRICKER, *DE* 23, 47ff.; für die Beziehung der Horussöhne zum Sonnengott s. *ebenda*, 56; MUNRO, *FS Berlin*, 195, 199; MEURER, *Feinde*, 186f.; zu ihrer Assoziation mit den Organen der Mumie und den vier Himmelsrichtungen s. RAVEN, *JEA* 91, 37ff.; zur recht prominenten Rolle der Horussöhne in Bahrija vgl. FAKHRY, *Bahria Oasis I*, 54, Fig. 12; 56, Fig. 14; 129, Fig. 99-100; 133, Fig. 103; 142, Fig. 112; 145, Fig. 114.; einmal ist sogar die Wiedergewinnung des Horusauges von Seth beschrieben, nachdem es dieser verschlungen hat (LEITZ, *LGG III*, 426 s.v. *Msw-Hr* [48]).

¹⁸⁷² SETHE, *Einbalsamierung*, 230; MUNRO, *FS Berlin*, 196; LÄ III (1980) s.v. Horuskinder 51 (M.S. HEERMA VAN VOSS); für Belegstellen vgl. LEITZ, *LGG III*, 425 s.v. *Msw-Hr D*); KETTEL, *BdE* 106.3, 316, Anm. 7.

¹⁸⁷³ ASSMANN, *Tod*, 29 der die Zergliederung des Leibes als das paradigmatische körperliche Todesbild darstellt, auf dessen Aufhebung alle darauf rekurrierenden Texte abzielen.

¹⁸⁷⁴ BEINLICH, *Osirisreliquien*, 14ff. mit zahlreichen Belegstellen *ebenda*, 48ff.

¹⁸⁷⁵ LÄ III (1980) s.v. Kanopen II 316 (K. MARTIN); als Bezeichnung für Eingeweide vgl. QUACK, *Enchoria* 24 (2), 43-48.

vatmannes hinaus. Dass diese drei Lesarten einander nicht ausschließen, dürfte selbstverständlich sein.

Trifft dies zu, wäre die Schädigung des Osiris bzw. des ihm angeglichenen Stelenstifters einer kosmischen Deutung möglicherweise vorzuziehen, doch erlauben die angeführten Eigenschaften zweifelsohne unterschiedliche Lesarten. Ein kundiger Leser konnte hinter den angewandten Mythen vor allem im Hinblick auf die anfängliche Bezeichnung des Seth als *bw.t-Hnw* ebenso gut einen Angriff auf die Sokar-Barke erblicken, in deren Gestalt sich ein wichtiges Element des Begräbnisses widerspiegelt.¹⁸⁷⁶ Sollte also auch an dieser Stelle ein funererer Kontext intendiert sein, wäre in der Erwähnung einer Barke gewiss eine Anspielung an den Bestattungszug und das damit eng verknüpfte Konzept der Herrschaftsausübung des Toten über andere Personen zu erblicken.¹⁸⁷⁷ Zunächst bleibt festzuhalten, dass eine in der Phraseologie erkennbare jenseitige Thematik aufgrund der Herkunft dieser Gattung aus dem Osiriskult für einen privaten Verwendungszweck offensichtlich usurpiert wurde.

V.3.3 Die Gegenmaßnahmen auf mythischer und ritueller Ebene

Eine der Maßnahmen, die auf mythischer Ebene gegen den Delinquenten ergriffen wird, ist das Lösen seiner Fußsohlen oder Sandalen von ägyptischem Boden. Auf's Neue tritt der Gott als Eindringling aus dem Fremdland in Erscheinung, dessen Gegenwart in Ägypten mit der Formel *fdq tb.wt* ein Ende bereitet werden dürfte.¹⁸⁷⁸

Eine gewisse Rolle bei der Nennung der Sandalen des Seth spielt hierbei sicherlich auch die Vorstellung, dass ein Herrschaftsanspruch bildlich kenntlich gemacht werden kann, indem besiegte Feinde unter den Sandalen des Herrschers dargestellt werden können.¹⁸⁷⁹ Nach ägyptischem Verständnis heißt sich unter jemandes Sandalen zu befinden folglich von jenem Sandalenträger beherrscht zu werden. Die zahlreichen Darstellungen der stereotypen Neunbogenvölker auf Fußmatten, Stufen oder Thronen, worauf die Sandale des Herrschers tritt, oder die Abbildung Unterworfenen unter den Füßen eines Triumphators selbst sind in dieses Schema einzufügen.¹⁸⁸⁰

¹⁸⁷⁶ Vor diesem Hintergrund ist möglicherweise auch das ebenfalls in das Bestattungsritual eingebundene sog. *Cérémonial pour faire sortir Sokaris*“ (pLouvre I 3079, 112-114/ pBMMA 35.9.21, 57,1-62,16) zu verstehen; dazu vgl. GOYON, *RdE* 20, 63-69; DERS., *Imouthès*, 95ff. mit pl. XLI-XLIII).

¹⁸⁷⁷ ROEDER, *Mit dem Auge sehen*, 154ff.

¹⁸⁷⁸ ASSMANN, *Sinnsgeschichte*, 433.

¹⁸⁷⁹ So kann auch Seth die Haut abgezogen werden, welche späterhin zu Sandalen verarbeitet wird. In der Folge wird ein Relikt seiner Macht *pars pro toto* mit Füßen getreten, d.h. neutralisiert; dazu vgl. SCHWARZ, *Lederhandwerk*, 196f.

¹⁸⁸⁰ RITNER, *Mechanics*, 120ff., der insbesondere die Sieghaftigkeit dieses Motivs betont und es auf magischer Ebene insbesondere auf die Ikonographie der Horusstelen ausdehnt, vgl. RITNER, *a.a.O.*, 128, Anm. 583; SCHOSKE, *Erschlagen*, 295ff. zeigt auf, dass das Niedertreten von Feinden oftmals in Kontexten zu finden ist,

Indes galten geweihte Sandalen – insbesondere ist hier weißes Schuhwerk zu nennen – als integraler Bestandteil kultischer Reinheit, ohne die der Übergang von der profanen Umwelt in das sakrale Zentrum nicht denkbar war.¹⁸⁸¹ Ob daher mit der fraglichen Passage nicht allein der Herrschaftsanspruch des Seth über Ägypten und dessen Auslöschung thematisiert, sondern darüber hinaus auch, mit dem Bild des Eindringlings spielend, die Verletzung kultischer Reinheit angedeutet wird, wie sie im Tempel- und Totenkult unabdingbar ist,¹⁸⁸² und der Eindringling erneut in die zuvor oftmals angetroffene Rolle des notorischen Kultfrevlers schlüpft, mag man nur vermuten.

Viel prominenter tritt dagegen die Vernichtung des Feindes auf der Richtstätte durch Verbrennen und Zerschneiden in den Vordergrund. Dieses Schicksal erleidet Seth wie schon zuvor mehrfach im Seth-Buch auch im vorliegenden Stück in Gestalt einer feurigen Göttin und des Zorn flammenden Horusauges, das in seinem Leib brennt und schneidet, sobald er es frevlerisch verschlungen hat. Das Leiden des Seth wird hierbei durch die Phrase *iw ḥc.w=k hr.y-tp t3 m-b3ḥ=k* umschrieben.

Interessant erscheint der Umstand, dass das Auge nicht mehr ausgespien wird – ein Motiv, welches sich nicht selten zum Verschlucken des Udjat gesellt – sondern von innen heraus mittels Flamme und Klinge zu verletzen scheint. Dieser Umstand mag auch die Wahl des ungewöhnlichen Ausdrucks der „leidvollen“ Lebenszeit (*iw ḥc.w*) erklären, welcher eventuell auf die durchaus zu belegende Verbindung *3wi ḥc.w*, „lang sei die Lebenszeit“,¹⁸⁸³ lautlich anspielt. Entsprechend billigt der Text Seth noch eine gewisse Zeitspanne der beklagenswerten Existenz zu, wenn sie mit dem Zusatz *m-b3ḥ=k*, „die vor dir liegt“, konkretisiert wird. Seth dürfte sich also eine gehörige Verstimmung des Magens zugezogen haben, infolge derer er seine restliche irdische Existenz in Schmerzen zubringen muss.

Was bei diesem Mythem jedoch vornehmlich das Augenmerk auf sich zieht, ist nicht nur die auffällig häufige Kombination der beiden Arten der Bestrafung durch „Feuer und Schwert“,¹⁸⁸⁴ sondern vielmehr die ausschließliche Ausdeutung ritueller Handlungen des Zer-

innerhalb derer der König mit bereits unterworfenen Gegnern konfrontiert wird (Erscheinungsfenster, Tribut), woraus zu schließen ist, dass es sich bei der fraglichen Konstellation tatsächlich nicht um den Moment des monumentalisierten Sieges, sondern um ein Bild des Herrschaftsverhältnisses handelt.

¹⁸⁸¹ SCHWARZ, ZÄS 123, 72ff.

¹⁸⁸² Vgl. dazu SCHWARZ, ZÄS 123, 71ff.; obgleich festzuhalten ist, dass eine explizite Gegenüberstellung von mit Reinheit assoziierten weißen und als unrein geltenden andersfarbigen Sandalen nach den Quellen nicht zu belegen ist (so SCHWARZ, ZÄS 123, 73 mit Anm. 27).

¹⁸⁸³ Für Beispiele vgl. *Urk. IV*, 587, 8; *Edfou IV*, 44, 6.

¹⁸⁸⁴ So schon bemerkt von HERMSEN, *FS Stricker*, 80, mit Anm. 40, der die Parallelisierung im Zusammenhang mit dem fließenden Übergang im Bedeutungsgehalt zwischen Flammensee und Messersee erwähnt; vgl. auch HORNUNG, *Hölle*, 23f., 26f.; MIDANT-REYES, *RdE* 33, 40, Anm. 22: TB 125 *i ir.ty=fy m ḥ.t i ir.ty=fy m ds*.

schneidens durch begleitende Rezitationen, die insbesondere das *Verbrennen* des Feindes durch weibliche Gottheiten vorsehen.¹⁸⁸⁵

Wenn aber, wie zuvor schon mehrfach postuliert, die mythische Sequenz stets per Analogie auf den performativen Akt übertragbar ist, stellt sich die Frage, wie diese Divergenz zu erklären ist. Es ist somit zu ergründen, aufgrund welcher Zusammenhänge in Ritualen die göttliche Vernichtung mit Feuer mittels Zerschneidens eines Ritualobjekts – in unserem Falle wird es sich gleichfalls um ein wächsernes Figürchen des Götterfeindes gehandelt haben – simuliert werden kann.

Oftmals ist zu beobachten, dass das Messer in seiner schneidenden und vernichtenden Wirkung die Qualität von Feuer anzunehmen scheint. So oszillieren Verben wie *wsḥ* (WB I, 364, 9-10) und *snsn* (WB III, 461, 9) zwischen den Bedeutungen „schneiden“ und „brennen“. Des Weiteren lassen sich Ausdrücke für Feuer wie *ḥb.t* (WB III, 252, 16) auf die Wurzel *ḥbj* (WB III, 251, 2), „zerhacken, mindern“, zurückführen.¹⁸⁸⁶ Hierzu reihen sich Gottheiten des Namens *Ds-m-ṛt=f*, „Der mit seinem Auge schneidet“, ein, welche neben Tornamen wie *Ds-spd-nsr.wt*, „Der Schneidende mit spitzen Flammen“¹⁸⁸⁷ oder der bereits angesprochene inhaltliche Gleichstellung der Vernichtungsstätten für Feinde „Flammensee“ und „Messersee“¹⁸⁸⁸ eine Parallelität von Feuer und Klinge herstellen. Besonders deutlich wird diese Verbindung, wenn Feuer speiende Gottheiten, seien es Schlangen oder Löwen, sei es das Sonnenauge, als Silexmesser bezeichnet und mit ebensolchen Waffen ausgestattet werden können oder sogar selbst aus Flint bestehen.¹⁸⁸⁹

Die qualitative Übereinstimmung einer Flammenzunge mit der Klinge eines Messers kann freilich schon aufgrund ihrer ähnlich gestalteten äußeren Erscheinung hergeleitet werden. Das Messer, das zumeist in Vernichtungsritualen zum Einsatz kommt, wird in den Texten meist mit dem Terminus *ds* beschrieben, der auch den Rohstoff Feuerstein selbst bezeichnen kann.¹⁸⁹⁰ Somit dürfte das Material ihrer Herstellung, aus dem seit alters und zumindest idea-

¹⁸⁸⁵ Beispiele dieses Phänomens finden sich auch im Apophis-Buch (pBremner Rhind 22, 22): *spd Spd.t nsr.t ṣsb.t ḥr tkṣw s:ḥr=tn Dḡ-qd m ds=tn* und im Ritual Schlachten der Oryxantilope (Esna 575): *mds sbi n Wdṣ.t [...] qd-mdw.w in Mnḥ.yt [...] mnḥ tp.w n(.w) ḥft.yw=s nb(.t) nb.yt [...] wbd sbi m ḥh=s*; vgl. auch selbes Ritual Philae 2. Pylon (DERCHAIN, *Sacrifice de l'oryx*, 61.); weitere Belege vgl. GRAVES-BROWN, *Current Research* 2003, 60.

¹⁸⁸⁶ CANNUYER, *ZÄS* 117, 107f.

¹⁸⁸⁷ LEITZ, *LGG VII* 569 s.v. *Ds-m-ṛt=f* u. *Ds-spd-nsrwt*; dazu auch HORNUNG, *Hölle*, 21, Anm. 7.

¹⁸⁸⁸ ALTENMÜLLER, *ZÄS* 92, 88f; vgl. dazu auch HERMSEN, *FS Stricker*, 29, Anm. 33.

¹⁸⁸⁹ GRAVES-BROWN, *Current Research* 2003, 58ff.

¹⁸⁹⁰ MIDANT-REYNES, *RdE* 33, 40f. Nr.2; GRAVES-BROWN, *Current Research* 2003, 57; zur Identifikation von Gesteinen mit übernatürlichen Kräften vgl. BIANCHI, *FS O'Connor*, 114.

liter noch bis in die Spätzeit viele rituelle Vernichtungswerkzeuge bestanden,¹⁸⁹¹ zum feurigen Charakter der Messerklinge beigetragen haben. Zwar ist es, wie schon anhand der Deutschen Wendung Feuerstein erkennbar, ein gängiger Irrtum, dass das Aneinanderschlagen dieses Materials eine Brand entfacht, doch kann der Einsatz von Silex zusammen mit anderem Brennstoff durchaus den gewünschten Effekt des Funkenschlagens erzielen. Oberflächlich betrachtet käme man durchaus zu dem Schluss, dem Material selbst wohne das Feuer inne. Wenn Feuerstein überdies hervorragend zur Herstellung von Waffen geeignet und aufgrund der Häufigkeit seines Vorkommens zunächst stärker im Gebrauch war, als beispielsweise Metalle,¹⁸⁹² sind Assoziationen zwischen Feuersteinmessern und Flammen im Bereich des Vorstellbaren. Dies trifft insbesondere dann zu, wenn ein auf „konventionelle“ Mittel des Rituals angewiesener Aktant diese gängige auf mythischer Ebene angesiedelte Methode der göttlichen Vernichtungskraft in seiner Performanz simulieren will. Die Einwirkung der flammengestaltigen Klinge wäre demnach der gebräuchlichen Praxis der rezitierten Analogiebildung entsprechend als Feuersbrunst einer strafenden Gottheit verstanden worden.

¹⁸⁹¹ GRAVES-BROWN, *Current Research 2004*, 71f. betont nicht nur den synonymen Gebrauch der Begriffe Feuerstein und Messer als „*metaphoric knife*“, sondern stellt ebenfalls die Präferenz von Ritualen für „archaisch“ anmutende Utensilien.

¹⁸⁹² ASTON-HARREL-SHAW, *Materials*, 28f.

VI. Schlussbetrachtungen

VI.1 Sachstand

Nachdem eine Auswahl grundlegender Textvertreter später Vernichtungsrituale gegen Seth nun einer eingehenden Untersuchung unterzogen wurde, gilt unsere letzte Fragestellung der eigentlichen Funktion solcher Rituale. Für eine Beantwortung gilt es, einige der bisher zutage getretenen Erkenntnisse für die abschließende Analyse aufzubereiten.

Ausgangspunkt jeder Betrachtung müssen hierbei die Erkenntnisse sein, die frühere Bearbeiter diesen Texten abgewinnen konnten. Hierbei ist vornehmlich von inhaltlichen Ansätzen auszugehen, die sich, in unterschiedlichster Gewichtung, in ihrem Tenor weitestgehend gleichen. Insbesondere das Seth-Buch und die ihm verwandten Riten wurden stets einhellig vor dem Hintergrund der Herrschaft Fremder Völker über Ägypten verstanden, die mit einem Verlust an Sicherheit und äußerer Stabilität sowie mit einer zunehmenden Tendenz an konservativem Isolationismus einherging.¹⁸⁹³ Während Assmann eher dazu neigte, das Ritual als ein Mittel der Ausgrenzung gegenüber fremden Einflüssen zu interpretieren, um die Integrität nach innen zu stärken, schlugen andere noch akzentuiertere Richtungen ein: Vor allem Burkard sah in den Texten von *Urk. VI*, den Versuch der ägyptischen Priesterschaft, sich mit den ihnen zur Verfügung stehenden Möglichkeiten der fremden Tyrannei zu widersetzen.

Trifft diese Auslegung zu, müssen die bisher in der vorliegenden Betrachtung geförderten Ergebnisse mit diesem Ansatz in Einklang gebracht werden. Zunächst war festzustellen, dass es sich bei allen Texten um Rituale handelte, die primär für den Kult im Tempel und sekundär für den Privatmann zum Einsatz kamen. Die Funktionalität des Ritus muss daher so flexibel gewesen sein, dass sie für zwei derart unterschiedliche Kontexte geeignet war. Um sich auf die Ebene der politischen Funktionalität begeben zu können, muss sich unsere Betrachtung vornehmlich der *primären* Verwendungsweise widmen, wovon etwaige Ableitungen auf weitere Szenarien hergestellt werden können.

Schon der Titel des Seth-Buchs gab darüber Auskunft, wem die positive Wirkungskraft der Rituale als Nutznießer dieser Handlungen zugute kam: der Gott Osiris. Die Rezitationen selbst nannten überdies noch den König als Profiteur, wenngleich dieser im Zuge der sekundären Umwidmung zugunsten des Papyrusbesitzers ersetzt werden konnte. Der Scharnierpunkt in der Ausdeutung zwischen primärer und sekundärer Funktion muss also in der Figur des Herrschers zu finden, dessen Funktionalität „austauschbar“ erscheint. Da Osiris als einzi-

¹⁸⁹³ RÄRG, 711 s.v. Seth; TEVELDE, *Seth*, 149f.; ASSMANN, *Sinngeschichte*, 431ff.; DERS., *Tod*, 475f.; BURKARD, *Klagelied*, 81; DRIOTON, *Pages*, 313.

ge Konstante unter den Nutznießern aufzuführen ist, bleibt zunächst anzunehmen, dass die fraglichen Riten in aller erster Linie als Bestandteil der *Liturgie* für den Herzensmüden aufgeführt wurden, die folglich ihre aus dem Vollzug der Ritualhandlung resultierende Wirkmächtigkeit zunächst nur dem Gott zur Verfügung stellen. Andere Funktionen, wie etwa das Vernichten ausländischer Feinde, sind als *Folgeerscheinungen* der Durchführung zu bewerten.

Weiterhin ließ sich feststellen, dass das Ritual in zwei Liturgien zu untergliedern ist, wobei ersterer mythologische Sequenzen zugrunde lagen. Während die Erste Liturgie im Rahmen einer mythologisch aufgeladenen Rezitation die Rückkehr des Seth nach Ägypten, seiner Schandtaten und seiner Aburteilung darlegt, leistet der Handlungsakt der Zweiten Liturgie die eigentliche Vernichtung des Gottes mit rituellen Techniken. Die zwischen diesen beiden Hauptbestandteilen magischer Schriften oft zu beobachtende Analogie kann zumindest im Falle des Seth-Buchs nicht nachgewiesen werden. Auch im für die darüber hinaus angesprochenen Vergleichstexte war ein solcher Versuch nur teilweise erfolgreich. Im Seth-Buch ließ sich, sieht man einmal von der Übereinstimmung des Protagonisten Seth ab, keinerlei Bezug zwischen den beiden Abschnitten herstellen, der für eine sakramentale Ausdeutung herangezogen werden konnte. Während die zweite Liturgie im Wesentlichen Mittel der Gewalt anwendet, um eine Abwehr des Eindringlings zu erreichen, geschieht dies in der stärker mythologisch aufgeladenen Zweiten Liturgie zweimal im Kontext eines Gerichtsverfahrens, von dem der Offiziant berichtet. Die Ausdeutung der Ritualhandlung wird als integraler Bestandteil der Zweiten Liturgie während der Handlung selbst vorgenommen.

Da wir nach einer solchen Schlussfolgerung nicht mit BURKARD annehmen sollten,¹⁸⁹⁴ dass das Ritual zum Sturz des Seth als bloßer Begleittext diene, sondern um ein vollwertiges Ritual vorliegt, können wir das funktionale Verhältnis von Rezitation und Handlungsakt am Ehesten als das einer Apologie begreifen: Der im juristischen Sinn wörtlich zu verstehende mythische Präzedenzfall rechtfertigt die Vernichtung des Feindes. Wenn aber der Verurteilte bereits rechtskräftig bestraft wurde, wie erklärt sich dann das erneute „Aufrollen“ seines Falles? Die Antwort kann sich nur in dem Zusatz finden, der als Fortschreibung sonst üblicher Osiris-Mytheme gewertet werden kann und sich zumindest ansatzweise in allen drei Texten wieder fand: im Rückkehrmotiv. Interessanterweise ist gerade dieses neue Mythem, das mit seiner Aufzählung an Schandtaten den größten Raum innerhalb der Ersten Liturgie einnimmt, obgleich es nicht zu den klassischen Themen des Osiris-Kreises zu zählen ist. Als Schauplatz dieser Verbrechen wurden die *Tempel* Ägyptens gewählt – nicht etwa das gesamte Land selbst, wie es in der Hannoveraner magischen Stele der Fall ist. Dieser Befund korreliert mit

¹⁸⁹⁴ BURKARD, *Ägypten und Mittelmeerraum*, 4ff., der exakt solche Kriterien für seine Definition als Begleittext vorlegt.

der zuvor getroffenen Vermutung, die Wirkmächtigkeit des Ritus vornehmlich im Bereich des Gottesdienstes festmachen zu müssen. Die Verbannung in das Ausland war hingegen das Thema des ursprünglichen Mythems, das den Mord an Osiris umfasst, und ist als solches zwar nicht oft zu belegen, kann aber aufgrund der weit zurückreichenden Assoziation des Seth mit dem Ausland als zentral angesehen werden. Forschungsgeschichtlich bemerkenswert ist hingegen, dass für das thematisch und strukturell so ähnliche Apophis-Buch keine politische Interpretation geäußert wurde und man es stets als rein kultisches Mittel ansah.

Während der Untersuchung der Liste von Delikten und Tempelschändungen tat sich eine signifikante Übereinstimmung mit den für die späte Zeit charakteristischen Tempel Eintrittsdekreten auf. Die Tabus, die von diesen Vorschriften tunlichst als zu vermeiden gebrandmarkt werden, entsprechen den Seth hier in aller Ausführlichkeit zur Last gelegten Schandtaten recht genau. Die mythisch gerahmte Funktionalität des Rituals kann demnach im Bereich des Zutritts zu Heiligtümern zu suchen sein. Gerade diese Thematik aber, die eine Bewegung eines Unberechtigten von einem profanen in einen sakralen Bereich impliziert, ist vor dem Hintergrund einer mythischen Ausdeutung mit dem Motiv des Eindringens von der Wüste in das Land Ägypten in Einklang zu bringen. Die zentrale Übereinstimmung findet sich somit nicht so sehr in der Tatsache, dass Seth aus dem Ausland kommt, als in dem Umstand, ihn von einer äußerlichen Zone des Chaos in einen inneren Bezirk der Ordnung überwechseln zu sehen (wobei er die Unordnung mit sich trägt), obwohl es ihm per Dekret untersagt war. Interessanterweise sind die Anklagepunkte, die ihm während des ersten Gerichtsverfahrens angelastet wurden, zwar weniger spezifisch, doch phraseologisch mit der zweiten Liste in hohem Maße verwandt. Man kann also fast von einer Ausdeutung innerhalb der Ersten Liturgie ausgehen, die nicht nur eine Wiederholung der mythischen Motive unternimmt, sondern auch deren Erklärung. Folglich müssen wir diese zweite Motivik, die Verletzung des sakrosankten Tempelbereichs und die Störung der darin vollzogenen Zeremonien, als eigentlichen Anlass des Vernichtungsaktes ansprechen. Die in der Ersten Liturgie zuletzt angeführte Spruchfolge, die in ihrer Strukturierung mittels *in*-Phasen, alle Himmelsrichtungen als mögliche Stoßrichtungen des Eindringlings abdeckte, vermag diese Aussage weiterhin zu konkretisieren. Die allumfassende Abdeckung dieser Maßnahme unter Anrufung aller zur Disposition stehenden helfenden Kräfte reagiert nicht auf ein bestimmtes Ereignis, sondern ist prophylaktisch zu verstehen. Sieht man von den inneren Themen des Ritus ab, war weiterhin die gesamte Symptomatik dieser Gattung von Bedeutung. Wir haben gesehen, dass eine Stigmatisierung des Seth kein spezifisches Phänomen der Spätzeit ist, sondern ein dieser Figur seit jeher anhaftendes Geschick. Zwar schwankte die Intensität der Verfolgung– möglicherweise auch als Folge der

Quellenlage – über die Jahrhunderte, doch gilt es zu allen Zeiten zu bedenken, welcher mythische Kontext die Motivik der Verfolgung des Seth umgibt. Dies konnte etwa anhand der der Ramessiden-Zeit festgemacht werden, die als Hochzeit der Seth-Verehrung und positiven Konnotation dieses Gottes gilt. Gerade in den im funerären oder osirianischen Bereich verorteten Quellen jener Jahre war eine Tabuisierung des Seth auch zu solchen Glanzzeiten unverändert festzustellen. Wir müssen uns also zu der vielleicht etwas überspitzten These hinreißen lassen, dass Seth im Bereich des Mythenkreises um Osiris keine positive Konnotation zuteil werden kann, um den eigentlichen funktionalen Sinn dieser Thematik nicht infrage zu stellen. Folglich kann ein Aufleben der Verehrung des Osiris nicht zu einer Abschwächung der Verfolgung des Seth führen.¹⁸⁹⁵

Dies führt uns schließlich zu der letzten Komponente der vorliegenden Problematik: der historischen Einordnung. Alle zuvor angestellten Überlegungen werden dann obsolet, wenn der Text, der stets als Ausdruck der Geisteshaltung seiner Zeit gesehen wurde, aufgrund seines Alters nicht in die Epoche gehörte, die zu beleuchten er benutzt wird. Die Datierungsversuche haben jedoch kaum tragbare Hinweise erbracht, die eine Datierung weit vor dem Zeitpunkt der Niederschrift rechtfertigen könnten. Gleichzeitig sollte es somit religionsgeschichtlich im Vergleich zur Thematik des Apophis-Buchs, das als spät-ramessidisch gilt, nicht zwangsläufig deswegen als das jüngere Phänomen verstanden werden, weil es innerhalb der Textstruktur beider Traktate Übereinstimmungen gibt. Vielmehr zeigten Vergleiche textkritischer und phraseologischer Natur beider Texte zumindest vage Hinweise darauf, dass das Seth-Buch als die ursprünglichere Vorlage, das Apophis-Buch aber als Adaption anzusehen ist. Da das für den Kult des Sonnengottes gefertigte Ritual ramessidische Vorlagen benutzt, ist eher von einer späten Kompilation als von einem alten Text auszugehen.

Grundsätzlich sind politische Auslegungen dieser Texte also nicht als falsch von der Hand zu weisen. In solchen Ansätzen werden allerdings Anlass und Wirkung ihrer Abfassung verwechselt. Die Abwehr von ausländischen Invasoren kann somit, wie anfangs betont, als *eine* der vielen Folgewirkungen erkannt werden und als solche bedarf sie einer kurzen Betrachtung.

¹⁸⁹⁵ S. dafür wie in „osiris-freien“ Kontexten Seth auch in der Spätzeit noch positiv bewertet werden konnte; vgl. LIEVEN, *ZÄS* 133, 141ff.; vgl. auch die Analyse der Sethgestalt in ramessidischen Erzählungen bei LOPRIENO, *Topos und Mimesis*, 78f., die sie der Horus-Konstellation zuweist.

VI.2 Ägypter und Ausländer in der Spätzeit¹⁸⁹⁶

Unbestritten ist, dass Mythen und somit auch Rituale als Träger von Mythen, Ereignisse der Zeitgeschichte aufarbeiten können. Tatsächlich stellen sie unter Ermangelung eines spezifischen realitätsbezogenen Diskurses einen brauchbaren Ersatz für die Bewältigung der eigenen Lebensumstände dar.¹⁸⁹⁷ So ist die Personifizierung des Seth als Gott der Ausländer auch kein neues Phänomen. Das Bild des Ausländers in Ägypten war schon seit alters her überwiegend negativ besetzt. So beginnt auch der Argumentationsstrang für eine Konzentration der Essenz alles Fremden in dem Verfolgten stets mit seiner Betitelung als „Meder“, wenngleich, nebenbei bemerkt, die Stichhaltigkeit dieser Übersetzung nicht unumstritten ist.¹⁸⁹⁸

Einer der gängigsten Hinweise auf eine Bedrohung des Ritus durch Fremde wird in einer Stelle des pJumilhac gesehen, welche die Abhängigkeit der Niederhaltung ausländischer Invasionen vom korrekten Vollzug des Rituals thematisiert.

pJumilhac, XVIII, 7-11
Der richtige Kultvollzug
<i>ir tm=tw ir(.t) ir.w nb(.w) r tr=sn n.w Wsir hpr b̄d.t rnp.t m rsy mh̄w pr̄i h̄y.tyw hr it̄(.t) [...] ir tm=tw hsq ts.t m-b̄h̄ m mn̄h šw šnd̄.t hm m ir.w nb(.w) n.w mdw.w-ntr h̄s.wt b̄st=sn hr Km.t hpr ḥ̄b̄ hnn m b̄ dr=f nn sdm=tw n n.y-sw.t m ḥ̄=f</i>
Wenn man alle Riten nicht zu ihrer Zeit für Osiris vollzieht, wird es ein Jahr der Unruhe im Süden und im Norden geben; Dämonen werden einhergehen und das ergreifen, [...] Wenn man die gegenwärtige Feindfigur aus Wachs, Papyrus, Akazienholz oder Mandelbaumholz nicht gemäß allen Riten der Gottesworte zerschneidet, werden sich die Fremdländer über Ägypten empören und Kampf und Aufruhr im ganzen Land entstehen und der König wird in seinem Palast nicht mehr gehört.
VANDIER, <i>Jumilhac</i> , XVIII, 7-11.

Es ist nahezu frappierend, wie das priesterliche Traktat dieses Papyrus geradezu unseren Text zitiert, um die daraus resultierenden Folgen aufzurechnen. Zu beachten ist jedoch, dass die ausländische Invasion nur als eine Gefährdung unter vielen aufgeführt wird. Vielmehr wird von Opfern im Tempel die Lebensmittelversorgung des ganzen Landes abhängig gemacht. Libationen hingegen ermöglichen das Kommen der Nilflut. In diesem Zusammenhang muss

¹⁸⁹⁶ Zu einer groben Zusammenfassung vgl. etwa LOPRIENO, *Topos und Mimesis*, 8f. der die Ramessidenzeit als Epoche des kriegerischen Konflikts und des kulturellen Austauschs von der 3. Zwischenzeit, die durch Fremdenhass gekennzeichnet ist, kontrastiert, während die „nachfolgende“ Ptolemäerzeit durch die Osmose der ägyptischen und hellenistischen Kultur geprägt sei.

¹⁸⁹⁷ Ausführlich bei SCHNEIDER, *FS Hornung*, 231ff. nach ASSMANN, *GM* 125, 7ff.; WILHELMY, *Mythosrezeption*, 1ff.

¹⁸⁹⁸ Vgl. etwa HELCK, *Saeculum* 15, 114; zum Terminus: ägypt. *mdy*, demot. *mtj* (vgl. ERICHSEN, *Glossar*, 185 s.v. *mtj*; eingehender auch ZAUZICH, *Enchoria* 17, 162 mit Anm. 9), s. dazu LEITZ, *LGG III*, 464 s.v. *Mdy*; zusammenfassend WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, 478 s.v. *Mdy*, die aber auch auf die mögliche Künstlichkeit dieses Begriffs hinweist; Zweifel meldet auch MEEKS, *BiOr* 56, 581 nach KURTH, *FS Kákosy*, 374, Anm. 12 an; anders DEVAUCHELLE, *BIFAÖ* 89, 85.

natürlich auch der Mund des Apophis (der Schildkröte) versiegelt werden, damit sie die Nilflut nicht ausschläuft.¹⁸⁹⁹ Die Störung in der beständigen Ausführung der Rituale, wie sie auch im Sündenkatolog des Seth-Buchs erscheint, hat Einfluss auf die Ordnung des Landes hinsichtlich des Bestehens von Recht und sozialem Frieden. Die Regelmäßigkeit der Osiris-Mysterien wirkt auf den Jahreszyklus ein.¹⁹⁰⁰ Natürlich erheben sich demnach auch naturgemäß die Ausländer als *locus classicus*¹⁹⁰¹ gegen die ägyptische Ordnung, wenn das im Weltbild der Ägypter so typische Ikon des Ausländers, der Kriegsgefangene, nicht rituell zerstückelt wird. Ferner brechen aber auch Kämpfe unter den Ägyptern selbst aus und die Autorität des Herrschers wird trotz seiner Anwesenheit im Palast nichtig werden. Die Handlungen im Tempel werden auf das Geschehen im gesamten Land genauso analogisiert wie innerhalb magischer Praktiken ein rezitiertes Mythem durch einen Handlungsakt.

Interessant ist vor diesem Hintergrund jedoch die Frage des Zutritts zu diesen Heiligtümern. Insbesondere Ausländern ist es in späten Texten verboten, einen Fuß in diese höchst sakralen Bereiche zu setzen. Hier sei nur ein Beispiel genannt:

pSalt 852, VII, 1-VII, 5
Vorschriften für das Lebenshaus
<i>wnn=f imn(.w) sp 2 wr sp 2 nn rh=f nn m33=f [...] n3 rmt.w nt.y c q r=f [...] nn m33 nn sdm wd3-r' h3p-h.t [...] nn c q c3m r=f nn m33=f sw</i>
Es sei sehr, sehr verborgen. Nicht soll man um es wissen; nicht soll man es sehen [...] Die Menschen, die es betreten, ungesehen, ungehört, sollen verschwiegen sein und ihren Leib verhüllen [...] der Asiat darf nicht eintreten und es nicht sehen.
DERCHAIN, <i>Salt</i> , 139f. ¹⁹⁰²

Besonders häufig erscheint der Topos der Entweihung alter Tempel durch pietätlose Ausländer, die sich in seinen verfallenen Mauern niedergelassen haben.¹⁹⁰³ Andererseits fürchtete man auch den Zugang von allen denkbaren Eventualitäten in das heilige Areal von Abydos.¹⁹⁰⁴ Man störte sich hierbei nicht so sehr an Tempelzerstörungen, sondern vornehmlich an

¹⁸⁹⁹ Für ein Ritual zum Versiegeln des Mundes von Feinden vgl. SCHOTT, *ZÄS* 65, 35ff.; hier wird das Ritual ebenfalls mit einem Feindfigürchen aus Wachs durchgeführt.

¹⁹⁰⁰ Für Riten zum Schutz des Jahres vgl. FLESSA, (*Gott*) *schütze das Fleisch*, 105f.

¹⁹⁰¹ Für die zyklische Auflehnung der Ausländer als Notwendigkeit einer legitimierten Gewalt vgl. ASSMANN, *Töten im Krieg*, 57ff.

¹⁹⁰² Vgl. auch ASSMANN, *Sinngeschichte*, 437 mit Anm. 64.

¹⁹⁰³ Vgl. aber auch KESSLER, *6 Tempeltagung*, 146, der die Umsiedelung von Ausländern, die zuvor sogar Pastophoren eines funktionierenden Tempelbetriebs gewesen seien, auf geänderte Kultregeln zurückführt.

¹⁹⁰⁴ Holztafelchen BM 20775, 7: *nn c q=tn r 3bdw* (vgl. VITTMANN, *ZÄS* 111, 167); als Feinde sind hier *rmt.w nb(.w)*, *p^c.t nb(.t)*, *hnmm.t nb(.t)*, *rhy.t nb(.t)*, *mwt.w nb(.w)* und *ih.t nb(.t) bin(.t) dw(.t) nt.yw iw_i=f r iw(.t) r th* genannt; daneben auch Seth (*pfy* s. dazu *ebenda*, 169, Anm. v).

deren Profanisierung.¹⁹⁰⁵ Herausgegriffen unter diesen Quellen sei eine Inschrift des Kollaborateurs Udjahoresnet, der derartige Zustände beklagt.

Stele Vatikan 158, 17-19
Autobiographie des Udjahoresnet
<i>dd=f iw spr.n=ı r-gs hm n n.y-w.t bl.ty (Kmbıt) hr h3s.tyw^(?) nb(.wt) nt.ywt s:ndm m hw.t-ntr n.t N.t r dr=sn im</i>
Er sagt: ich wandte mich an die Majestät des Königs von Ober- und Unterägypten (Kambyses) wegen der ganzen Fremdländischen, die es sich im Tempel der Neith wohlgehen lassen, um sie zu vertreiben.
POSENER, <i>Domination Perse</i> , 1f.

Da wir schon auf die Anweisung gestoßen sind, die Angelegenheiten strengstens geheim zu halten, ist davon auszugehen, dass der Sinn hinter solchen Aussagen der Bewahrung von Wissen und die Beschränkung des Zutritt auf „kompetente“ Personen. So betraf dieses Zutrittsverbot jeden Uneingeweihten gleichermaßen.¹⁹⁰⁶ Wissen, das geheim gehalten wird, kann nicht zum Schlechten gebraucht werden. Nun liegt es jedoch in der Natur der Sache, dass Ausländer als fremde Personen der ägyptischen Kultur nicht nur geographisch, sondern auch kulturell, d.h. bezüglich des Wissens um deren kulturelle Werte, am weitesten entfernt sind. Dass sich die Figur des Ausländers daraufhin zum Inbegriff der *persona non grata* entwickelte, ohne per se eine gesonderte Ausrichtung des Kults auf die Abwehr von Ausländern vorzusetzen, liegt nahe.

Vor diesem Hintergrund wird auch klar, warum es für einen Ägypter wie Udjahoresnet problemlos möglich war, sich über Ausländer im Tempel bei einem Herrscher zu beschweren, der ebenfalls Ausländer war: sein Herr war der Perserkönig Kambyses. Nicht zu vergessen ist auch hier der Aufzeichnungskontext dieser Aussage. Gerade Beamtenbiographien zeichneten sich stets durch eine kanonisierte Form der Rechtschaffenheit und der Gewährung von Wohltaten aus, sodass es schwierig ist, daraus allgemeingültige Schlussfolgerungen zu ziehen.

Und so wird auch der König, dessen Herrschaft, wie wir gesehen haben, auch als vom Gelingen des Kults abhängig erachtet wurde, stets Ziel der Anschuldigungen, wenn die Religion nicht in geordneten Bahnen verlaufen konnte.¹⁹⁰⁷ Dies ist auch insofern verständlich, als der Kult in seinem Mikrokosmos Tempel Auswirkungen auf den Makrokosmos Ägypten hatte, sodass man sich von der Zustimmung der Götter abhängig machte. Dazu war die ideale Figur des wohlthätigen Herrschers unabdingbar, der, zumindest theoretisch, den Kult ausübte, wie es

¹⁹⁰⁵ Ausführlich bei THIERS, *BIFAO* 95, 493ff.; VITTMANN, *Ägypten und die Fremden*, 127, der dieses Phänomen seit Ramses XI. nachweisen kann und als typisches Phänomen von Krisenzeiten charakterisiert; insbesondere zur Zerstörung in Elephantine vgl. BURKARD, *ZÄS* 121, 93ff. und DERS., *ZÄS* 122, 31ff.; nach LÜDDEKENS, *MDAIK* 27, 203ff.: Zerstörung des Satet-Tempels durch Meder Stelle nachträglich ausgekratzt und ergänzt vgl. insb. *ebenda*, 205, Anm. h); dazu besonders BURKARD, *ZÄS* 122, 36 und KAPLONY, *MDAIK* 43, 166f.; s. auch pBerlin 23040a-c (dazu auch Burkard, *SAK* 17, 107ff.).

¹⁹⁰⁶ ASSMANN, *Sinnsgeschichte*, 436f.

¹⁹⁰⁷ VITTMANN, *Ägypten und die Fremden*, 128f.; ASSMANN, *Sinnsgeschichte* 420.

auch im Seth-Buch durchweg passiert. Hier ist der legitime Herrscher sogar als Nutznießer des Rituals erwähnt. Die Theorie, Rituale wie das Seth-Buch seien in einer Zeit entstanden, als sich die Priesterschaft gegen eine Herrschaft fremder Machthaber auflehnen wollte, kann hingegen nicht mit der Tatsache in Einklang gebracht werden, dass eben diese Texte einen legitim regierenden König als integralen Bestandteil voraussetzten.

VI.3 Das verstärkte Aufkommen der Osiris-Verehrung

Wenden wir uns nun der Gestalt des Totengottes Osiris zu, zu dessen Schutz man das Ritual des Seth-Buchs letztendlich und in erster Linie durchführte, interessiert uns in diesem Zusammenhang vor allem die Frage nach der Bedeutung, die dem Gottesdienst in der Spätzeit für das Schicksal des gesamten Landes beigemessen wurde. Aus der Beantwortung dieser Frage rücken wir unter Berücksichtigung der zuvor festgestellten Zusammenhänge zwischen den Widrigkeiten für den Kultvollzug und Perioden politischer Instabilität der Klärung der Funktionalität solcher Texte ein gutes Stück näher.

Wie ASSMANN zu Recht festgestellt hat, ist die Bedeutsamkeit des Osiris für den Betrachter im Grunde ein Paradoxon, denn er *„ist kein »Staatsgott« wie Re und später Amun-Re. Spätestens seit dem Mittleren Reich gilt [...] seine Zuständigkeit und Verehrung [...] auf alles, was sterblich ist. Gerade mit der Osiris-Verehrung geht eine ausgeprägte Tendenz zur »Demokratisierung« exklusiver Kult- und Glaubensvorstellungen einher. Trotzdem gilt, daß der Osiris-Mythos eine ganz ausgeprägte politische Sinn-Dimension besitzt [...] Das alles wäre vielleicht nicht weiter erstaunlich, wenn Osiris innerhalb des ägyptischen Pantheons eine alles überragende Primatstellung inne hätte.“*¹⁹⁰⁸

Neben der Unzahl an Quellen wie Figurinen, Kornmumien und Riten, die hier aufzuzählen den Rahmen dieser Betrachtungen bei weitem sprengen würde, ist es vornehmlich das Phänomen der Gleichsetzung des Leibes des Osiris bzw. seiner verstreuten Körperteile und ausgeschiedenen Flüssigkeiten mit dem Land Ägypten und seiner Komponenten.¹⁹⁰⁹ Der Ägypter der Spätzeit erkannte somit sein Schicksal in dem des Osiris wieder. Mit der erfolgreichen Heilung des Gottes versprach man sich das eigene Heil. Es lag somit im vordringlichen Interesse des Ägypters, vor dem Hintergrund solcher Abhängigkeiten Osiris zu schützen und sei-

¹⁹⁰⁸ ASSMANN, *Ägypten*, 150f.

¹⁹⁰⁹ Für die Verehrung von Osiris-Reliquien vgl. BEINLICH, *Osirisreliquien*, 13ff.; für die Übertragung der Totenriten für Osiris auf ganz Ägypten vgl. ASSMANN, *Tod*, 475f.; für die Identifikation mit dem Schicksal des Osiris vgl. MORENZ, *Religions*, 75ff.; für die Interpretation der Fruchtbarkeit des Landes als Resultat der Wohltaten des Osiris vgl. KOEMOTH, *Arbres*, 1ff.; für das Ritual *stj mr.t* und seine Umdeutung auf *tj-mr.y* vgl. ENGSHEDEN, *Quest of meaning*, 436f.

nen Kult zu wahren. Wie bereits ausgeführt, müssen Bedrohungen performativ ausgedeutet werden, um sie auf ritueller Ebene behandeln zu können. Als bestes Hilfsmittel hierfür wird der mythisierende Sprechakt angewandt. Da es jedoch Seth ist, der als der Feind des Herzensmüden schlechthin gilt, konnte ihm keine wohlwollende Behandlung zuteil werden. Jede Zerfallserscheinung Ägyptens konnte somit mit dem Ansturm des Seth interpretiert werden. Für den Ägypter stellten sich die Kausalitäten freilich andersherum dar: der Angriff des Seth auf Osiris äußerte sich in struktureller Instabilität des Landes. So verwundert es nicht, wenn das Seth-Buch im Rahmen des bedeutendsten landesweit praktizierten Ritus, des Choiak-Festes, zur Aufführung kam. Doch heißt dies nicht, dass es auf diesen Kontext beschränkt war. Der Titel des Textes, der, im Gegensatz zum *Rituel de repousser l'agressif*, welches, auf bestimmte Festtage beschränkt, im Sinne Burkards als Ritualbegleittext zu verstehen ist, die tägliche Verrichtung der geforderten Handlungen impliziert, verdeutlicht dessen beständige Schutzfunktion für den toten Gott. Die monumentalisierte Anbringung des vergleichbaren Rituals der Vier Kugeln im Tempel von Hibis bestätigt diesen Eindruck.

VI.4 Synthese

Zeiten der politischen Instabilität durch innere wie äußere Einflüsse gab es in der ägyptischen Geschichte sehr viele. Es ist verständlich, dass die Zeugen solcher Zeiten nach Möglichkeiten zu ihrer Bewältigung suchten. Wenn es die Eliten nicht mehr verstanden, Garant dieser Stabilität zu sein, wendet man sich anderen Quellen des Heils zu. Es ist bemerkenswert, wie das Königtum des Neuen Reichs seine Legitimation in seinen zahlreichen historisch verbürgten Schlachten und Kriegen gegen äußere Feinde sowie mithilfe des Baus großartiger Monumente zu sichern in der Lage war. Wenn der König jedoch nicht mehr so prominent in Erscheinung treten kann, verfällt sein Anspruch als Integrationsfigur und er wird zur austauschbaren Rolle.¹⁹¹⁰ So ist es auch die Figur des Königs, die aus unseren Ritualen selbst Nutzen zieht und sich Schutz erhofft, um seinerseits den Kultvollzug zu garantieren. Nichtsdestotrotz ist es auch der Herrscher, der ohne Schwierigkeiten durch den gemeinen Mann ersetzt werden kann, sollte der Text zu privaten Zwecken umgewidmet werden.

Da sich der König zur Sicherung seiner Herrschaft um Stabilität zu bemühen hat, wurde stets eine mehr oder weniger historisch verankerte Chaossituation konstruiert, um sie repräsentativ bewältigen zu können. Man denke an die Lehre des Amenemhet, die Inschriften der Hat-

¹⁹¹⁰ Symptome dieses Phänomens sind sicherlich schon mit der Priesterherrschaft der 21. Dynastie zu verknüpfen, wo Göttern der Königstitel beigelegt wurde und ihre Priester für den Moment des Kultvollzugs die herrschaftlichen Regalia anlegen konnten (vgl. RÖMER, *Gottes- und Priesterherrschaft*, 81ff.).

scheput von Speos Artemidos, die Grenzstelen des Echnaton, die Restaurationsstele Tutanchamuns und die Haremsverschwörung des pHarris. Die Figur des Herrschers als zentraler Mittelpunkt ist dann nötig, wenn er Unheil abzuwenden in der Lage ist. Da in der Spätzeit vielleicht aus Ermangelung herrschaftlicher Stärke als gängiges Mittel zu diesem Zweck das Ritual galt, ist die Beständigkeit aller Riten in allen Tempeln zu gewährleisten Grundvoraussetzung zur Erhaltung des Landes.

Der für die Transponierung auf eine rituelle Ebene herangezogene Mythos des Seth-Buchs analogisiert das Kommen des Seth aus dem Ausland mit den in realweltlicher Ebene empfundenen Bedrohung des Kults durch unqualifiziertes Betreten des Ortes seiner Durchführung, wie sie in den Tempel Eintrittsdekreten zum Ausdruck kommt. Beide Gattungen haben gemeinsam, dass sie eine Bewegung von der Profanität des Äußeren in die Sakralität des Inneren beschreiben, ohne uns auf eine eingleisige Interpretation als ein ausschließlich zu politischen Zwecken – der Sturz von Fremdherrschaft – einlassen zu müssen. So wie Ägypten aber ein Spiegel der durch die Götter geordneten Dinge war, galt der Tempel als Abbild Ägyptens. Was sich demnach im Tempel zutrug, hatte Auswirkungen auf Ägypten. Um diese Verbindung herzustellen, bedurfte es jedoch der passenden Symbolik: Osiris als das statische Element und Seth als das aggressive Moment erlaubten eine Behandlung jedweder Störung dieses fragilen Verhältnisses. In diesem Sinne ist das Seth-Buch ein Produkt seiner Zeit in Reaktion auf *all* ihre Unwägbarkeiten.

Die größte Unwägbarkeit aber war, diese heiligen Texte ihres ursprünglichen geheimen Wortlautes zu entkleiden, der nur so in der Sprache der eigentlichen Zielpersonen, die der Götter, seine Wirksamkeit entfalten konnte.¹⁹¹¹ Somit haben wir uns letztendlich doch der Sünde schuldig zu bekennen, das, was unübersetzt bleiben sollte, in jenem geschwätzigen Lärm verzerrt zu haben, der nur eine Verdunklung sonst klarer Worte hervorruft – denn, wie man weiß: der Übersetzer ist ein Verräter.

¹⁹¹¹ ASSMANN, *Secrecy*, 38f.

VII. Bibliographie

VII.1 Bildnachweis

Titelblatt:

Bas-relief de Seth poignardé dans le déambulatoire est, temple d'Edfou, Égypte RémiH, Edfu50.jpg, *Wikimedia Commons*, lizenziert unter Creative Commons Attribution-Share Alike 3.0 Unported, URL: <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/deed.en>

VII.2 Literatur

Die dieser Abhandlung entsprechenden Abkürzungen legen den in *LÄ VII* (1992), XIV-XIX angesetzten Standard zugrunde. Darin sind folgende Kürzel nicht enthalten:

AÆS – Aula Aegyptiaca: Studia.

AAWLeip – Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse.

Ä&L – *Ägypten und Levante. Zeitschrift für ägyptische Archäologie und deren Nachbargebiete*, Wien 1990ff.

AegHelv – Aegyptiaca helvetica.

BA – Bibliotheca Aegyptia.

BdE – Bibliothèque d'Etude

BiGen – Bibliothèque générale Institut Française d'Archéologie Orientale.

CahOr – Cahiers d'Orientalisme.

CNI Publications – Carsten Niebuhr Institute Publications.

CRE – *Current Research in Egyptology*, Oxford 2000ff.

DE – *Discussions in Egyptology*, Oxford 1985ff.

HPBM – Hieratic Papyri in the British Museum.

IBAES – Internetbeiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie.

JJP – *Journal of Juristic Papyrology*, Warschau 1946ff.

JSSEA – *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities*, Toronto 1970ff.

KANOBOS – Kanobos. Forschungen zum griechisch-römischen Ägypten.

LingAeg – *Lingua Aegyptia. Journal of Egyptian Language Studies*, Göttingen 1991ff.

MagFA – *Magazine of the Faculty of Archaeology*, Kairo 1976.

MonAeg – *Monumenta Aegyptiaca*.

ORA – *Orientalische religionen in der Antike*

OrMonsp – *Orientalia Monspeliensia*.

RitÉg – *Rites Égyptiens*.

SAGA – *Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens*.

SAK Beih. – *Studien zur Altägyptischen Kultur. Beiheft*, Hamburg 1988ff.

SAr-B – *Sudhoffs Archiv – Beihefte*.

UTB – *Uni-Taschenbücher für Wissenschaft*.

YES - *Yale Egyptological Studies*.

Als Kurztitel zitierte Monographien, Zeitschriften und Reihen:

ABDELRAHEIM, FS Altenmüller

M. ABDELRAHEIM, Der Würfelhocker des Amunpropheten *Hr* (Kairo JE 38013), in: N. KLOTH – K.M. PARDEY – E. PARDEY (Hgg.), *Es werde niedergelegt als Schriftstück* (SAK Beih. 9), Hamburg 2003, 1-6.

AEO

A.H. GARDINER, *Ancient Egyptian Onomastica I-III*, Oxford 1947.

EL-AGUIZY, ASAE 71

O. EL-AGUIZY, Dwarfs and Pygmies in Ancient Egypt, in: *ASAE 71* (1987), 53-60.

ALLEN, Book of the Dead

T.G. ALLEN, *The Egyptian book of the Dead*, Chicago 1960

ALLEN, Inflection

J.P. ALLEN, *The Inflection of the Verb in the Pyramid Texts* (BA 2), Malibu 1984

EL-ALFI, DE 11

M. EL-ALFI, Mâadi, Memphis and Heliopolis, in: *DE 11* (1988), 53-60.

ALLIOT, RdE 5

M. ALLIOT, Les Rites de la chasse au filet aux temples de Karnak, d'Edfou et d'Esneh, in: *RdE 5* (1946), 57-118.

VII. Bibliographie

ALLIOT, *Culte*

M. ALLIOT, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées* (BdE 20.2), Kairo 1954.

ALTENMÜLLER, *MDAIK 23*

H. ALTENMÜLLER, Zwei neue Exemplare des Opfertextes der 5. Dynastie, in: *MDAIK 23* (1968), 1-8.

ALTENMÜLLER, *Synkretismus*

B. ALTENMÜLLER, *Synkretismus in den Sargtexten* (GOF IV/7), Wiesbaden 1975.

ALTMANN, *Kultfrevel*

V. ALTMANN, *Die Kultfrevel des Seth. Die Gefährdung der göttlichen Ordnung in zwei Vernichtungsritualen der ägyptischen Spätzeit (Urk. VI)* (Studien zur spätägyptischen Religion 1), Wiesbaden 2010.

ANDRÁSSY, *SAK 20*

P. ANDRÁSSY, Das *pr-šn^c* im Alten Reich, in: *SAK 20* (1993), 17-35.

ANTHES, *Hatnub*

R. ANTHES, *Die Felsinschriften von Hatnub* (UGAÄ 9), Hildesheim 1964.

ARNOLD, *Wandrelief und Raumbfunktion*

D. ARNOLD, *Wandrelief und Raumbfunktion in ägyptischen Tempeln des Neuen Reiches* (MÄS 2), Berlin 1962.

ARNST, *ZÄS 133*

C.-B. ARNST, Nilschlambälle mit Haaren. Zum Opfer des ersten Haarschnitts, in: *ZÄS 133* (2006), 10-19.

ASSMANN, *Liturgische Lieder*

J. ASSMANN, *Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik I* (MÄS 19), Berlin 1969.

ASSMANN, *MDAIK 28*

J. ASSMANN, Die Inschrift auf dem äußeren Sarkophagdeckel des Merenptah, in: *MDAIK 28* (1972), 47-73.

ASSMANN, *Vaterbild*

J. ASSMANN, Das Bild des Vaters im Alten Ägypten, in: H. TELLENBACH (Hg.) *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1976, 12-49.

ASSMANN, *Grab der Mutirdis*

J. ASSMANN, *Grabung im Asasif 1963-1970 VI. Das Grab der Mutirdis* (AV 13), Wiesbaden 1977.

ASSMANN, *GM 25*

ASSMANN, Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten, in: *GM 25* (1977), 7-43.

ASSMANN, *Re und Amun*

J. ASSMANN, *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie*, Freiburg 1983.

ASSMANN, *Ägypten*

J. ASSMANN, *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1984.

ASSMANN, *Maat*

J. ASSMANN, *Maat-Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990.

ASSMANN, *Fest*

J. ASSMANN (Hg.), *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt* (Studien zum Verstehen fremder Religionen 1), Gütersloh 1991.

ASSMANN, *Stein und Zeit*

J. ASSMANN, *Stein und Zeit*, München 1991.

VII. Bibliographie

ASSMANN, *FS Iversen*

J. ASSMANN, Der Tempel der Ägyptischen Spätzeit als Kanonisierung ägyptischer Identität, in: J. OSING (Ed.), *The heritage of Ancient Egypt. Studies in honour of Erik Iversen* (CNI Publications 13), Kopenhagen 1992, 9-25.

ASSMANN, *Hymnen*

J. ASSMANN, Verkünden und Verklären. Grundformen hymnischer Rede im Alten Ägypten, in: W. BURKERT-F. STOLZ (Hgg.), *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich* (OBO 131), Freiburg-Göttingen 1994, 33-58.

ASSMANN, *Töten im Krieg*

J. ASSMANN, Ägypten und die Legitimierung des Tötens: Ideologische Grundlagen politischer Gewalt im Alten Ägypten, in: K.A. RAAFLAUB (Hg.), *Töten im Krieg* (Historische Anthropologie 6), Freiburg 1995, 57-85.

ASSMANN, *Secrecy*

J. ASSMANN, Unio Liturgica. Die kultische Einstimmung in Götterweltlichen Lobpreis als Grundmotiv „Esoterischer“ Überlieferung im Alten Ägypten, in: H.G. KIPPENBERG-G.G. STROUMSA (Edd.), *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions* (Studies in the History of Religions 65), Leiden – New York – Köln 1995, 37-60.

ASSMANN, *Sinngeschichte*

J. ASSMANN, *Ägypten - Eine Sinngeschichte*, München – Wien 1996.

ASSMANN, *Literature*

J. ASSMANN, Verkünden und Verklären. Grundformen Hymnischer Rede im Alten Ägypten, in: A. LOPRIENO (Ed.), *Ancient Egyptian literature. History and forms* (Probleme der Ägyptologie 10), Leiden 1996, 313-324.

ASSMANN, *Mose*

J. ASSMANN, *Moses the Egyptian*, London 1997.

ASSMANN, *ÄHG*

J. ASSMANN, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Freiburg – Göttingen 1999

ASSMANN, *Herrschaft und Heil*

J. ASSMANN, *Herrschaft und Heil*, München – Wien 2000.

ASSMANN, *Tod*

J. ASSMANN, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2001.

ASSMANN, *Menschenbilder – Bildermenschen*

J. ASSMANN, Einwohnung, in: T. HOFMANN – A. STURM (Hgg.), *Menschenbilder – Bildermenschen. Kunst und Kultur im Alten Ägypten*, Norderstedt 2003.

ASSMANN, *Geheimnisse*

J. ASSMANN, Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten, in: DERS. (Hg.), *Ägyptische Geheimnisse*, München 2004, 31-57.

ASSMANN, *Totenliturgien I*

J. ASSMANN, *Altägyptische Totenliturgien I. Totenliturgien in den Sargtexten des Mittleren Reiches* (Supplemente zu den Schriften der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 14), Heidelberg 2002.

ASSMANN, *Totenliturgien II*

J. ASSMANN, *Altägyptische Totenliturgien II. Totenliturgien und Totensprüche in Grabinschriften des Neuen reiches* (Supplemente zu den Schriften der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 17), Heidelberg 2005.

VII. Bibliographie

- ASTON – HARREL – SHAW, *Materials*
B. ASTON – J. HARREL – I. SHAW, s.v. „Stone”, in: P.T. NICHOLSON – I. SHAW (Edd.) *Ancient Egyptian materials and technology*, Cambridge 2000, 5-77.
- AUFRÈRE, *L'univers minéral*
S.H. AUFRÈRE, *L'univers minéral dans la pensée égyptienne. Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire I-II* (BdE 105,1-2), Kairo 1991.
- AUFRÈRE, *Propylône*
S.H. AUFRÈRE, *Le popylône d'Amoin-Rê-Montou à Karnak-Nord* (MIFAO 117), Kairo 2000.
- AUFRÈRE, *Vallée du Nil*
S.H. AUFRÈRE, Convergences religieuses, commerce méditerranéen et pistes des oasis du Nord à la Basse Époque. Un aspect des incidences commerciales du mythe de la Lointaine, in: DERS. (Ed.), *La vallée du Nil et la Méditerranée. Voies de communication et vecteurs culturels. Actes du colloque 5-6 juin 1998* (OrMonspeliensia XII), Montpellier 2001, 11-33.
- AUFRÈRE, *L'univers végétal I* (5)
S.H. AUFRÈRE, Les végétaux sacré de l'Égypte anviene d'après les listes géographiques d'Edfou et du Papyrus géographique de Tanis et les autres monographies sacrées, in: DERS. (Ed.), *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne* (OrMonspeliensia X), Montpeillier 1999, 121-207.
- AL-AYEDI, *Index*
A.R. AL-AYEDI, *Index of Egyptian Administrative, Religious and Military Titles of the New Kingdom*, Ismailia 2006.
- BADAWY, *MIO* 7
A. BADAWY, Min, the cosmic fertility god of Egypt, in: *MIO* 7 (1959), 163-179.
- BAILLET, *RecTrav* 20
A. BAILLET, Le Temple d'Apet a Carnac, in: *RecTrav* 20 (1898), 100-111.
- BAINES, *Or* 39
J. BAINES, *Bnbn*: Mythological and Linguistic Notes, in: *Or* 39 (1970), 389-404.
- BAKIR, *ASAE* 42
A.M. BAKIR, A Hymn to Amon-Rē at Tura, in: *ASAE* 42 (1943), 83-91.
- BAKIR, *Epistolography*
A.M. BAKIR, *Egyptian epistolography from the eighteenth to the twenty-first dynasty* (BdE 48), Kairo 1970.
- BAKRY, *MDAIK* 22
H.S. BAKRY, Was there a temple of Horus in Heliopolis ?, in: *MDAIK* 22 (1967), 53-59.
- BALLOD, *Prolegomena*
F. BALLOD, *Prolegomena zur Geschichte der bärtigen zwerghaften Gottheiten in Ägypten*, Moskau 1913.
- BALME, *Theaterwissenschaft*
CH. BALME, *Einführung in die Theaterwissenschaft*, Berlin 2008.
- EL-BANNA, *BIFAO* 89
E. EL-BANNA, À propos des Aspects Héliopolitains d'Osiris, in: *BIFAO* 89 (1989), 101-126.
- BARBOTIN, *RdE* 50
CH. BARBOTIN, Le papyrus Chassinat III, in: *RdE* 50 (1999), 5-26.

VII. Bibliographie

- BARGUET, *pLouvre 3176*
P. BARGUET, *Le papyrus n. 3176 (S) du musée du Louvre* (BdE 37), Kairo 1967.
- BARTA, *Neunheit*
W. BARTA, *Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit* (MÄS 28), Berlin – München 1973.
- BARTA, *RdE 25*
W. BARTA, Bemerkungen zu einem alten Götterhymnus, in: *RdE 25* (1973), 84-91.
- BARTA, *Göttlichkeit*
W. BARTA, *Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs* (MÄS 32), Berlin – München 1975.
- BARTA, *ZÄS 112*
W. BARTA, Personalpronomen der wj-Reihe, in: *ZÄS 112* (1984), 94-104
- BARTA, *ZÄS 112, 1*
W. BARTA, Bemerkungen zur Existenz der Rituale für Geburt und Krönung, in: *ZÄS 112* (1985), 1-13.
- BARTA, *GM 125*
W. BARTA, Zu ungewöhnlicheren Verwendungsweisen des selbständigen Personalpronomens im Alt-, Mittel und Neuägyptischen, in: *GM 125* (1991), 7-13.
- BARTA, *GM 129*
W. BARTA, Zur Reziprozität der homosexuellen Beziehung zwischen Horus und Seth, in: *GM 129* (1992), 33-38.
- BARTEL, *6. Tempeltagung*
H. BARTEL, „Ich bin dieser große Phönix.“ Zu den Inschriften in den Kapellen des Memorialtempels Sethos I. in Abydos (Über den „Spruch beim Fortziehen der Riegel“ in Sanktuaren des Tempels Sethos' I. in Abydos, Teil II), in: B. HARING, B. – A. KLUG, (Hgg.), *6. Ägyptologische Tempeltagung. Leiden, 4.-7. September 2002. Funktion und Gebrauch altägyptischer Tempelräume* (Königtum, Staat und Gesellschaft Früher Hochkulturen 3,1), Wiesbaden 2007, 35-52.
- BAUD-ÉTIENNE, *Archéo-Nil 10*
M. BAUD – M. ÉTIENNE, Le vanneau et le couteau. Un rituel monarchique sacrificiel dans l'Égypte de la I^{re} dynastie, in: *Archéo-Nil 10* (2000), 55-77.
- BAUM, *Arbres*
N. BAUM, *Arbres et Arbustes de L'Égypte Ancienne. La liste de la tombe thébaine d'Ineni [n° 81]* (OLA 31), Leuven 1988.
- BECKERATH, *Königsnamen*
J. VON BECKERATH, *Handbuch der ägyptischen Königsnamen* (MÄS 49), Wiesbaden 1984.
- BEAUX, *FS Haikal*
N. BEAUX, Associations divines et réalité astronomique. La représentation de *Spdt*, in: N. GRIMAL *et al.* (Edd.), *Hommages à Fayza Haikal* (BdE 138), Kairo 2003, 51-61.
- BEDIER, *Geb*
S. BEDIER, *Die Rolle des Gottes Geb in den ägyptischen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit* (HÄB 41), Hildesheim 1995.
- BEHNK, *ZÄS 62*
F. BEHNK, Lexikalische Beiträge zur ägyptisch-semitischen Sprachvergleichung, in: *ZÄS 62* (1927), 80-83.
- BEINLICH, *Geographische Inschriften*
H. BEINLICH, *Studien zu den „Geographischen Inschriften“ [10.-14. o.äg. Gau]* (TÄB 2), Bonn 1976.

VII. Bibliographie

BEINLICH, *RdE* 32

H. BEINLICH, Ein Morgenlied an Osiris aus dem Hathor-Tempel von Dendera, in: *RdE* 32 (1980), 19-31.

BEINLICH, *GM* 54

H. BEINLICH, Zur Deutung der sogenannten Osirisreliquien, in: *GM* 54 (1982), 17-29.

BEINLICH, *Osirisreliquien*

H. BEINLICH, Die „Osirisreliquien“. Zum Motiv der Körperzergliederung in der altägyptischen Religion (ÄA 42), Wiesbaden 1984.

BEINLICH, *Buch vom Fayum*

H. BEINLICH, *Das Buch vom Fayum I-II. Zum religiösen Eigenverständnis einer ägyptischen Landschaft* (ÄA 51), Wiesbaden 1991.

BEINLICH, *ZÄS* 122

H. BEINLICH, Zwei Osirishymnen in Dendera, in: *ZÄS* 122 (1995), 5-31.

BELLION, *Catalogue des Manuscrits*

M. BELLION, *Catalogue des Manuscrits hiéroglyphiques et hiératiques et des Dessins, sur papyrus, cuir ou tissu, publes ou signales*, Paris 1987.

BÉNÉDITE, *Philæ*

M.G. BÉNÉDITE, *L'île de Philæ* (MMAF 15), Paris 1893.

BERGESEN, *Ritualtheorie*

A. BERGESEN, Die rituelle Ordnung, in: A. BELLIGER – D.J. KRIEGER (Hgg.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Opladen 1998, 49-75.

BERGMANN, *RdE* 1

E. VON BERGMANN, Der Sarkophag des Nesschafnut in der Sammlung Ägyptischer Altertümer des Österr. Kaiserhauses, in: *RecTrav* 6 (1885), 131-165.

BERGMANN, *Hieratisch-Demotische Texte*

E. VON BERGMANN, *Hieratische und Hieratisch-Demotische Texte der Sammlung aegyptischer Altertümer des Allerhöchsten Kaiserhauses*, Wien 1886.

BERGMANN, *Ich bin Isis*

J. BERGMANN, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien* (Acta Universitatis Upsaliensis. Historia Religionum 3), Uppsala 1968.

BERLANDINI, *RdE* 46

J. BERLANDINI, Ptah-Demiurge et l'Exaltation du Ciel, in: *RdE* 46 (1995), 9-41.

Berlin

Ägyptische Inschriften aus den königlichen Museen zu Berlin I-II, Leipzig 1913-24.

BIANCHI, *FS O'Connor I*

R. BIANCHI, The Stones of Egypt and Nubia, in: Z. HAWASS – J. RICHARDS (Edd.), *The Archaeology and Art of Ancient Egypt. Essays in Honor of David B. O'Connor I-II* (ASAE Suppl. 36, 1-2), Kairo 2007, 109-117.

BIETAK, *Ä&L* 1

M. BIETAK, Zur Herkunft des Seth von Auaris, in: *Ä&L* 1 (1990), 9-16.

BIETAK, *Ä&L* 2

M. BIETAK, Der Friedhof in einem Palastgarten aus der Zeit des späten mittleren Reiches und andere Forschungsergebnisse aus dem östlichen Nildelta (Tell el-Dab'a 1984-1987), in: *Ä&L* 2 (1991), 47-75.

BILLING, *Nut*

N. BILLING, *Nut. The Goddess of Life in Text and Iconography* (Uppsala Studies in Egyptology 5), Uppsala 2002.

VII. Bibliographie

BISSING, *ASAE* 50

F.W. v. BISSING, Tombeaux d'époque romaine à Akhmim, in: *ASAE* 50, Kairo 1950, 547-576.

BLACKMAN, *JEA* 5

A.M. BLACKMAN, The funerary papyrus of Nespeheran, in: *JEA* 5 (1918), 24-35.

BLACKMAN, *MES*

M. BLACKMAN, *Middle Egyptian Stories* (BAe II), Brüssel 1932.

BLACKMAN, *Misc. Gregoriana*

M. BLACKMAN-H.W. FAIRMAN, Texts inscribed on the phasade of the sanctuary in the temple of Horus in Edfu, in: *Misc. Gregoriana*, Rom 1941, 397-428.

BLEEKER, *Geburt*

C.J. BLEEKER, *Die Geburt eines Gottes. Eine Studie über den Ägyptischen Gott Min und sein Fest* (Studies in the History of Religions. Suppl. to Numen III), Leiden 1956.

BLEEKER, *Festivals*

C.J. BLEEKER, *Egyptian Festivals. Enactments of Religious Renewal* (Studies in the History of Religions. Suppl. to Numen XIII), Leiden 1967.

BLEEKER, *Thoth*

C.J. BLEEKER, *Hathor and Thoth*, Leiden 1973.

BLOK, *Beide Volksverhalen*

H.P. BLOK, *De Beide Volksverhalen van Papyrus Harris 500 verso*, Leiden 1925.

BLOK, *BVAB* III.1

H.P. BLOK, Eine magische Stele saitischer Zeit, in: *BVAB* III.1 (1928), 18.

BLOK, *AcOr* (C)

H.P. BLOK, Eine magische Stele aus der Spätzeit, in: *AcOr* (C) VII (1929), 97-113.

BLUMENTHAL, *Königtum*

E. BLUMENTHAL, *Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches I*, Berlin 1970.

BLUMENTHAL, *ZÄS* 111

E. BLUMENTHAL, Die Lehre des Königs Amenemhet (Teil I), in: *ZÄS* 111 (1984), 85-107.

BLUMENTHAL, *Literature*

E. BLUMENTHAL, Die literarische Verarbeitung der Übergangszeit zwischen Altem und Mittlerem Reich, in: A. LOPRIENO (Ed.), *Ancient Egyptian literature. History and forms* (Probleme der Ägyptologie 10), Leiden 1996, 105-135.

BOESER, *Leiden IV*

P.A.A. BOESER, *Beschrijving van de Egyptische Verzameling in het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden IV*, Gravenhage 1911.

BOESSNECK, *Tierwelt*

J. BOESSNECK, *Die Tierwelt des Alten Ägypten untersucht anhand kulturgeschichtlicher und zoologischer Quellen*, München 1988.

BOESSNECK – VON DEN DRIESCH, *Tierknochen*

J. BOESSNECK – A. VON DEN DRIESCH, *Studien an subfossilen Tierknochen aus Ägypten* (MÄS 40), München 1982.

BOMMAS, *Zeit*

M. BOMMAS, *Die Mythisierung der Zeit* (GOF IV/ 37), Wiesbaden 1999.

VII. Bibliographie

BOMMAS, *ZÄS* 131

M. BOMMAS, Zwei magische Sprüche in einem spätägyptischen Ritualhandbuch (pBM EA 10081): Ein weiterer Fall für die „Verborgenheit des Mythos“, in: *ZÄS* 131 (2004), 95-113.

BONHÊME, *BIFAO* 78

M.-A. BONHÊME, Les Désignations de la «Titulature» Royale au Nouvel Empire, in: *BIFAO* 78 (1978), 347-379.

BONNET, *GS Rosellini I*

H. BONNET, Der Gott im Menschen, in: *Studi in memoria di Ippolito Rosellini nel primo centenario della morte I*, Pisa 1949, 237-252.

VAN DEN BOORN, *Akten*

G. VAN DEN BOORN, The Duties of the Vizier. Preliminary results of current research, in: S. SCHOSKE (Hg.), *Akten des 4. Internationalen Ägyptologen-Kongresses München 1985. Geschichte, Verwaltungs- und Wirtschaftsgeschichte, Rechtsgeschichte, Nachbarkulturen* (SAK Beih. 4), Hamburg 1991, 127-136.

BORCHARDT, *Ne-user-Re*

L. BORCHARDT *Das Grabmal des Königs Ne-user-Re* (WVDOG 7), Leipzig 1907.

BORGHOUTS, *pLeiden I 348*

J.F. BORGHOUTS, *The magical texts of papyrus Leiden I 348* (OMRO 51), Leiden 1971.

BORGHOUTS, *JEA* 59

J.F. BORGHOUTS, The evil Eye of Apopis, in: *JEA* 59 (1973), 114-150.

BORGHOUTS, *Magical texts*

J.F. BORGHOUTS, *Ancient Egyptian magical texts* (NISABA 9), Leiden 1978.

BORGHOUTS, *RdE* 32

J.F. BORGHOUTS, The Ram as a Protector and Prophet, in: *RdE* 32 (1980), 33-46.

BORGHOUTS, *Fs Westendorf*

J.F. BORGHOUTS, The Victorious Eyes: A Structural Analysis of two Egyptian Mythologizing Texts of the Middle Kingdom, in: F. JUNGE (Hg.), *Studien zur Sprache und Religion Ägyptens II: Religion. Zu Ehren von Wolfhart Westendorf*, Göttingen 1984, 703-716.

BOTHMER, *BMFA* 48

B.V. BOTHMER, Notes on the Mycerinus Triad, in: *BMFA* 48 (1950), 10-17.

BOYLAN, *Thoth*

P. BOYLAN, *Thoth – The Hermes of Egypt*, London 1922.

BREASTED, *Edwin Smith*

J.H. BREASTED, *The Edwin Smith Surgical Papyrus I* (The University of Chicago Oriental Institute Publications III), Chicago 1930.

BRÜCKNER, *Farbe*

W. BRÜCKNER, Farbe als Zeichen – Kulturtradition im Alltag, in: R. KURZROCK (Hg.) *Farbe. Material – Zeichen - Symbol*, Berlin 1983, 42-51.

BRUNNER, *ZÄS* 85

H. BRUNNER, *sdmmf* als synchrones Präsens, in: *ZÄS* 85 (1960), 77-78.

BRUNNER, *Geburt*

H. BRUNNER, *Die Geburt des Gottkönigs* (ÄA 10), Wiesbaden 1964.

VII. Bibliographie

BRUNNER-TRAUT, *Lebenslehren*

E. BRUNNER-TRAUT, Weiterleben der ägyptischen Lebenslehren in den koptischen Apothegmata am Beispiel des Schweigens, in: E. HORNING – O. KEEL (Hg.) *Studien zu den ägyptischen Lebenslehren*, Freiburg – Göttingen 1979, 173-216.

BRUGSCH, *Geographie*

H. BRUGSCH, *Die Geographie des Alten Ägypten I*, Leipzig 1857.

BRUNNER-TRAUT, *Mythen*

E. BRUNNER-TRAUT, *Gelebte Mythen*, Darmstadt 1981.

BUCHBERGER, *SAK 18*

H. BUCHBERGER, *Htp an 'Ipw-rs.ti* - Der Brief auf dem Gefäß München ÄS 4313, in: *SAK 18* (1991), 49-87.

BUDDE, *Seschat*

D. BUDDE, *Die Göttin Seschat* (KANOBOS 2), Leipzig 2000.

BUDGE, *Book of the Dead*

E.A.W. BUDGE, *The Book of the Dead, Text*, London 1898.

BUDKA, *Haustür*

J. BUDKA, *Der König an der Haustür. Die Rolle des ägyptischen Herrschers an dekorierten Türgewänden von Beamten im Neuen Reich* (Beiträge zur Ägyptologie 19), Wiesbaden 2001.

BUHL, *JNES 6*

M.L. BUHL, The goddess of the egyptian tree cult, in: *JNES 6* (1947), 80-97.

BURGOS-LARCHÉ, *Chapelle Rouge I*

F. BURGOS – F. LARCHÉ – N. GRIMAL, *La Chapelle Rouge. La Sanctuaire de barque d'Hatshepsout I. Fac-similés et photographies des scènes*, Paris 2007.

BURKARD, *SAK 17*

G. BURKARD, Frühgeschichte und Römerzeit: P. Berlin 23071 vso, in: *SAK 17* (1990), 107-133.

BURKARD, *ZÄS 121*

G. BURKARD, Literarische Tradition und historische Realität. Die persische Eroberung Ägyptens am Beispiel Elephantine, in: *ZÄS 121* (1994), 93-106.

BURKARD, *ZÄS 122*

G. BURKARD, Literarische Tradition und historische Realität. Die persische Eroberung Ägyptens am Beispiel Elephantine II. Indizien gegen eine Zerstörung der Tempel, in: *ZÄS 122* (1995), 31-37.

BURKARD, *SOL*

G. BURKARD, *Spätzeitliche Osiris-Liturgien im Corpus der Asasif-Papyri. Übersetzung, Kommentar und inhaltliche Analyse* (ÄUAT 31), Wiesbaden 1995.

BURKARD, *Ägypten und Mittelmeerraum*

G. BURKARD, Spätzeitliche Osirisliturgien, in: M. GÖRG – G. HÖLBL (Hgg.), *Ägypten und der östliche Mittelmeerraum im 1. Jahrtausend v. Chr. Akten des Interdisziplinären Symposiums am Institut für Ägyptologie der Universität München 25.-27.10.1996* (ÄUAT 44), Wiesbaden 2000, 1-21.

BURKARD, *Klagelied*

G. BURKARD, *Das Klagelied des Papyrus Berlin P.23040 a-c. Ein Dokument des priesterlichen Widerstandes gegen Fremdherrschaft* (ÄUAT 58), Wiesbaden 2003.

CALVERLEY, *Abydos II*

A.M. CALVERLEY – A.H. GARDINER, *The temple of king Sethos I at Abydos II*, London – Chicago 1935.


CALVERLEY, *Abydos III*

A.M. CALVERLEY – A.H. GARDINER, *The temple of king Sethos I at Abydos III*, London – Chicago 1936.

VII. Bibliographie

- CAMINOS, *JEA* 50
R.A. CAMINOS, The Nitocris Adoption stela, in: *JEA* 50 (1964), 71-101.
- CAMINOS, *JEA* 56
R.A. CAMINOS, Fragments of the *Book of the Dead* on Linen and Papyrus, in: *JEA* 56 (1970), 117-131.
- CAMINOS, *JEA* 58
R.A. CAMINOS, Another hieratic manuscript from the library of Pwerem son of Kiki, in: *JEA* 58 (1972), 205-224.
- CANNUYER, *ZÄS* 117
C. CANNUYER, Recherches sur l'onomasiologie du feu en Ancien Egyptien, in: *ZÄS* 117 (1990), 103-111.
- CAMPAGNO, *ZÄS* 133
M. CAMPAGNO, Judicial Practices, Kingship and the State in "The Contendings of Horus and Seth", in: *ZÄS* 133 (2003), 20-33.
- CAUVILLE, *Théologie*
S. CAUVILLE, *La Théologie d'Osiris à Edfou* (BdE 91), Kairo 1983
- CAUVILLE, *Essai*
S. CAUVILLE, *Essai sur la Théologie du Temple d'Horus à Edfou I* (BdE 102,1), Kairo 1987.
- CAUVILLE, *BSFE* 112
S. CAUVILLE, Les Mystères d'Osiris à Dendera. Interprétation des chapelles osiriennes, in: *BSFE* 112 (1988), 23-36.
- CAUVILLE, *Temple de Dendera*
S. CAUVILLE, *Le Temple de Dendera. Les chapelles osiriennes* (BdE 117), Kairo 1997.
- CENTRONE, *L'Acqua*
M.C. CENTRONE, "This is the Form of [...] Osiris of the Mysteries, Who Springs from the Returning Waters" (South Wall of the Osiris Room at Great Temple of Philae), in: A. AMENTA (Ed.), *L'acqua nell'Antico Egitto vita, rigenerazione, incantesimo, medicamento proceedings of the First International conference for Young Egyptologists, Italy, Chainciano Terme, October 15 - 18, 2003* (Egitto antico 3 Atti 1), Rom 2005, 355-360
- ČERNÝ, *Papyrus*
J. ČERNÝ, *Papyrus Hiératiques de Deir el-Médineh I* (DFIFAO 8), Kairo 1978.
- CHABAS, *Papyrus Harris*
F.J. CHABAS, *Le Papyrus Magique Harris*, Chalon-sur-Saone 1860.
- CHAMPOLLION, *Monuments IV*
J.F. CHAMPOLLION *Monuments de l'Égypte et de la Nubie IV*, Paris 1845.
- CHASSINAT, *Mammisi*
E. CHASSINAT, *Le Mammisi d'Edfou* (MIFAO 16), Kairo 1939
- CHASSINAT, *Mystères*
E. CHASSINAT, *Le Mystère d'Osiris au Mois de Khoiak I-II*, Kairo 1968.
- CLÈRE, *BIFAO* 30
M.J.J. CLÈRE, Un Passage de la Stèle du Général Antef (Glyptothèque Ny Carlsberg, Copenhague), in: *BIFAO* 30 (1931), 425-447.
- CLÈRE, *Porte 2*
P. CLÈRE, *La porte d'Éuvergète à Karnak. 2^e partie* (MIFAO LXXXIV), Kairo 1961.



VII. Bibliographie

- COULON – GABOLDE, *RdE* 55
L. COULON – L. GABOLDE, Une Stèle sur le Parvis du Temple D'Opet à Karnak, in: *RdE* 55 (2004), 1-9.
- COZI, *GM* 151
M. COZI, La nécropole de Khefethernebes, in: *GM* 151 (1996), 37-47.
- CRUZ-URIBE, *Hibis*
E. Cruz-Urbe, *Hibis Temple-Project I. Translations, commentary, discussions and sign list*, San Antonio 1988.
- CT
A. DE BUCK-A. H. GARDINER, *The Egyptian coffin texts I-VII*, Chicago 1935-61.
- CURTO, *MDAIK* 18
S. CURTO, Postille circa la Metallurgia Antico-Egizia, in: *MDAIK* 18 (1962), 59-69.
- DANNESKIOLD-SAMSØE, *GS Lepsius*
I. DANNESKIOLD-SAMSØE, The Abomination of the Fish in Egyptian Religion, in: E. FREIER – W.F. REINEKE (Hgg.), *Karl-Richard Lepsius (1810-1884). Akten der Tagung anlässlich seines 100. Todestages, 10.-12.7.1984 in Halle* (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 20), Berlin 1988, 185-190.
- DARNELL, *SAK* 24
J.C. DARNELL, The Apotropaic Goddess in the Eye, in: *SAK* 24 (1997), 35-48.
- DARESSY, *ASAE* 17
M.G. DARESSY, Bas-Reliefs d'Athribis, in: *ASAE* 17 (1917), 185-193.
- DARESSY, *ASAE* 22
M.G. DARESSY, Description des Monuments Épigraphiques Trouvés à Karnak en 1921-1922, in: *ASAE* 22 (1922), 261-268.
- DARNELL, *GM* 83
J.C. DARNELL, The Annotation , in: *GM* 83 (1984), 17-26.
- DASEN, *Dwarfs*
V. DASEN, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Oxford 1993.
- DAUMAS, *Moyens*
F. DAUMAS, *Les Moyens d'Expression du Grec et de l'Égyptien Comparés dans les Décrets de Canope et de Memphis* (ASAE Suppl. 16), Kairo 1952.
- DAUMAS, *Mammisis*
F. DAUMAS, *Les mammisis de Dendera*, Kairo 1959.
- DAUMAS, *Valeurs*
F. DAUMAS, *Valeurs phonétiques des signes hiéroglyphiques d'Époque Gréco-Romaine I-IV*, Montpellier 1988.
- DAVID, *Ritual*
A.R. DAVID, *Religious Ritual at Abydos (c. 1300 BC)*, Warminster 1973.
- DAVID, *De l'infériorité*
A. DAVID, *De l'infériorité à la perturbation. L'oiseau du »mal« et la catégorisation en Égypte ancienne* (GOF IV/ 38.1), Göttingen 2000.
- DAVIES, *Hibis III*
N. DE GARIS DAVIES, *The Temple of Hibis in el Khargēh Oasis III*, New York 1953.

VII. Bibliographie

- DAVIES-GARDINER, *Amenemhet*
N. DE GARIS DAVIES-A.H. GARDINER, *The Tomb of Amenemhēt [No. 82]* (TTS 1), London 1915.
- DAVIS, *Tombs*
TH.M. DAVIS et al., *The Tombs of Harmhabi and Touatânkhamanou*, London 1912.
- DAWSON, *JEA* 24
W. DAWSON, Pygmies and Dwarfs in Ancient Egypt, in: *JEA* 24 (1938), 185-189.
- DEFOSSEZ, *GM* 85
M. DEFOSSEZ, L'Inscription d'Amenhotep II à Giza. Notes de lecture, in: *GM* 85 (1985), 25-36.
- DEINES-GRAPOW, *Drogennamen*
H. v. DEINES – H. GRAPOW, *Wörterbuch der ägyptischen Drogennamen* (Grundriss der Medizin der Alten Ägypter VI), Berlin 1959.
- DEINES-WESTENDORF, *Medizinische Texte*
H. v. DEINES – W. WESTENDORF, *Wörterbuch der medizinischen Texte I-II* (Grundriss der Medizin der alten Ägypter VII, 2), Berlin 1961-62.
- DEMICHELIS, *Magie en Égypte*
S. DEMICHELIS, La divination par l'huile à l'époque ramesside, in: Y. KOENIG (Ed.), *La magie en Égypte: à la recherche d'une définition*, Paris 2002, 151-165.
- Dend.*
E. CHASSINAT – F. DAUMAS – S. CAUVILLE, *Le temple de Dendera I-XI*, Kairo 1934-2000.
- DEPAUW, *LingAeg* 10
M. DEPAUW, Two notes on the Demotic Participle or how *ỉ.ỉr* Became Theologically Relevant, in: *LingAeg* 10 (2002), 101-121.
- DEPUYDT, *OR* 58
L. DEPUYDT, The contingent tenses of Egyptian, in: *OR* 58 (1989), 1-27.
- DEPUYDT, *Conjunction*
L. DEPUYDT, *Conjunction, Contiguity, Contingency*, New York – Oxford 1993.
- DEPUYDT, *GM* 136
L. DEPUYDT, Zur Bedeutung der Partikeln $\text{𓆎} \Rightarrow JSK$ und $\text{𓆎} JS$, in: *GM* 136 (1993), 11-25.
- DEPUYDT, *JNES* 54
L. DEPUYDT, Murder in Memphis: The Story of Cambyses's Mortal Wounding of the Apis Bull (ca. 523 B.C.E.), in: *JNES* 54 (1995), 119-126.
- DEPUYDT, *SAK* 27
L. DEPUYDT, Analyzing the use of idioms past, in: *SAK* 27 (1999), 33-63.
- DERCHAIN, *CdE* 30/60
PH. DERCHAIN, La couronne de justification, in: *CdE* 30/60 (1955), 225-287.
- DERCHAIN, *ZÄS* 81
PH. DERCHAIN, Apropos de *Claudien*, in: *ZÄS* 81 (1956), 4-6.
- DERCHAIN, *Sacrifice de l'oryx*,
PH. DERCHAIN, *Le Sacrifice de l'oryx* (RitÉg I), Brüssel 1962.
- DERCHAIN, *CdE* 37/73
PH. DERCHAI, Un manuel de géographie liturgique à Edfou, in: *CdE* 37/73 (1962), 31-65.
- DERCHAIN, *RdE* 16
PH. DERCHAIN, A propos d'une stèle magique du Musée Kestner à Hanover, in: *RdE* 16 (1964), 19-23.

VII. Bibliographie

- DERCHAIN, *pSalt*
PH. DERCHAIN, *Le papyrus Salt 825*, Brüssel 1965.
- DERCHAIN, *CdE 53*
PH. DERCHAIN, «En l'an 363 de Sa Majesté le Roi Haute et Basse Égypte Râ-Harakhty vivant par-delà le Temps et l'Espace», in: *CdE 53* (1978), 48-56.
- DERCHAIN, *CdE 65/130*
PH. DERCHAIN, L'Ateulier des Orfèvres à Dendera et les origines de l'Alchimie, in: *CdE 65/130* (1990), 219-242.
- DERCHAIN-URTEL, *SAK 1*
M.-T. DERCHAIN-URTEL, Die Schlange des „Schiffbrüchigen“, in: *SAK 1* (1974), 83-104.
- DERCHAIN-URTEL, *Thot*
M.-T. DERCHAIN-URTEL, *Thot à travers ses épithètes dans les scènes d'offrandes des temples d'époque gréco-romaines* (RitÉg III), Brüssel 1981.
- DERCHAIN-URTEL, *Priester im Tempel*
M.-T. DERCHAIN-URTEL, *Priester im Tempel. Die Rezeption der Theologie der Tempel von Edfu und Dendera in den Privatdokumenten aus ptolemäischer Zeit* (GOF IV/19), Wiesbaden 1989.
- DERCHAIN-URTEL, *GS Quaegebeur I*
M.-T. DERCHAIN-URTEL, Die Namen der Götter, in: W. CLARYSSE et. al. (Ed.) *Egyptian religion. The last thousand years I. Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur* (OLA 85), Leuven 1998, 569-587.
- DEVAUCHELLE, *BIFAO 89*
D. DEVAUCHELLE, Lettre de Réclamation à Edfou, in: *BIFAO 89* (1989), 81-88.
- DÉVAUD, *ZÄS 50*
E. DÉVAUD, Sur le mot saïto-ptolémaïque , in: *ZÄS 50* (1912), 127-129.
- DEVÉRIA, *Catalogue*
TH. DEVÉRIA, *Catalogue des manuscrits Egyptiens du Musée Egyptien du Louvre*, Paris 1881.
- DODSON, *BES 15*
A. DODSON, Of Bulls, Pharaohs, Persians and Ptolemies: the Latter Years of the Serapeum of Saqqara, in: *BES 15* (2001), 27-35.
- DONADONI, *MDAIK 37*
S. DONADONI, Per la morfologia del dio Seth, in: *MDAIK 37* (1981), 115-122.
- DORESSE, *RdE 23*
M. DORESSE, Le Dieu Voilé dans sa Châsse et la fête du Début de la Décade, in: *RdE 23* (1971), 113-136.
- DORET, *JEA 65*
E. DORET, The reading of the negation , in: *JEA 65* (1979), 161-163.
- DORET, *Narrative*
E. DORET, *The Narrative Verbal System of Old and Middle Egyptian* (CahOr XII), Genf 1986.
- DORNSEIFF, *Antike*
F. DORNSEIFF, *Antike und Alter Orient*, Leipzig 1959.
- DRIOTON, *BIE 34*
E. DRIOTON, Les origines pharaoniques du nilomètre de Rodah, in: *BIE 34* (1951/ 52), 291-316.
- DRIOTON, *Pages*
E. DRIOTON, *Pages d'Égyptologie*, Kairo 1957.

VII. Bibliographie

DÜMICHEN, *Kalender*

J. DÜMICHEN, *Altägyptische Kalenderinschriften in den Jahren 1863-1865 an Ort und Stelle gesammelt*, Leipzig 1866.

DÜMICHEN, *Historische Inschriften*

J. DÜMICHEN, *Historische Inschriften altägyptischer Denkmäler in den Jahren 1863-1865 an Ort und Stelle gesammelt I-II*, Leipzig 1867-69.

DÜMICHEN, ZÄS 9

J. DÜMICHEN, Bauurkunde der Tempelanlage von Edfu, in: ZÄS 9 (1871), 88-98.

DÜMICHEN, *Grabpalast*

J. DÜMICHEN, *Der Grabpalast des Patuamenap in der Thebanischen Nekropolis I-II*, Leipzig 1884-1885.

DZIOBEK, *Denkmäler*

E. DZIOBEK, *Denkmäler des Vezirs User-Amun* (SAGA 18), Heidelberg 1998.

EDEL, ZÄS 81

E. EDEL, Beiträge zum ägyptischen Lexikon II, in: ZÄS 81 (1956), 6-18.

EDEL, ZÄS 84

E. EDEL, Die Herkunft des neuägyptisch-koptischen Personalsuffixes der 3. Person Plural *-w*, in: ZÄS 84 (1959), 17-38.

EDEL, ZÄS 85

E. EDEL, Beiträge zum ägyptischen Lexikon IV, in: ZÄS 85 (1960), 12-23.

EDEL, *Akazienhaus*

E. EDEL, *Das Akazienhaus* (MÄS 24), Berlin 1970.

EDEL, *Inschriften*

E. EDEL, *Beiträge zu den Inschriften des Mittleren reiches in den Gräbern der Qubbet el Hawa* (MÄS 25), Berlin 1971.

Edfou

M. DE ROCHEMONTEIX – E. CHASSINAT – S. CAUVILLE – D. DEVAUCHELLE, *Le Temple d'Edfou I-XV* (MMAF 10-32), Kairo 1897-1985.

EGBERTS, *Quest of meaning*

A. EGBERTS, *In quest of meaning. A study of the ancient egyptian rites of consecrating the meret-chests and driving the calves I-II* (Egyptologische Uitgaven VIII), Leiden 1995.

EGGEBRECHT, *Schlachtungsbräuche*

A. EGGEBRECHT, *Schlachtungsbräuche im Alten Ägypten und ihre Wiedergabe im Flachbild bis zum Ende des Mittleren Reiches*, München 1973.

EICHLER, *Expeditionswesen*

E. EICHLER, *Untersuchungen zum Expeditionswesen des ägyptischen Alten Reiches* (GOF IV/26), Wiesbaden 1993.

EICHLER, *Verwaltung des „Hauses des Amun“*

S.S. EICHLER, *Die Verwaltung des „Hauses des Amun“ in der 18. Dynastie* (SAK Beih. 7), Hamburg 2000.

EISSA, GM 124

A. EISSA, Zum Lepidotos-Fisch als eine Erscheinungsform des Osiris in: GM 124 (1991), 43-49.

VII. Bibliographie

- EMERIT, *BIFAO* 102
S. EMERIT, À propos de l'origine des interdits musicaux dans l'Égypte ancienne, in: *BIFAO* 102 (2002), 189-210.
- EMERY, *Tomb of Hemaka*
W.B. EMERY, *The Tomb of Hemaka* (Excavations at Saqqara), Kairo 1938.
- ENGSHEDEN, *Reconstitution du verbe*
Å. ENGSHEDEN, *La reconstitution du verbe en égyptien de tradition 400-30 avant J.-C.* (Uppsala Studies in Egyptology 3), Uppsala 2003.
- ERICHSEN, *Glossar*
W. ERICHSEN, *Demotisches Glossar*, Kopenhagen 1954.
- ERMAN. *Grammatik*
A. ERMAN, *Neuägyptische Grammatik*, Leipzig 1933.
- ERMANN, *Religion*
A. ERMAN, *Die Religion der Ägypter. Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden*, Berlin 1934.
- ÉTIENNE, *Heka*
M. ÉTIENNE, *Heka. Magie et envoûtement dans l'Égypte ancienne* (Les dossiers du musée du Louvre 57), Paris 2000
- FAIRMAN, *BIFAO* 43
H.W. FAIRMAN, An Introduction to the Study of Ptolemaic Signs and their values, in: *BIFAO* 43 (1945), 51-138.
- FAKHRY, *ASAE* 38
A. FAKHRY, Bahria and Farafra Oases. A Preliminary Note on the New Discoveries, in: *ASAE* 38 (1938), 397-434.
- FAKHRY, *Bahria Oasis*
A. FAKHRY, *The Egyptian Deserts. Bahria Oasis I-II*, Kairo 1942-50.
- FAKHRY, *ASAE* 51
A. FAKHRY, The Rock Inscriptions of Gebel el-Teir, in: *ASAE* 51 (1951), 401-434.
- FAVARD-MEEKS, *Behbeit el-Hagara*
CH. FAVARD-MEEKS, *Le temple de Behbeit el-Hagara: Essai de reconstitution et d'interprétation* (SAK Beih. 6), Hamburg 1991.
- FAVARD-MEEKS, *FS Altenmüller*
CH. FAVARD-MEEKS, Le construction de Nectanébo II à Behbeit el-Hagara, in: N. KLOTH – K.M. PARDEY – E. PARDEY (Hgg.), *Es werde niedergelegt als Schriftstück* (SAK Beih. 9), Hamburg 2003, 97-108.
- FAULKNER, *Bremner-Rhind*
R.O. FAULKNER, *The papyrus Bremner-Rhind* (BAe III), Brüssel 1933.
- FAULKNER, *JEA* 23
R.O. FAULKNER, The Bremner-Rhind papyrus III, in: *JEA* 23 (1937), 166-185.
- FAULKNER, *JEA* 24
R.O. FAULKNER The Bremner-Rhind papyrus IV, in: *JEA* 24 (1938), 41-53.
- FAULKNER, *JEA* 37
R.O. FAULKNER, The Stela of Rudj'ahau, in: *JEA* 37 (1951), 47-52.

VII. Bibliographie

- FAULKNER, *Book of hours*
R.O. FAULKNER *An Ancient Egyptian book of hours*, Oxford 1958.
- FAULKNER, *Pyramid Texts*
R.O. FAULKNER *The Ancient Egyptian Pyramid Texts Suppl.*, Oxford 1969.
- FAVARD-MEEKS, *Behbeit el-Hagara*
C. FAVARD-MEEKS, *Le temple de Behbeit el-Hagara* (SAK Beih. 6), Hamburg, 1991.
- FECHT, *Zeugnisse*
G. FECHT, *Literarische Zeugnisse zur „Persönlichen Frömmigkeit“*, Heidelberg 1965.
- FECHT, SAK 1
G. FECHT, Die Königs-Insignien mit s-Suffix, in: SAK 1 (1974), 179-200.
- FECHT, MDAIK 37
G. FECHT, Ptahhotep und die Disputierer (Lehre des Ptahhotep nach Pap.Prisse, max. 2-4, Dév. 60-83), in: MDAIK 37 (1981), 143-150.
- FEDER, 4. Tempeltagung
F. FEDER, Das Ritual *sḥꜥ kꜣ šnt* als Tempelfest des Gottes Min, in: R. GUNDLACH – M. ROCHHOLZ (Hgg.), 4. Ägyptologische Tempeltagung. *Feste im Tempel* (ÄUAT 33,2), Wiesbaden 1998, 31-54.
- FEUCHT, *Kind*
E. FEUCHT, *Das Kind im Alten Ägypten. Die Stellung des Kindes in der Familie und Gesellschaft nach altägyptischen Texten und Darstellungen*, Frankfurt – New York 1995.
- FINNESTAD, *Temples*
R.B. FINNESTAD, Temples of the Ptolemaic and Roman Periods: Ancient Traditions in new Contexts, in: B.E. SHAFER (Ed.), *Temples of Ancient Egypt*, London – New York 1997, 185-238.
- FISCHER, JNES 16
H.G. FISCHER, A god and general of the oasis on a stela of the late Middle Kingdom, in: JNES 16 (1957), 223-235.
- FISCHER, ZÄS 93
H.G. FISCHER, An Old Kingdom Monogram, in: ZÄS 93 (1966), 56-69.
- FISCHER, *Dendera*
H.G. FISCHER, *Dendera in the Third Millenium B.C.*, New York 1968.
- FISCHER-ELFERT, SAK 10
H.W. FISCHER-ELFERT, Eine literarische „Miszelle“ a propos ODeM 1040, 1218 und UC 31 905, in: SAK 10 (1983), 151-156.
- FISCHER-ELFERT, *Literarische Ostraka*
H.W. FISCHER-ELFERT, *Literarische Ostraka der Ramessidenzeit in Übersetzung* (KÄT), Wiesbaden 1986.
- FISCHER-ELFERT, *Lesefunde*
H.W. FISCHER-ELFERT, *Lesefunde im literarischen Steinbruch von Deir el-Medineh* (KÄT 12), Wiesbaden 1997.
- FISCHER-ELFERT, *Abseits von Ma'at*
H.W. FISCHER-ELFERT, *Anseits von Ma'at. Fallstudien zu Außenseitern im Alten Ägypten* (Wahrnehmungen und Spuren Altägyptens. Kulturgeschichtliche Beiträge zur Ägyptologie 1), Würzburg 2005.
- FLESSA, *(Gott) schütze das Fleisch*
N. FLESSA, „(Gott) schütze das Fleisch des Pharao.“ *Untersuchungen zum Magischen Handbuch pWien AEG 8426* (Corpus Papyrorum Raineri XXVII), Leipzig 2006.

VII. Bibliographie

FRANSEN, *Outline*

P.J. FRANSEN, *An Outline of the Late Egyptian Verbal System*, Kopenhagen 1974.

FRANSEN, *GS Quaegebeur*

P.J. FRANSEN, Certain forms of loud voices and access to the sacred, in: W. CLARYSSE et. al. (Ed.) *Egyptian religion. The last thousand years II. Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur* (OLA 85), Leuven 1998, 975-1000.

FRANKE, *Heqaib*

D. FRANKE, *Das Heiligtum des Heqaib auf Elephantine* (SAGA 9), Heidelberg 1994.

FRANKFORT, *Kingship*

H. FRANKFORT, *Kingship and the gods*, Chicago 1948.

GALÁN, *SAK 25*

J.M. GALÁN, Two Passages of Sinuhe Reconsidered, in: *SAK 25* (1998), 71-81.

GALE et al., *Materials*

R. GALE et al., s.v. „Wood“, in: P.T. NICHOLSON – I. SHAW (Edd.) *Ancient Egyptian materials and technology*, Cambridge 2000, 334-371.

GAMER-WALLERT, *Fische*

I. GAMER-WALLERT, *Fische und Fischkulte im Alten Ägypten* (ÄA 21), Wiesbaden 1970.

GARDINER, *PSBA 36*

A.H. GARDINER, The Story of the Eloquent Peasant, in: *PSBA 36* (1914), 69-74.

GARDINER, *ZÄS 60*

A.H. GARDINER, The Autobiography of Rekhmire^c, in: *ZÄS 69* (1925), 62-76.

GARDINER, *Chester-Beatty*

A.H. GARDINER, *The library of A. Chester Beatty*, London 1931.

GARDINER, *HPBM I*

A.H. GARDINER, *Hieratic papyri in the British Museum Ser. 3.: Chester Beatty Gift I. Text*, London 1935.

GARDINER, *HPBM II*

A.H. GARDINER, *Hieratic papyri in the British Museum Ser. 3.: Chester Beatty Gift II. Plates*, London 1935.

GARDINER, *JEA 24*

A.H. GARDINER, The House of Life, in: *JEA 24* (1938), 157-179.

GARDINER, *JEA 30*

A.H. GARDINER, Horus the Behedite, in: *JEA 30* (1944), 23-60.

GARDINER, *JEA 36*

A.H. GARDINER, The baptism of pharaoh, in: *JEA 36* (1950), 3-12.

GARDINER, *Ramesseum*

A. GARDINER, *The Ramesseum papyri*, Oxford 1955.

GARDINER, *JEA 42*

A.H. GARDINER, A Pharaonic Encomium (II), in: *JEA 42* (1956), 8-20.

GARDINER, *Grammar*

A. GARDINER, *Egyptian grammar*, London 1957.

GARDINER, *RdE 11*

A.H. GARDINER, Hymns to Sobk in a Ramesseum Papyrus, in: *RdE 11* (1957), 43-56.

VII. Bibliographie

- GARDINER, *Canon*
A.H. GARDINER, *The Royal Canon at Turin*, Oxford 1959.
- GAUTHIER, *ASAE* 19
M.H. GAUTHIER, Les statues thébaines de la déesse Sakhmet, in: *ASAE* 19 (1920), 177-207.
- GAUTHIER, *DNG*
GAUTHIER, *Dictionnaire des noms géographiques I-VI*, Kairo 1925-29.
- GAUTHIER, *Fêtes du dieux Min*
H. GAUTHIER, *Les Fêtes du dieux Min* (RAPH 2), Kairo 1931.
- GAYET, *Louxor*
A. GAYET, *Le temple de Louxor* (MMAF 15), Paris 1894.
- GERMER, *Arzneimittel*
R. GERMER, *Untersuchungen zu den Arzneimittelpflanzen im Alten Ägypten*, Dissertation Hamburg 1979.
- GERMOND, *Invocations*
P. GERMOND, *Les invocations à la bonne année au temple d'Edfou* (AeH 11), Genf 1986.
- GESTERMANN, *Kontinuität und Wandel*
L. GESTERMANN, *Kontinuität und Wandel in Politik und Verwaltung des frühen Mittleren Reiches in Ägypten* (GOF IV/18), Wiesbaden 1987.
- GEBLER-LÖHR, *Heilige Seen*
B. GEBLER-LÖHR, *Die heiligen Seen ägyptischer Tempel. Ein Beitrag zur Deutung sakraler Baukunst im alten Ägypten* (HÄB 21), Hildesheim 1983.
- GIDDY, *Egyptian Oases*
L.L. GIDDY, *Egyptian Oases. Bahariya, Dakhla, Farafra and Kharga during Pharaonic Times*, Warminster 1987.
- GILLAM, *Performance*
R. GILLAM, *Performance and Drama in Ancient Egypt*, London 2005.
- GILLEN, *Proceedings*
T. GILLEN, „His Horses are like Falcons“: War Imagery in Ramesside Texts, in: K. EDREFFY – A. GULYÁS (Edd.), *Proceedings of the Fourth Central European Conference of Young Egyptologists. 31 August – 2 September 2006, Budapest* (StudAeg 18), Budapest 2007, 133-146.
- GILULA, *JEA* 56
M. GILULA, Rezension: H. Satzinger, Die negativen Konstruktionen im Alt- und Mittelägyptischen (MÄS 12), Berlin 1968, in: *JEA* 56 (1970), 205-214.
- GILULA, *GM* 2
M. GILULA, Enclitic Particles in Middle Egyptian. Thesis submitted to the Senate of the Hebrew University in 1968 (Jerusalem), in: *GM* 2 (1972), 53-59.
- GOEBS, *ZÄS* 122
K. GOEBS, Untersuchungen zu Funktion und Symbolgehalt des *nms*, in: *ZÄS* 122 (1995), 154-181.
- GÖDECKEN, *Meten*
K.B. GÖDECKEN, *Eine Betrachtung der Inschriften des Meten im Rahmen der sozialen und rechtlichen Stellung von Privatleuten im ägyptischen Alten Reich* (ÄA 29), Wiesbaden 1976.
- GOEDICKE, *MDAIK* 18
H. GOEDICKE, The inscription of *Hr-wr-r^c* (Sinai no. 90), in: *MDAIK* 18 (1963), 14-25.

VII. Bibliographie

- GOEDICKE, *MIO* 8
H. GOEDICKE, Untersuchungen zur altägyptischen Rechtsprechung, in: *MIO* 8 (1963), 333-367.
- GOEDICKE, *SAK* 11
H. GOEDICKE, „The Canaanite Illness“, in: *SAK* 11 (1984), 91-105.
- GOEDICKE, *RdE* 38
H. GOEDICKE, Menna's Lament, in: *RdE* 38 (1987), 63-80.
- GOEDICKE, *SAK* 18
H. GOEDICKE, About the Hermeneutics of Pyramid Texts: Pyr. Spell 439, in: *SAK* 18 (1991), 215-232.
- GÖRGEMANN, *Plutarch*
H. GÖRGEMANN, *Plutarch – Religionsphilosophische Schriften*, Düsseldorf – Zürich 2003.
- GOSLINE, *DE* 19
S.L. GOSLINE, Bahariya Oasis Toponymics under New Kingdom Administration, in: *DE* 19 (1991), 37-46.
- GOURLAY, *GS Sauneron I*
Y.J.L. GOURLAY, Les Seigneurs et les Baou Vivants à Chedenou, in: J. VERCOUTTER (Ed.), *Hommages à la Mémoire de Serge Sauneron 1927-1976 I. Égypte Pharaonique* (BdE 81), Kairo 1979, 363-380.
- GOYON, *Kêmi* 6
G. GOYON, Les travaux de Chou et les tribulations de Geb d'après le naos 248 d'Ismaïlia, in: *Kêmi* 6 (1936), 1-42.
- GOYON, *BIFAO* 65
J.C. GOYON, Le cérémonial de glorification d'Osiris du papyrus du Louvre I. 3079 (colonnes 110 à 112), in: *BIFAO* 65 (1967), 89-156.
- GOYON, *RdE* 20
J.C. GOYON, Le Cérémonial pour Faire Sortir Sokaris. Papyrus Louvre I. 3079, col. 112-114, in: *RdE* 20 (1968), 63-96.
- GOYON, *Kêmi* 19
J.C. GOYON, Textes Mythologiques I. «Le Livre de Protéger la Barque du Dieu», in: *Kêmi* 19 (1969), 23-65.
- GOYON, *JEA* 57
J.C. GOYON, Un Parallèle Tardif d'une Formule des Inscriptions de la Statue Prophylactique de Ramsès III au Musée du Caire (Papyrus Brooklyn 47.218.138, col. x+13, 9 à 15), in: *JEA* 57 (1971), 154-159.
- GOYON, *Confirmation*
J.C. GOYON, *Confirmation du Pouvoir Royal au Nouvel An [Brooklyn Museum Papyrus 47.218.50]* (BdE 52), Kairo 1972.
- GOYON, *FS Champollion*
J.C. GOYON, La Littérature Funéraire Tardive, in: *Textes et Langages de L'Égypte Pharaonique III. Cent Années de Recherches 1822-1972. Hommage à Jean-François Champollion* (BdE 64.3), Kairo 1974, 73-81.
- GOYON, *Dieux-gardiens*
J.C. GOYON, *Les dieux-gardiens et la genèse des temples (d'après les textes égyptiens de l'époque gréco-romaine). Les soixante d'Edfou et les soixante-dix-sept dieux de Pharbaethos I-II* (BE 93, 1-2), Kairo 1985.
- GOYON, *Imouthès*
J.C. GOYON, *Le papyrus d'Imouthès fils de Psintaès*, New York 1999.
- GRAEFE, *Wortfamilie*
E. GRAEFE, *Untersuchungen zur Wortfamilie bi³-*, Köln 1971.

VII. Bibliographie

- GRAEFE, *Das Grab des Padihorresnet II*
E. GRAEFE, *Das Grab des Padihorresnet, Obervermögensverwalter des Gottesgemahlin des Amun (Thebanisches Grab Nr. 196) 2. Tafeln* (MonAeg IX.2), Turnhout 2003.
- GRAINDORGE-HÉRIEL, *Dieu Sokar*
C. GRAINDORGE-HÉRIEL, *Le Dieu Sokar à Thèbes au Nouvel Empire* (GOF IV/ 28), Wiesbaden 1994.
- GRAJETZKI, *Die höchsten Beamten*
W. GRAJETZKI, *Die höchsten Beamten der ägyptischen Zentralverwaltung zur Zeit des Mittleren Reiches* (ACHET – Schriften zur Ägyptologie 2), Berlin 2000.
- GRANDET, *DE 8*
P. GRANDET, L’Egypte, comme Institution, a l’Epoque Ramesside, in: *DE 8* (1987), 76-92.
- GRANDET, *Harris*
P. GRANDET, *Le Papyrus Harris (BM 9999) I-II* (BdE 109.1-2), Kairo 1994.
- GRAPOW, *Medizin V*
H. GRAPOW, *Grundriss der Medizin der alten Ägypter V*, Berlin 1958.
- GRAPOW, *ZÄS 71*
H. GRAPOW, Zum Gebrauch der alten Pronomina absoluta, in: *ZÄS 71* (1935), 48-55.
- GRAVES-BROWN, *Current Research 2003*
C.A. GRAVES-BROWN, The Spitting Goddess and the Stoney Eye: Flint and Divinity in Pharaonic Egypt, in: K. PIQUETTE – S. LOVE (Edd.), *Current Research in Egyptology 2003. Proceedings of the fourth annual symposium which took place at the Institute of Archaeology, University College London 18 - 19 January 2003*, Oxford 2005, 57-70.
- GRAVES-BROWN, *Current Research 2004*
C.A. GRAVES-BROWN, Flint and Life Crises in Pharaonic Egypt, in: R.J. DANN (Edd.), *Current Research in Egyptology 2004. Proceedings of the fifth annual symposium which took place at the University of Durham, January 2004*, Oxford 2006, 65-83.
- GRDSELOFF, *ASAE 39*
B. GRDSELOFF, L’entrée du mastaba de Sopdouhotep, in: *ASAE 39* (1939), 389-392.
- GRIESHAMMER, *Jenseitsgericht*
R. GRIESHAMMER, *Das Jenseitsgericht in den Sargtexten* (ÄA 20), Wiesbaden 1970.
- GRIESHAMMER, *ZDMG Suppl. II*
R. GRIESHAMMER, Zum „Sitz im Leben“ des Negativen Sündenbekenntnisses, in: *ZDMG Supplement II* (1974), 19-25.
- GRIESHAMMER, *Farbe*
R. GRIESHAMMER, Die Farbe in der Frühgeschichte und in den frühen Kulturen der Menschheit, in: R. KURZROCK (Hg.) *Farbe – Material – Zeichen - Symbol*, Berlin 1983, 18-25.
- GRIESHAMMER-SCHWARZMANN, *Schriftkunst*
R. GRIESHAMMER – A. SCHWARZMANN, *Schriftkunst am Nil*, Karlsruhe 1988.
- GRIFFITH, *El-Bersheh II*
F.L. GRIFFITH – P.E. NEWBERRY, *El-Bersheh II* (ASE 4), London 1895.
- GRIFFITH, *Inscriptions*
F.L. GRIFFITH, *The Inscriptions of Siût and Rifeh*, London 1889.
- GRIFFITH, *Antiquities*
F.L. GRIFFITH, *The Antiquities of Tell el Yahûdîyeh* (EEF 7), London 1890.

VII. Bibliographie

- GRIFFITH-THOMPSON, *Demotic Magical*
F.L. GRIFFITH – H. THOMPSON, *Demotic Magical Papyrus of London and Leiden I*, London 1904.
- GRIFFITHS, *Conflict*
J.G. GRIFFITHS, *The conflict of Horus and Seth*, Liverpool 1960.
- GRIFFITHS, *FS Fairman*
J.G. GRIFFITHS, Egyptian Nationalism in the Edfu Temple Texts, in: J. RUFFLE et al. (Edd.), *Glimpses of Ancient Egypt. Studies in Honour of H.W. Fairman*, Warminster 1979, 174-179.
- GRIFFITHS, *Verdict*
J.G. GRIFFITHS, *The divine verdict* (SHR Suppl. Numen LII), Leiden – New York – Kopenhagen – Köln 1991.
- GRIFFITHS, ZÄS 123
J.G. GRIFFITHS, The phrase ḥr mw.f in the Memphite Theology, in: ZÄS 123 (1996), 111-115.
- GRIMM, SAK 18
A. GRIMM, Titel und Vermerke in den Pyramidentexten, in: SAK 13 (1986), 99-106.
- GRIMM, VA 4
A. GRIMM, Feind-Bilder und Bilderverbrennung. Ein Brandopfer zur rituellen Feindvernichtung in einer Festdarstellung der „Chapelle Rouge“, in: VA 4 (1988), 207-213.
- GRUNERT, GM 173
S. GRUNERT, Bierbrauer unter sich. Über den Nutzen eines Wörterbuches beim Übersetzen nicht nur lockerer Reden. Wolfhart Westendorf zum 75. Geburtstag, in: GM 173 (1999), 91-112.
- GUENTCH-OCOULEFF, BIFAO 40
M. GUENTCH-OGOULEFF, Noms Propres Impécatoires, in: BIFAO 40 (1941), 117-133.
- GRUERMEUR, *Graeco-Roman Fayum*
I. GUERMEUR, Les nouveaux papyrus hiératiques exhumés sur le site de Tebtynis: un aperçu, in: S. LIPPERT – M. SCHENTULEIT (Hgg.), *Graeco-Roman Fayum. Texts and Archaeology. Proceedings of the Third International Fayum Symposium, Freudenstadt, May 29 – June 1, 2007*, Wiesbaden 2008, 113-122.
- GUGLIELMI, *Reden*
W. GUGLIELMI, *Reden, Rufe und Lieder auf altägyptischen Darstellungen der Landwirtschaft, Viehzucht, des Fisch- und Vogelfangs vom Mittleren Reich bis zur Spätzeit* (TAB 1), Bonn 1973.
- GUGLIELMI, *FS Fecht*
W. GUGLIELMI, Beiträge zur Stilistik: Die Litotes und das Priamel, in: J. OSING – G. DREYER (Hgg.), *Form und Mass. Beiträge zur Literatur, Sprache und Kunst des alten Ägypten. Festschrift für Gerhard Fecht zum 65. Geburtstag am 6. Februar 1987* (ÄUAT 12), Wiesbaden 1987, 167-179.
- GUGLIELMI, *Egyptian Literature*
W. GUGLIELMI, Der Gebrauch rhetorischer Stilmittel in der ägyptischen Literatur, in: A. LOPRIENO (Ed.), *Ancient Egyptian Literature. History & Forms* (Probleme der Ägyptologie 10), Leiden - New York - Köln 1996, 465-497.
- GUNDLACH, *Pharao*
R. GUNDLACH, *Der Pharao und sein Staat*, Darmstadt 1998.
- GUNN, JEA 6
B. GUNN, Rez. N. DE GARIS DAVIES – A.H. GARDINER, *The Tomb of Antefoker, Vizier of Sesostris I, and of his wife Senet No. 60* (TTS 2), London 1920, in: JEA 6 (1920), 298-302.
- GUNN, *Studies*
B. GUNN, *Studies in Egyptian Syntax*, Paris 1924.

VII. Bibliographie

- GUTBUB, *Kom Ombo*
A. GUTBUB, *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo I-II* (BdE 47.1-2), Kairo 1973.
- HAMRAWI, *Erweiterungen*
M. EL-HAMRAWI, *Die vorderen Erweiterungen des Satzkerns im Mittelägyptischen* (GOF IV/43), Wiesbaden 2003.
- HANI, *Religion*
J. HANI, *La Religion Égyptienne dans la Pensée de Plutarque*, Paris 1976.
- HANNIG, *JAC 1*
R. HANNIG, Der Kernbereich des Mittelägyptischen Verbalsystems I. Die Infinitivtempora, in: *JAC 1* (1986), 21-125.
- HANNIG, *Ägyptisches Wörterbuch I*
R. HANNIG, *Ägyptisches Wörterbuch I. Altes Reich und 1. Zwischenzeit* (Hannig-Lexica 4), Mainz 2003.
- HANNIG, *Ägyptisches Wörterbuch II*
R. HANNIG, *Ägyptisches Wörterbuch II.1-2* (Hannig-Lexica 5), Mainz 2006.
- HAYES, *Papyrus*
W.C. HAYES, *A papyrus of the late Middle Kingdom*, New York 1955.
- HAYES, *JEA 46*
W.C. HAYES, A Selection of Thutmoside Ostraca from Dēr El-Bahri, in: *JEA 46* (1960), 29-52.
- HELCK, *Beamtentitel des Alten Reichs*
W. HELCK, *Untersuchungen zu den Beamtentitel des ägyptischen Alten Reiches* (ÄF 18), Glückstadt – Hamburg – New York 1954.
- HELCK, *OR 19*
W. HELCK, *Rp̄t auf dem Thron des Geb*, in: *Or 19* (1950), 416-434.
- HELCK, *MDAIK 14*
W. HELCK, Wirtschaftliche Bemerkungen zum Privaten Grabbesitz im Alten Reich, in: *MDAIK 14* (1956), 63-75.
- HELCK, *ZÄS 82*
W. HELCK, Ramessidische Inschriften in Karnak, in: *ZÄS 82* (1957), 98-140.
- HECK, *Verwaltung*
W. HELCK, *Zur Verwaltung des Mittleren und Neuen Reichs* (Probleme der Ägyptologie 3), Leiden – Köln 1958.
- HELCK, *Saeculum 15*
W. HELCK, Die Ägypter und die Fremden, in: *Saeculum 15* (1964), 103-114.
- HELCK, *MDAIK 23*
W. HELCK, Ritualszenen in Karnak, in: *MDAIK 23* (1968), 117-137.
- HELCK, *Lehre*
W. HELCK, Die Lehre des Dw̄-ḥtj. Teil 1-2 (KÄT), Wiesbaden 1970.
- HELCK, *Altägyptische Gaue*
W. HELCK *Die altägyptischen Gaue* (TAVO 5), Wiesbaden 1974.
- HELCK, *GM 18*
W. HELCK, Korrektur zu MDAIK 28, 188, Abb. 11, in: *GM 18* (1975), 25-27.

VII. Bibliographie

- HELCK, *Thinitenzeit*
W. HELCK, *Untersuchungen zur Thinitenzeit* (ÄA 45), Wiesbaden 1987.
- HELCK, SAK 14
W. HELCK, Nochmals zu Ramses' III. Seevölkerbericht, in: SAK 14 (1987), 129-145.
- HELLER, *Farben*
E. HELLER, *Wie Farben wirken*, Frankfurt – Wien 1989.
- HERBIN, *Livre*
F.R. HERBIN, *Le livre de parcourir l'éternité* (OLA 58), Leuven 1994.
- HERBIN, *RdE* 50
F.R. HERBIN, Trois Manuscrits Originaux du Louvre Porteurs d *Livre des Respirations Fait par Isis* (P. Louvre N 3121, N 3038 3t N 3166), in: *RdE* 50 (1999), 149-239.
- HERMSEN, *Zwei Wege*
E. HERMSEN, *Die zwei Wege des Jenseits. Das altägyptische Zweibegebuch und seine Topographie* (O-BO 112), Freiburg – Göttingen 1991.
- HERMSEN, *Lebensbaumsymbolik*
E. HERMSEN, *Lebensbaumsymbolik im alten Ägypten: Eine Untersuchung* (Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte 5), Köln 1981.
- HERMSEN, *FS Stricker*
E. HERMSEN, Die Bedeutung des Flammensees im Zweibegebuch, in: T. DUQUESNE (Ed.), *Hermes Aegyptiacus. Egyptological studies for BH Stricker on his 85th birthday* (DE Special Number 2), Oxford 1995, 73-86.
- HOCH, *Semitic words*
J.E. HOCH, *Semitic words in Egyptian texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period*, New Jersey 1994.
- HODJASH, *Egyptian Reliefs*
S. HODJASH – O. BERLEV, *The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts, Moscow*, Leningrad 1982.
- HOENES, *Sachmet*
S.E. HOENES, *Untersuchungen zu Wesen und Kult der Göttin Sachmet*, Bonn 1976.
- HOFMANN, *Wörterbuch*
J.B HOFMANN, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, München 1950.
- HOFMANN, *LingAeg* 10
T. HOFMANN, Die Autobiographie des Uni (𓆎𓆏𓆑) von Abydos, in: *LingAeg* 10 (2002), 224-237.
- HOPFNER, *Plutarch I*
TH. HOPFNER, *Plutarch über Isis und Osiris I*, Prag 1940.
- HORNUNG, *Geschichte als Fest*
E. HORNUNG, *Geschichte als Fest*, Darmstadt 1966.
- HORNUNG, *Hölle*
E. HORNUNG, *Altägyptische Höllenvorstellungen*, Berlin 1968.
- HORNUNG, *Anbetung I*
E. HORNUNG, *Das Buch der Anbetung des Re im Westen (Sonnenlitanei) I* (AegHelv 2), Basel – Genf 1975.
- HORNUNG, *Himmelskuh*
E. HORNUNG, *Der altägyptische Mythos von der Himmelskuh*, Freiburg – Göttingen 1982.

VII. Bibliographie

HORNUNG, *Sethos*

E. HORNUNG, *The Tomb of Seti I/ Das Grab Sethos' I.*, Zürich – München 1991.

HORNUNG, *Unterweltbücher*

E. HORNUNG, *Die Unterweltbücher der Ägypter*, Zürich – München 1997.

HPB

Hieratische Papyrus aus den königlichen Museen zu Berlin I-V, Leipzig 1901-11.

HTBM

H.R. HALL – E.J. LAMBERT, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae &c. in the British Museum III-VI*, London 1912-1922.

HYNES-DOTY, *Trickster Figures*

W.J. HYNES-W.G. DOTY, *Mythical Trickster Figures. Contours, contexts, and criticisms*, Tuscaloosa - London 1993.

IBRAHIM, *MagFA 1*

M. IBRAHIM, A coronation scene from the temple of Edfu, in: *MagFA 1* (1976), 37–55.

INCONNU-BOCQUILLON, *RdE 40*

D. INCONNU-BOCQUILLON, Les Titres *hry idb* et *hry wdb* dans les Inscriptions des Temples Greco-Romains, in: *RdE 40* (1989), 65-89.

ISRAELIT-GROLL, *Egyptological Studies*

S. ISRAELIT-GROLL, Diachronic Grammar as a Means of Dating Undated Texts, in: DIES. (Ed.), *Egyptological Studies. Edited on Behalf of the Faculty of Humanities (Scripta Hierosolymitana XXVIII)*, Jerusalem 1982, 11-104.

JACOBSON, *Dogmatische Stellung*

H. JACOBSON, *Die Dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter (ÄF 8)*, Glückstadt – Hamburg – New York 1939.

JANKUHN, *Schutz*

D. JANKUHN, *Das Buch „Schutz des Hauses“ [s3-pr]* (Hablets Dissertationsdrucke. Reihe Klassische Philologie 12), Bonn 1972.

JANSEN-WINKELN, *Biographien*

K. JANSEN-WINKELN, *Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie (ÄUAT 8.1-2)*, Wiesbaden 1985.

JANSEN-WINKELN, *SAK 21*

K. JANSEN-WINKELN, Das futurische Verbaladjektiv des Spätmittelägyptischen, in: *SAK 21* (1994), 107-129.

JANSEN-WINKELN, *Text und Sprache*

K. JANSEN-WINKELN, *Text und Sprache in der 3. Zwischenzeit. Vorarbeiten zu einer spätmittelägyptischen Grammatik (ÄUAT 26)*, Wiesbaden 1994.

JANSEN-WINKELN, *GM 146*

K. JANSEN-WINKELN, Finalsatz und Subjunktiv, in: *GM 146* (1995), 37-60.

JANSEN-WINKELN, *Grammatik*

K. JANSEN-WINKELN, *Spätmittelägyptische Grammatik der Texte der 3. Zwischenzeit (ÄUAT 34)*, Wiesbaden 1996.

JANSEN-WINKELN, *Inschriften*

K. JANSEN-WINKELN, *Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit aus dem Ägyptischen Museum in Kairo (ÄUAT 45.1-2)*, Wiesbaden 2001.

VII. Bibliographie

- JANSEN-WINKELN, *SAK 32*
K. JANSEN-WINKELN, Sprachliche Bemerkungen zu den „Unterweltbüchern“, in: *SAK 32* (2004), 205-232.
- JANSEN-WINKELN, *SAK 40*
K. JANSEN-WINKELN, Sprachgeschichte und Textdatierung, in: *SAK 40* (2011), 155-179.
- JANSSEN, *CP*
J.J. JANSSEN, *Commodity Prices from the Ramessid Period*, Leiden 1975.
- JANSSEN, *GS Rosellini II*
J.M.A. JANSSEN, Der Hocker des Djedchonsu-Iwefanch – Probe einer Übersetzung der Inschriften Kairo 559, in: *Studi in memoria di Ippolito Rosellini nel primo centenario della morte II*; Pisa 1955, 119-129.
- JASNOW-ZAUZICH, *Book of Thoth*
R.L. JASNOW – K.TH. ZAUZICH, *The ancient Egyptian book of Thoth. A demotic discourse on knowledge and pendant to the classical hermetica I-II*, Wiesbaden 2005.
- JÉQUIER, *BIFAO 19*
M.G. JÉQUIER, Matériaux pour Servir à l'Établissement d'un Dictionnaire d'Archéologie Égyptienne, in: *BIFAO 19* (1922), 1-249.
- JÉQUIER, *Monument II*
M.G. JÉQUIER, *Le monument funéraire de Pepi II. II: Le Temple*, Kairo 1938.
- JIN, *SAK 31*
S. JIN, „Schlichten“ und „Richten“ – Über die altägyptischen Termini *wpj* und *wḏꜥ*, in: *SAK 31* (2003), 225-233.
- JUNGE, *JEA 58*
F. JUNGE, Zur Funktion des *sdm.hr.f*, in: *JEA 58* (1972), 134-139.
- JUNGE, *MDAIK 29,2*
F. JUNGE, Zur Fehldatierung des sog. Denkmals memphitischer Theologie oder Der Beitrag der ägyptischen Theologie zur Geistesgeschichte der Spätzeit, in: *MDAIK 23, 2* (1973), 195-204.
- JUNGE, *GS Otto*
F. JUNGE Die Welt der Klagen, in: J. ASSMANN et. al. (Hg.) *Fragen an die altägyptische Literatur. Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*, Wiesbaden 1977, 275-284.
- JUNGE, *Syntax*
F. JUNGE, *Syntax der Mittelägyptischen Literatursprache. Grundlagen einer Strukturtheorie*, Mainz 1978.
- JUNGE, *FS Edel*
F. JUNGE, Der Gebrauch von *jw* im Mittelägyptischen Satz, in: M. GÖRG – E. PUSCH (Hgg.), *Festschrift Elmar Edel 12. März 1979* (ÄUAT 1), Wiesbaden 1979, 263-271.
- JUNGE, *GM 33*
F. JUNGE, Adverbialsatz und emphatische Formen, Nominalsatz und Negation. Eine „Gegendarstellung“, in: *GM 33* (1979), 69-88.
- JUNGE, *JEA 72*
F. JUNGE, Das „narrativ/kontinuative“ *jw=f hr (tm) sdm*, *JEA 72* (1986), 113-132.
- JUNGE, *Grammatik*
F. JUNGE, *Neuägyptisch – Einführung in die Grammatik*, Wiesbaden 1996.
- JUNKER, *ZÄS 48*
H. JUNKER, Die Schlacht- und Brandopfer im Tempelkult der Spätzeit, in: *ZÄS 48* (1910), 69-77.

VII. Bibliographie

- JUNKER, *Auszug*
H. JUNKER, *Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien* (APAW 1911. Anh. III), Berlin 1911.
- JUNKER, *Götterdekret*
H. JUNKER, *Das Götterdekret über das Abaton* (DAAW 56,4), Wien 1913.
- JUNKER, *Onurislegende*
H. JUNKER, *Die Onurislegende* (DAAW 59, 1-2), Wien 1917.
- JUNKER, *Philae*
H. JUNKER, *Der große Pylon des Tempels der Isis in Philae*, Wien 1958.
- JUNKER, *An.Bibl. 12*
H. JUNKER, Vorschriften für den Tempelkult in Philä, in: *An.Bibl. 12* (1959), 151-160.
- KADISH, *JSSEA 9*
G.E. KADISH, The Scatophagous Egyptian (1), in: *JSSEA 9* (1978-1979), 203-217.
- KAHL, *Hieroglyphenschrift*
J. KAHL, *Das System der ägyptischen Hieroglyphenschrift in der 0.-3. Dynastie* (GOF IV/29), Wiesbaden 1994.
- KAHL, *D'un monde à l'autre*
J. KAHL, Religiöse Sprachsensibilität in den Pyramidentexten und Sargtexten am Beispiel des Namens des Gottes Seth, in: S. BICKEL (Ed.), *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides & Textes des Sarcophages. Actes de la table ronde internationale "Textes des Pyramides versus Textes des Sarcophages", IFAO, 24-26 septembre 2001* (BdE 139), 219-246.
- KAISER et al., in: *MDAIK 28*
W. KAISER et al., Stadt und Tempel von Elephantine. Dritter Grabungsbericht, in: *MDAIK 28* (1973), 157-200.
- KÁKOSY, *L'Égyptologie*
L. KÁKOSY, Temples and Funerary Beliefs in the Graeco-Roman Epoche, in: *L'Égyptologie en 1979. Axes prioritaires de recherche* (Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique 595), Paris 1982, 117-127.
- KÁKOSY, *FS Heerma van Voss*
L. KÁKOSY, Magical bricks from TT 32, in: J.H. KAMSTRA et al. (Edd.), *Funerary Symbols and Religion essays dedicated to Prof. M. S. H. G. Heerma van Voss on the occasion of his retirement from the Chair of the History of Ancient Religions at the Univ. of Amsterdam*, Kampen 1988, 60-72.
- KÁKOSY, *Zauberei*
L. KÁKOSY, *Zauberei im Alten Ägypten*, Leipzig 1989.
- KÁKOSY, *Healing statues*
L. KÁKOSY, *Egyptian Healing Statues in three Museums in Italy* (Catalogo del Museo Egizio di Torino S.P. Monumenti et Testi IX), Turin 1999.
- KAMAL, *CG*
A.B. KAMAL, *Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire N^{os} 22001-22238: Stèles Ptolémaïques et Romains I*, Kairo 1905.
- KAPLONY-HECKEL, *MDAIK 43*
U. KAPLONY-HECKEL, Zum demotischen Baugruben-Graffito vom Satis-Tempel au Elephantine, in: *MDAIK 43* (1988), 155-169.
- KEEL, *Siegeszeichen*
O. KEEL, *Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament* (OBO 5), Freiburg – Göttingen 1974.

VII. Bibliographie

KEEL, *Vögel*

O. KEEL, *Vögel als Boten. Studien zu Ps 68, 12-14, Gen 8, 6-12, Koh 10, 20 und dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten* (OBO 14), Freiburg – Göttingen 1977.

KEES, ZÄS 57

H. KEES, Ein alter Götterhymnus als Begleittext zur Opfertafel, in: ZÄS 57 (1922), 92-120.

KEES, ZÄS 58

H. KEES, Anubis „Herr von Sepa“ und der 18. oberägyptische Gau, in: ZÄS 58 (1923), 79-101.

KEES, *Kulturgeschichte*

H. KEES, Ägypten, in: A. ALT et al. (Hg.) *Kulturgeschichte des Alten Orients*, München 1933.

KEES, *Kultlegende*

H. KEES, *Kultlegende und Urgeschichte. Grundsätzliche Bemerkungen zum Horusmythus von Edfu*, Berlin 1930.

KEES, *Tieropfer*

H. KEES, *Bemerkungen zum Tieropfer der Ägypter und seiner Symbolik*, Göttingen 1942.

KEES, *Farbensymbolik*

H. KEES, *Farbensymbolik in ägyptischen religiösen Texten*, Göttingen 1943.

KEES, ZÄS 86

H. KEES, „Gottesväter“ als Priesterklasse, in: ZÄS 86 (1961), 115-125.

KEIMER, *Gartenpflanzen I*

KEIMER, *Die Gartenpflanzen im Alten Ägypten I*, Hamburg – Berlin 1924.

KEIMER, *Gartenpflanzen II*

L. KEIMER, *Gartenpflanzen II* (SDAIK 13), Mainz 1984.

KEMNA, *VI Congresso*

C. KEMNA, Bemerkungen zu den Darstellungen der Wildeseljagd, in: .M. ZACCONE –T.R. DI NETRO (Edd.), *Sesto Congresso Internazionale di Egittologia. Atti I*, Turin 1993, Turin 1992, 365-370.

KESSLER, SAK 28

D. KESSLER, Die kultische Bindung der Ba-Konzeption 1. Teil: Die Tempelbindung der Ba-Formen, in: SAK 28 (2000), 161-206.

KESSLER, *FS Radwan*

D. KESSLER, Zur Funktion der Horusstelen und Heilstatuen vor den Sanktuaren und Kapellen, in: K. DAOUD – S. BEDIER – S. ABD EL-FATAH (Edd.), *Studies in Honor of Ali Radwan 2* (ASAE Suppl. 34), Kairo 2005, 73-94.

KESSLER, *6. Tempeltagung*

D. KESSLER, Die Tempel von Tuna el-Gebel, in: *6. Ägyptologische Tempeltagung. Leiden, 4.-7. September 2002. Funktion und Gebrauch altägyptischer Tempelräume* (Königtum, Staat und Gesellschaft Früher Hochkulturen 3,1), Wiesbaden 2007, 131-152.

Kestner-Museum

Kestner-Museum Hanover. Ägyptische Abteilung. Totenkult und Magie, Hannover 1981.

KETTEL, *BdE 106.3*

J. KETTEL, Canopes *rdw.w* d’Osiris et Osiris-Canope, in: *BdE 106.3* (1994), 315-330.

KLOTH, *Inschriften*

N. KLOTH, *Die (auto-) biographischen Inschriften des ägyptischen Alten Reiches: Untersuchungen zur Phraseologie und Entwicklung* (SAK Beih. 8), Hamburg 2002.

KOCH, *Religion*

K. KOCH, *Die Geschichte der Ägyptischen Religion. Von den Pyramidentexten bis zu den Mysterien der Isis*, Stuttgart – Berlin – Köln 1993.

KOCH, *Sinuhe*

R. KOCH, *Die Erzählung des Sinuhe* (BAe XVII), Brüssel 1990.

KOEMOTH, *Arbres*

P.P. KOEMOTH, *Osiris et les arbres*, Liège 1994.

KOEMOTH, *DE 52*

P.P. KOEMOTH, Le couronnement du faucon-roi à Pi-Sopdou d'après le naos de Saft el-Henna (CG 70021), in: *DE 52* (2002), 13-55.

KOENEN, *ZPE 2*

L. KOENEN, Die Prophezeiungen des Töpfers, in: *ZPE 2* (1968), 178-209.

KOENEN, *Töpferorakel*

L. KOENEN, *Das Töpferorakel*, Leuven – Paris – Sterling 2002.

KOLTA, *Gleichsetzung*

K.S. KOLTA, *Die Gleichsetzung ägyptischer und griechischer Götter bei Herodot*, Tübingen 1968.

KOLTA, *Heilkunde*

K.S. KOLTA, *Die Heilkunde im Alten Ägypten* (SAr-B. 42), Stuttgart 2000.

KOLTA – TESSENOW, *ZÄS 127*

K.S. KOLTA – H. TESSENOW, „Schmerzen“, „Schmerzstoffe“ oder „Fäulnisprinzip“? Zur Bedeutung von *whdw*, einem zentralen Terminus der altägyptischen Medizin, in: *ZÄS 127* (2000), 38-52.

KONRAD, *Architektur*

K. KONRAD, *Architektur und Theologie. Pharaonische Tempelterminologie unter Berücksichtigung königsideologischer Aspekte* (Königtum, Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen 5), Wesbaden 2006.

KOROSTOVZEV, *Grammaire*

M. KOROSTOVZEV, *Grammaire du Néo-Égyptien*, Moskau 1973.

KOUSOULIS, *6. Tempeltagung*

P.I.M. KOUSOULIS, Some remarks on the ritual of „striking the ball“ in the liturgical environment of the Ptolemaic temples, in: B. HARING – A. KLUG (Hgg.), *6. Ägyptologische Tempeltagung. Leiden, 4.-7. September 2002. Funktion und Gebrauch altägyptischer Tempelräume* (Königtum, Staat und Gesellschaft Früher Hochkulturen 3,1), Wiesbaden 2007, 153-166.

KRAUSS, *BSEG 14*

R. KRAUSS, Vorläufige Bemerkungen zu Seth und Horus/ Horusauge im Kairener Tagewählkalender nebst Notizen zum Anfang des Kalenderjahres, in: *BSEG 14* (1990), 49-56.

KRI

K.A. KITCHEN, *Ramesside Inscriptions I-VIII*, Oxford 1975-90.

KROEBER, *Neuägyptizismen*

B. KROEBER, *Die Neuägyptizismen vor der Amarnazeit. Studien zur Entwicklung der ägyptischen Sprache vom Mittleren zum Neuen Reich*. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen, aku-Fotodruck, Bamberg 1970.

KUCHAREK, *Klagelieder*

A. KUCHAREK, *Die Klagelieder der Isis und Nephthys in Texten der Griechisch-Römischen Zeit* (Ägyptische Totenliturgien 4), Heidelberg 2010.

VII. Bibliographie

- KUHLAMANN-SCHENKEL, *Grab des Ibi*
K.P. KUHLMANN – W. SCHENKEL, *Das Grab des Ibi, Obergutsverwalter der Gottesgemahlin des Amun I-II* (AV 15), Mainz 1983.
- KURTH, *Himmel*
D. KURTH, *Den Himmel stützen* (RitÉg II), Brüssel 1975.
- KURTH, *Kölner Ägyptische Papyri*
D. KURTH – H.J. THISSEN – M. WEBER, *Kölner Ägyptische Papyri 1. P. Köln ägypt* (Papyrologica Coloneiensia IX), Opladen 1980.
- KURTH, *GM 108*
D. KURTH, Zum „*sdm.n=f*“ in Tempeltexten der griechisch-römischen Zeit, in: *GM 108* (1989), 31-44.
- KURTH, *GM 113*
D. KURTH, Nocheinmal zum „*sdm.n=f*“ in Tempeltexten der griechisch-römischen Zeit, in: *GM 113* (1989), 55-65.
- KURTH, *Edfu*
D. KURTH, Zur Phonetik, in: DERS. (Hg.), *Edfu: Studien zu Ikonographie, Textgestaltung, Schriftsystem, Grammatik und Baugeschichte* (Die Inschriften des Tempels von Edfu. Begleithefte 1), Wiesbaden 1990, 49-61.
- KURTH, *FS Kákosy*
D. KURTH, Über Horus, Isis und Osiris, in: U. LUFT (Ed.), *The intellectual heritage of Egypt. Studies presented to Laszlo Kakosy by friends and colleagues on the occasion of his 60. birthday* (StudAeg 14), 373-383.
- KURTH, *Treffpunkt*
D. KURTH, *Treffpunkt der Götter*; Zürich 1994.
- KURTH, *Edfou VII*
D. KURTH, *Edfou VII* (Die Inschriften des Tempels von Edfu Abteilung I Übersetzung 2), Wiesbaden 2004
- KURTH, *OLZ 99*
D. KURTH, Rezension: A v. Lieven, *Der Himmel über Esna* (2000), in: *OLZ 99* (2004), 25-34.
- KURTH, *Einführung*
D. KURTH, *Einführung ins Ptolemäische. Eine Grammatik mit Zeichenliste und Übungsstücken 1.*, Hützel 2007.
- KURTH, *Sign-list*
D. KURTH, *A Ptolemaic sign-list. Hieroglyphs used in the temples of the Graeco-Roman Period of Egypt and their meanings*, Hützel 2010.
- LABRIQUE, *GM 106*
F. LABRIQUE, Le *sdm.n=f* “rituel” à Edfou: le sens est roi, in: *GM 106* (1988), 53-63.
- LABRIQUE, *Ritual and Sacrifice*
F. LABRIQUE, Transpercer l'âne à Edfou, in: J. QUAEGBEUR (Ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991* (OLA 55), Leuven 1993, 175-189.
- LACAU, *RecTrav 27*
P. LACAU, Textes religieux, in: *RecTrav 27* (1904), 53-61.
- LACAU, *Stèle juridique*
P. LACAU, *Une stèle juridique de Karnak* (CASAE 13), Kairo 1949.

VII. Bibliographie

- LALOUETTE, *BIFAO* 79
C. LALOUETTE, Le «Firmament de Cuivre». Contribution à l'Étude du Mot *bi3*, in: *BIFAO* 79 (1979), 333-353.
- LANGE, *Weisheitsbuch*
H.O. LANGE, *Das Weisheitsbuch des Amenemope aus dem Papyrus 10,474 des British Museum*, Kopenhagen 1925.
- LANGE, *Papyrus Harris*
H.O. LANGE, *Der Magische Papyrus Harris*, Kopenhagen 1927.
- LAPP, *Wortdiskussionen*
G. LAPP, *Wortdiskussionen 1-4*, Basel 1994-2004.
- LAPP, *Totenbuch Spruch 17*
G. LAPP, *Totenbuch Spruch 17* (Totenbuchttexte 1. Synoptische Textausgabe nach Quellen des Neuen Reiches), Basel 2006.
- LAPP, *Totenbuch Spruch 125*
G. LAPP, *Totenbuch Spruch 1257* (Totenbuchttexte 3. Synoptische Textausgabe nach Quellen des Neuen Reiches), Basel 2008.
- LD
K.R. LEPSIUS, *Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien I-VII*, Berlin-Leipzig 1848-1913.
- LECLANT, *Montouemhat*
J. LECLANT, *Montouemhat. Quatrième Prophète d'Amon, Prince de la Ville* (BdE 35), Kairo 1961
- LECLANT, *Recherches*
J. LECLANT, *Recherches sur les Monuments Thébaines de la XXV^e Dynastie Dite Éthiopienne* (BdE 36), Kairo 1965.
- LEE, *Materials*
L. LEE – ST. QUIRKE, s.v. Painting materials, in: P.T. NICHOLSON – I. SHAW (Edd.), *Ancient Egyptian materials and technology*, Cambridge 2000.
- LEFEBVRE, *Petosris II*
M.G. LEFEBVRE, *Le tombeau de Petoiris II*, Kairo 1923.
- LEFEBVRE, *RdE* 1
M.G. LEFEBVRE, Textes Égyptiens du Louvre, in: *RdE* 1 (1933), 87-104.
- LEFEBVRE, *ASAE* 51
M.G. LEFEBVRE, Inscription dédicatoire de la chapelle funéraire des Ramsès I à Abydos, in: *ASAE* 51 (1951), 167-200.
- LEFEBVRE, *Tableau*
M.G. LEFEBVRE, *Tableau des Parties du Corps Human Mentionnées par les Égyptiens* (ASAE Suppl. 17), Kairo 1952.
- LEGRAIN, *RecTrav* 30
G. LEGRAIN, Le dossier de la famille Nibnoutirou, in: *RecTrav* 30 (1908), 73-90.
- LEHNERT, *Ferne Göttin*
I. LEHNERT, *Die Ferne Göttin. Eine strukturanalytische Annäherung an den Mythos der Fernen Göttin* (Unpublizierte Magisterarbeit Heidelberg 1994).
- LEITZ, *ZÄS* 116
CH. LEITZ, Die obere und die untere Dat, in: *ZÄS* 116 (1989), 41-57.

- LEITZ, *Tagewählerei*
CH. LEITZ, *Tagewählerei-Texte* (ÄA 55), Wiesbaden 1994.
- LEITZ, *Magical Papyri*
CH. LEITZ, *Magical and medical papyri in the New Kingdom* (HPBM VII), London 1999.
- LEITZ, *LGG*
CH. LEITZ (Hg.), *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, Leuven – Paris – Dudley 2002.
- LEITZ, *Quellentexte*
CH. LEITZ, *Quellentexte zur Ägyptischen Religion I Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit* (Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 2), Münster 2004.
- LEM
R.A. CAMINOS, *Late-Egyptian Miscellanies*, London 1954.
- LESKO, *Book of Two Ways*
L.H. LESKO, *The Ancient Egyptian Book of Two Ways* (Near Eastern Studies 17), Berkeley – Los Angeles – London 1972.
- LESKO, *Dictionary*
L.H. LESKO – B. SWITALSKI LESKO, *A Dictionary of Late Egyptian I-II*, Fall River 2002.
- LEXA, *Magie I*
F. LEXA, *La magie dans l'Égypte antique I*, Paris 1925.
- LICHTHEIM, *Literature*
M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature. A book of readings I-III*, Berkeley – Los Angeles – London 1973-1980.
- LIEVEN, *WdO 30*
A. VON LIEVEN, Rezension: P. Wilson, A Ptolemaic Lexikon. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu (OLA 78), Leuven 1997, in: *WdO 30* (1999), 151-158.
- LIEVEN, *Himmel über Esna*
A. VON LIEVEN, *Der Himmel über Esna. Eine Fallstudie zur Religiösen Astronomie in Ägypten am Beispiel der kosmologischen Decken- und Architravinschriften im Tempel* (ÄA 64), Wiesbaden 2000.
- LIEVEN, *Mysterien*
A. VON LIEVEN, *Mysterien und Kosmos: Kosmographie und Priesterwissenschaft*, in: J. ASSMANN – M. BOMMAS (Hgg.), *Ägyptische Mysterien? Reihe Kulte/ Kulturen*, München 2002, 47-58.
- LIEVEN, *Hieratic Texts*
A. VON LIEVEN, *Eine punktuerte Osirisliturgie* (Pap. Carlsberg 589 + PSI Inv. I + Berlin 29022), in: K. RYHOLT (Hg.), *Hieratic texts from the collection The Carlsberg Papyri* (CNI Publications 30), Kopenhagen 2006, 9-38.
- LIEVEN, *ZÄS 133,2*
A. VON LIEVEN, *Seth ist im Recht, Osiris im Unrecht! Sethkultorte und ihre Version des Osiris-Mythos*, in: *ZÄS 133,2* (2006), 141-150.
- LIEVEN, *Nutbuch*
A. VON LIEVEN, *Grundriss des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch I. Text* (CNI Publications 31. The Carlsberg Papyri 8), Kopenhagen 2007.
- LIEVEN, *6. Tempeltagung*
A. VON LIEVEN, *Bemerkungen zum Dekorationsprogramm des Osireion in Abydos*, in: B. HARING – A. KLUG (Hgg.), *6. Ägyptologische Tempeltagung. Leiden, 4.-7. September 2002. Funktion und Gebrauch altägyptischer Tempelräume* (Königtum, Staat und Gesellschaft Früher Hochkulturen 3,1), Wiesbaden 2007, 167-186.

VII. Bibliographie

- LIEVEN, *SAK* 36
A. VON LIEVEN, Im Schatten des Goldhauses. Berufsgeheimnis und Handwerkerinitiation im Alten Ägypten, in: *SAK* 36 (2007), 147-155.
- LIPPERT, *Rechtsgeschichte*
S. LIPPERT, *Einführung in die altägyptische Rechtsgeschichte* (Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 5), Berlin 2008.
- LITTMANN, *ZÄS* 67
E. LITTMANN, Bemerkungen zum ägyptisch-semitischen Sprachvergleich, in: *ZÄS* 67 (1931), 63-68.
- LLOYD, *JEA* 59
A.B. LLOYD, Rezension: E. Graefe, Untersuchungen zur Wortfamilie b3-, Köln 1971, in: *JEA* 59 (1973), 241-243.
- LLOYD, *JEA* 61
A.B. LLOYD, Once more Hammamat Inscription 191, in: *JEA* 61 (1975), 54-66.
- LOHMANN, *SAK* 25
K. LOHMANN, Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba, in: *SAK* 25 (1998), 207-236.
- LOGAN, *JARCE* 37
T. LOGAN, The *jmyt-pr* document: form, function, significance, in: *JARCE* 37 (2000), 49-73.
- LOPRIENO, *Topos und Mimesis*
A. LOPRIENO, *Topos und Mimesis. Zum Ausländer in der ägyptischen Literatur* (ÄA 48), Wiesbaden 1988.
- LOPRIENO, *LingAeg* 1
A. LOPRIENO, Focus, Mood, and negative forms: Middle Egyptian syntactic paradigms and diachrony, in: *LingAg* 1 (1991), 201-226.
- LORET, *RecTrav* 5
V. LORET, Les Fêtes d'Osiris au Mois de Khoiak, in: *RecTrav* 5 (1884), 85-103.
- LORET, *PSBA* 28
V. LORET, Le dieu Seth et le roi Séthos, in: *PSBA* 28 (1906), 123-132.
- LORTON, *DE* 26
D. LORTON, The Instruction for Merikare P123-130, in: *DE* 26 (1993), 13-23.
- LORTON, *SAK* 20
D. LORTON, God's Beneficent Creation: Coffin Texts Spell 1130, the Instruction for Merikare, and the Great Hymn to Aton, in: *SAK* 20 (1993), 125-155.
- LORTON, *SAK* 21
D. LORTON, The Invocation Hymn at the Temple of Hibis, in: *SAK* 21 (1994), 159-217.
- LUEDDECKENS, *MDAIK* 24
E. LUEDDECKENS, Das demotische Graffito vom tempel der Satet auf Elephantine, in: *MDAIK* 24 (1971), 203-206.
- LÜSCHER, *Farbe*
M. LÜSCHER, *Die Farbe als psychologisches Untersuchungsmittel*, St. Gallen 1949.
- LUSTMAN, *Etude grammaticale*
J. LUSTMAN, *Etude grammaticale du papyrus Bremner-Rhind*, Paris 1999.
- MACADAM, *Kawa*
M.F.L. MACADAM, *The temples of Kawa*, Oxford – London 1949-1955.

VII. Bibliographie

MADERNA-SIEBEN, *Königtum*

C. MADERNA-SIEBEN, Ausgewählte Beispiele ramessidischer Königseulogien, in: R. GUNDLACH – U. RÖBLER-KÖHLER (Hgg.), *Das Königtum der Ramessidenzeit. Voraussetzungen – Verwirklichung – Vermächtnis. Akten des 3. Symposiums zur ägyptischen Königsideologie in Bonn 7.-9.6. 2001* (ÄUAT 36,2), Wiesbaden 2003, 77-98.

MAHER-TAHA, *Ramesseum IX*

M. MAHER-TAHA – A.-M. LOYRETTE, *Le Ramesseum IX. Les fêtes du dieu Min* (Collection Scientifique 36), Kairo 1979.

MANISALI, *GM 214*

A. MANISALI, Ergänzendes zur Kontinuität der Technik der rituellen Verleumdung als *diabol* in den magischen Papyri aus römischer Zeit, in: *GM 214* (2007), 85-90.

MANUELIAN, *Living*

P. DER MANUELIAN, *Living in the Past. Studies in Archaism of the Egyptian Twenty-Sixth Dynasty*, London – New York 1994.

BAQUÉ-MANZANO, *FS López*

L. BAQUÉ-MANZANO, Min-Osiris, Min-Horus: a propósito de un relieve del temple de Hibis en el oasis de El Jarga, in: J. CEVELLÓ-AUTUORI – A. QUEVEDO-ÁLVAREZ (Edd.), *...ir a buscar leña. Estudios dedicados al Prof. Jesús López* (AÆS 2), Barcelona 2001, 35-49.

MARIETTE, *Abydos*

A. MARIETTE, *Abydos I-II*, Paris 1869-80.

MARIETTE, *Mastabas*

A.E. MARIETTE, *Les mastabas de l'Ancien Empire*, Paris 1889.

MARTIN, *Hetepka*

G.T. MARTIN, *The tomb of Hetepka*, London 1979.

MARTIN, *FS Kákosy*

K. MARTIN, Einige magische Kleindenkmäler Griechisch-Römischer Zeit im Übersee-Museum zu Bremen, in: U. LUFT (Hg.), *The intellectual heritage of Egypt. Studies presented to Laszlo Kákosy by friends and colleagues on the occasion of his 60. birthday* (StudAeg 14), Budapest 1992, 411-421.

MARTINELLI, *BSEG 18*

T. MARTINELLI, Geb et Nout dans les Textes des Pyramides. Essai de compréhension du caractère masculin de Geb et de la Terre ainsi que du caractère féminin de Nout et du Ciel, in: *BSEG 18* (1994), 61-80.

MASPERO, *ASAE 3*

M.G. MASPERO, Sur les Bijoux d'Époque Saïte trouvés à Sakkarah, in: *ASAE 3* (1902), 1-6.

MASSART, *pLeiden I 343+345*

A. MASSART, *The Leiden Magical Papyrus I 343+345* (OMRO 34 Suppl.), Leiden 1954.

MAYSTRE, *Innocence*

CH. MAYSTRE, *Déclarations d'innocence* (RAPH 8), Kairo 1937.

MCDONALD, *CRE 1*

A. MCDONALD, Tall Tails. The Seth Animal Reconsidered, in: *CRE 1* (2000), 75-81.

MEEKS, *RdE 25*

D. MEEKS, Le Nom du Dauphin et le Poisson de Mendès, in: *RdE 25* (1973), 209-216.

MEEKS, *RdE 28*

D. MEEKS, Notes de Lexicographie, in: *RdE 28* (1976), 87-96.

MEEKS, *BIFAO 56*

D. MEEKS, Dictionnaires et lexicographie de égyptien ancien. Méthodes et résultats, in: *BIFAO 56* (1999), 570-594.

VII. Bibliographie

MEEKS, *Mythes*

D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84* (MIFAO 125), Kairo 2006.

MENU, *RdE* 23

B. MENU, Quelques Remarques a propos de l'Étude comparée de la Stèle Juridique de Karnak et de la «Stèle» d'Ahmes-Nefertari, in: *RdE* 23 (1971), 155-163.

MENU, *BIFAO* 96

B. MENU, Enseignes et porte-étendards, in: *BIFAO* 96 (1996), 339-342.

DE MEULENAERE, *RdE* 11

H. DE MEULENAERE, Notes d'Onomastique Tardive, in: *RdE* 11 (1957), 77-84.

DE MEULENAERE, *FS Champollion*

H. DE MEULENAERE, Les Textes Saïtes et Postérieurs, in: *Textes et Langages de L'Égypte Pharaonique II. Cent Années de Recherches 1822-1972. Hommage à Jean-François Champollion* (BdE 64.2), Kairo 1974, 137-142.

MEURER, *Feinde*

G. MEURER, *Feinde des Königs in den Pyramidentexten* (OBO 189), Freiburg-Göttingen 2002.

MEURER, *Feinde und Aufrührer*

G. MEURER, Die Verfehmung des Seth und seines Gefolges in den Pyramidentexten und in späterer Zeit, in: H. FELBER (Hg.), *Feinde und Aufrührer. Konzepte von Gegnerschaft in ägyptischen Texten besonders des Mittleren Reiches* (AAWLeip 78, 5), Stuttgart – Leipzig 2005, 173-188.

MEYER, *Set-Typhon*

E. MEYER, *Set-Typhon. Eine religionsgeschichtliche Studie*, Leipzig 1875.

MEYER-DIETRICH, *Senebi und Selbst*

E. MEYER-DIETRICH, *Senebi und Selbst. Personenkonstitutionen zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches* (OBO 216), Freiburg – Göttingen 2006.

MIKHAIL, *GM* 77

L.B. MIKHAIL, The Egyptological Approach to Drama in Ancient Egypt. Is it time for a Revision?, in: *GM* 77 (1984), 25-33.

MIKHAIL, *GM* 78

L.B. MIKHAIL, The Egyptological Approach to Drama in Ancient Egypt. Is it time for a Revision? (III), in: *GM* 78 (1984), 69-77.

MIDANT-REYNES, *RdE* 33

B. MIDANT-REYNES, Les Noms du Silex en Égyptien, in: *RdE* 33 (1981), 39-45.

MÖLLER, *Paläographie III*

G. MÖLLER, *Hieratische Paläographie III. Die Aegyptische Buchschrift in ihrer Entwicklung von der fünften Dynastie bis zur Römischen Kaiserzeit*, Leipzig 1912.

MÖLLER, *Rhind*

G. MÖLLER, *Die beiden Totenpapyrus Rhind des Museums zu Edinburg* (Dem.Stud. 6), Leipzig 1913.

MOFTAH, *Bäume*

R.R. MOFTAH, *Die heiligen Bäume im Alten Ägypten*, Göttingen 1959.

MOLENKE, *Bäume*

CH. F. MOLENKE, *Ueber die in altägyptischen Texten erwähnten Bäume und deren Verwerthung*, Leipzig 1886.

MONTET, *RdE* 8

P. MONTET, Briques Magiques du Musée du Louvre, in: *RdE* 8 (1951), 151-162.

VII. Bibliographie

MONTET, *Géographie*

P. MONTET, *Géographie de l'Égypte Ancienne I. To-mehou. La Basse Égypte/ II. To-chemâ. La Haute Égypte*, Paris 1957-61.

MORENZ, SAK 30

L.D. MORENZ, Die Standarten des Königsgeleits-Repräsentanten von Abydos und Hierakonpolis als den beiden herrscherlichen Residenzen, in: SAK 30 (2002), 277-283.

MORENO GARCIA, *Hwt*

J.C. MORENO GARCIA, *Hwt et le milieu rural égyptien du III^e millénaire* (BEHE 337); Paris 1999.

MORENO GARCIA, ZÄS 126

J.C. MORENO GARCIA Administration territoriale et organisation de l'espace en Égypte au troisième millénaire avant J.-C. (V): *gs-pr*, in: ZÄS 126 (1999), 116-131.

MORENZ, *Religion*

S. MORENZ, *Ägyptische Religion*, Stuttgart 1960.

MORENZ, *Religions en Égypte*

S. MORENZ, Das Problem des werdens zu Osiris in der griechisch-römischen Zeit Ägyptens, in: PH. DERCHAIN (Ed.), *Religions en Égypte Hellénistique et Romaine. Colloque de Strasbourg 16-18 mai 1967*, Paris 1969, 75-91.

MORET, *RecTrav* 17

A. MORET, Une Classification des Sens du Mot 𓆎 , in: *RecTrav* 17 (1895), 84-93.

MORET, *Catalogue*

A. MORET, *Catalogue du Musée Guimet. Galerie Égyptienne. Stèles, Bas-reliefs, Monuments divers* (Annales du Musée Guimet 32), Paris 1909, 1-158.

MORET, *Album*

A. MORET, *Catalogue du Musée Guimet. Galerie Égyptienne: Stèles, Bas-reliefs, Monuments divers. Album des Planches* (Annales du Musée Guimet 32), Paris 1909.

MORSCHAUSER, *Threat*

S.N. MORSCHAUSER, *Threatformulae in Ancient Egypt*, Baltimore 1987.

MORSCHAUSER, *Threat-Formulae*

S.N. MORSCHAUSER, *Threat-Formulae in Ancient Egypt. A Study of the History, Structure and Use of Threats and Curses in Ancient Egypt*, Baltimore 1991.

MRSICH, *Hausurkunde*

T. Q. MRSICH, *Untersuchungen zur Hausurkunde des Alten Reiches* (MÄS 13), Berlin 1968.

MRSICH, SAK 2

T. Q. MRSICH, Gehört die Hausurkunde (jmyt-pr) in den Pyramidentexten zum sakralen Recht ?, in: SAK 2 (1975), 189-212.

MRSICH, *Fragen*

T. Q. MRSICH, *Fragen zum altägyptischen Recht der Isolationsperiode vor dem Neuen Reich. Ein Forschungsbericht aus dem Arbeitskreis Historiogenese von Rechtsnormen*, München 2005.

MÜLLER, *LingAeg* 10

M. MÜLLER, Rezension: J.C. Goyon, Le papyrus d'Imouthès fils de Psintaês (1999), in: *LingAeg* 10 (2002), 437-440.

MÜLLER, *jn.t dr.w*

M. MÜLLER, Magie in der Schule? Die magischen Sprüche der Schülerhandschrift pBM EA 10.085 + 10.105, in: G. MOERS et al. (Hgg.), *jn.t dr.w. Festschrift für Friedrich Junge I-II*, Göttingen 2006, 449-465.

VII. Bibliographie

MÜLLER-ROTH, *Buch vom Tage*

M. MÜLLER-ROTH, *Das Buch vom Tage* (OBO 236), Fribourg – Göttingen 2008.

MÜLLER-WOLLERANN, *GM 66*

R. MÜLLER-WOLLERMANN, Bemerkungen zu den sogenannten Tributun, in: *GM 66* (1983), 81-93.

MÜLLER-WOLLERMANN, *Vergehen*

R. MÜLLER-WOLLERMANN, *Vergehen und Strafen. zur Sanktionierung abweichenden Verhaltens im Alten Ägypten* (Probleme der Ägyptologie 21), Leiden 2004.

MÜNKLER, *Macht der Öffentlichkeit*

H. MÜNKLER, Die Visibilität der Macht und die Strategien der Machtvisualisierung, in: G. GÖHLER (Hg.), *Macht der Öffentlichkeit – Öffentlichkeit der Macht*, Baden-Baden 1995.

MÜNSTER, *Isis*

M. MÜNSTER *Untersuchungen zur Göttin Isis* (MÄS 11), Berlin 1968.

MUNRO, *Horusgeleit*

P. MUNRO *Das Horusgeleit und verwandte Standartengruppen im ägyptischen Kult*, Hamburg 1957.

MUNRO, *FS Berlin*

P. MUNRO, Bemerkungen zum Gestaltwandel und zum Ursprung der Horus-Kinder, in: *Festschrift zum 150jährigen Bestehen des Berliner Ägyptischen Museums* (Staatliche Museen zu Berlin. Mitteilungen aus der ägyptischen Sammlung VIII), Berlin 1974, 195-204.

MURRAY, *Splendour*

M.A. MURRAY, *The splendour that was Egypt*, London 1949.

NAVILLE, *TB*

E. NAVILLE, *Das Aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie II*, Berlin 1886.

NAVILLE, *Goshen*

E. NAVILLE, *Goshen and the shrine of Saft el Henneh* (EEF 4), London 1887.

NAVILLE, *DeB III*

E. NAVILLE, *The temple of Deir el Bahari III* (EEF 16), London 1898.

NAVILLE, *DeB IV*

E. NAVILLE *The temple of Deir el Bahari IV* (EEF 19), London 1901.

NELSON, *MH II*

H.H. NELSON, *Medinet Habu II, Later historical records of Ramesses III.* (The University of Chicago Oriental Institute Publications IX), Chicago 1932.

NELSON, *MH III*

H.H. NELSON, *Medinet Habu III, The calendar, the „slaughterhouse“, and minor records of Ramesses III.* (The University of Chicago Oriental Institute Publications XXIII), Chicago 1934.

NELSON, *MH IV*

H.H. NELSON, *Medinet Habu IV, Festival scenes of of Ramesses III.* (The University of Chicago Oriental Institute Publications LI), Chicago 1940.

NELSON, *Karnak I,1*

H.H. NELSON – W.J. MURNANE, *The Great Hypostyle Hall at Karnak I,1*, Chicago 1981.

NEUGEBAUER, *ZÄS 65*

O. NEUGEBAUER, Über den Scheffel und seine Teile, in: *ZÄS 65* (1930), 42-48.

NEUGEBAUER-PARKER, *Astronomical Texts*

O. NEUGEBAUER – R.A. PARKER, *Egyptian Astronomical Texts I-III* (Brown Egyptological Studies 3, 5, 6), London 1960-69.

VII. Bibliographie

NEWBERRY, *El Bersheh I*

P.E. NEWBERRY, *El Bersheh Part I. The tomb of Tehuti-hetep* (ASE 3), London 1895.

NEWBERRY, *KLIO 12*

P.E. NEWBERRY, The cult-animal of Set, in: *KLIO 12* (1912), 397-401.

NIBBI, *JEA 62*

A. NIBBI, Remarks on the two Stelae from the Wadi Gasus, in: *JEA 62* (1976), 45-56.

NIBBI, *GM 59*

A. NIBBI, The Chief Obstacle to Understanding the Wars of Ramesses III, in: *GM 59* (1982), 51-60.

NIBBI, *GM 63*

A. NIBBI, Some Remarks on the God Amun, in: *GM 63* (1983), 53-63.

NIWINSKI, *VI Congresso*

A. NIWINSKI, Excavations in a Late Period priest's mummy at the National Museum Warsaw. Preliminary report, in: Z.M. ZACCONE – T.R. DI NETRO (Edd.), *Sesto Congresso Internazionale di Egittologia. Atti II*, Turin 1993, 353-361.

NIWINSKI, *GS Quaegebeur I*

A. NIWINSKI, Some Unusual Amulets Found on the Late Period Mummies in Warsaw and Cracow, in: W. CLARYSSE – A. SCHOORS – H. WILLEMS (Edd.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years I. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur* (OLA 84), Leuven 1998, 179-190.

OGDEN, *DE 13*

J.R. OGDEN, Studies in Ancient Egyptian Magical Thought IV. An Analysis of the „Technical Language“ in the Anti-Snake Spells of the Pyramid Texts, in: *DE 13* (1989), 59-67.

OGDEN, *GM 155*

J.R. OGDEN, Studies in Ancient Egyptian Magical Writing, I. Apropos the Verbs *ꜥmm* and *ꜥm*, in: *GM 155* (1996), 67-76.

OLDFATHER, *Diodor*

C.H. OLDFATHER, *Diodorus Siculus I*, London 1968.

Ombos

J. DE MORGAM et al., *Catalogue des Monuments et Inscriptions de l'Égypte Antique I: Haute Égypte 2-3. Kom Ombos 1-2*, Wien 1895-1909.

OSING, *MDAIK 30*

J. OSING, Isis und Osiris, in: *MDAIK 30* (1974), 91-113.

OSING, *OR 46*

J. OSING, Zur Syntax der Biographie des *Wnj*, in: *OR 46* (1977), 165-182.

OSING, *MDAIK 41*

J. OSING, Seth in Dachla und Charga, in: *MDAIK 41* (1985), 229-233.

OSING, *FS Daumas II*

J. OSING, Zu den Osiris-Räumen im Tempel von Hibis, in: *Hommages à Francois Daumas I-II*, Montpellier 1986, 511-516.

OSING, *MDAIK 43*



J. OSING, Sprüche gegen die *jbhꜣtj*-Schlange, in: *MDAIK 43* (1986), 205-43.

OSING, *FS Lichtheim II*

J. OSING, Zur Anlage und Dekoration des Tempels von Hibis, in: S. ISRAELIT-GROLL (Ed.), *Studies in Egyptology presented to Miriam Lichtheim II*, Jerusalem 1990, 751-767.

VII. Bibliographie

OSING, *SAK* 24

J. OSING, Zum Lautwert von  und , in: *SAK* 24 (1997), 223-229.



OSING, *Tebtunis*

J. OSING, *Hieratische Papyri aus Tebtunis I*, Kopenhagen 1998.

OSING, *Enchoria* 26

J. OSING, Zu der Form **XINQ**, in: *Enchoria* 26 (2000), 108-109.

OSING, *LingAeg* 9

J. OSING, Zum Lautwert von  und , in: *LingAeg* 9 (2001), 165-178.

OSING, *BiOr* 60

J. OSING, Rezension: G. Takás, *Etymological Dictionary of Egyptian 2: b-, p-, f-* (HdO I, 48/2), Leiden 2001, in: *BiOr* 60, 551-569.

OSING-ROSATI, *Papiri*

J. OSING – G. ROSATI, *Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis I-II*, Florenz 1998.

OTTO, *Topographie*

E. OTTO, *Topographie des Thebanischen Gaues* (UGAÄ 16), Berlin – Leipzig 1952.

OTTO, *Priester und Tempel*

W. OTTO, *Priester und Tempel im Hellenistischen Ägypten. Eine Beitrag zur Kulturgeschichte des Hellenismus I-II*, Leipzig – Berlin 1905-1908.

LE PAGE RENOUF, *TSBA* 9

P. LE PAGE RENOUF, On Some Religious Texts of the Early Egyptian Period, in: *TSBA* 9 (1893), 295-303.

PAMMINGER, *SAK* 20

P. PAMMINGER, Gottesworte und Zahlensymbolik in den 'Klagen des Bauern', in: *SAK* 20 (1993), 207-221.

PARKER, *Edifice*

R.A. PARKER – J. LECLANT – J.-C. GOYON, *The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake of Karnak* (Brown Egyptological Studies VIII), London 1979.

PARKINSON, *Eloquent Peasant*

R.B. PARKINSON (Ed.), *The Tale of the Eloquent Peasant*, Oxford 1991.

PARKINSON, *Tale of Sinhe*

R.B. PARKINSON, *The Tale of Sinuhe and other Ancient Egyptian Poems 1940-1640 BC*, Oxford 1997.

PATANÈ, *BSEG* 14

M. PATANÈ, Quelques remarques sur la présence de Seth dans les Textes des Pyramides à la Basse Époque, in: *BSEG* 14 (1990), 69-71.

PAVLOVA, *GS Korostovtsev*

O. PAVLOVA, Praedestinatio and Liberum Arbitrium in the Memphite Theology, in: *Ancient Egypt and Kush. In memoriam Mikhail A. Korostovtzev*, Moskau 1993, 306-334.

PEET, *Tomb-Robberies*

T.E. PEET, *The Great Tomb-Robberies of the Twentieth Egyptian Dynasty*, Oxford 1930.

PERDU, *L'Égyptologie*

O. PERDU, La Déesse Sekhathor à la Lumière des Données Locales et Nationales, in: *L'Égyptologie en 1979. Axes prioritaires de recherche* (Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique 595), Paris 1982, 255-266.

VII. Bibliographie

PERDU, *RdE* 36

O. PERDU, Le Monument de Samtoutefnakht à Naples (Première Partie), in: *RdE* 36 (1985), 89-113.

PERDU, *RdE* 43

O. PERDU, Socle d'une Statue de Neshor à Abydos, in: *RdE* 43 (1992), 145-162.

PERDU, *SAK* 27

O. PERDU, L'Osiris de Ptahirdis reconstitue, in: *SAK* 27 (1999), 271-300.

PERDU, Recueil

O. PERDU, *Recueil des inscriptions royales saïtes. Volume I: Psammétique I^{er}* (Études d'Égyptologie I), Paris 2002.

PETRIE, *Papyri from Tanis*

W.M.F. PETRIE, II. The Geographical Papyrus, in: *Two Hieroglyphic Papyri from Tanis* (EEF 9), London 1889, 21-25.

PETRIE, *Athribis*

W.M.F. PETRIE, *Athribis* (Publications of the Egyptian Research Account and the British School of Archaeology in Egypt 14), London 1908.

PEUST, *Das Napatanische*

C. PEUST, *Das Napatanische: ein ägyptischer Dialekt aus dem Nubien des späten ersten vorchristlichen Jahrtausends* (Monographien zur ägyptischen Sprache 3), Göttingen 1999.

PEUST, *Phonology*

C. PEUST, *Egyptian phonology*, Göttingen 1999.

PEUST, *LingAeg* 10

C. PEUST, Objektpronomina im Ägyptischen, in: *LingAeg* 10 (2002), 309-333.

PFEIFER, *Kanopos*

S. PFEIFER, *Das Dekret von Kanopos (238 v. Chr.). Kommentar und historische Auswertung eines dreisprachigen Synodaldekretes der ägyptischen Priester zu Ehren Ptolemaios' III. und seiner Familie* (AIP Beiheft 18), Leipzig 2004.

PIANKOFF, *Livre des Portes II*

A. PIANKOFF, *Livre des Portes II. Texte* (MIFAO 75,1), Kairo 1961.

PIANKOFF, *Litany*

A. PIANKOFF, *The litany of Re*, New York 1964.

PINCH, *Colour*

G. PINCH, Red things: the symbolism of colour in magic, in: W.V. DAVIES (Ed.), *Colour and painting in Ancient Egypt*, London 2000, 182-185.

PLEYTE, *Chapitres*

W. PLEYTE, *Chapitres supplémentaires du Livres des Morts 162 à 174, publiés d'après les monuments de Leide, du Louvre et du Musée Britannique*, Leiden 1881.

PLEYTE, *Lettre*

W. PLEYTE, *Lettre à Monsieur Théodule Devéria, conservateur adjoint des Galeries Egyptiennes au Musée du Louvre, membre de plusieurs sociétés savantes, sur quelques monuments relatifs au dieu Set*, Leiden 1863.

PM

B. PORTER – R.L.B. MOSS, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings I-VII*, Oxford 1927-52.

PODEMANN, *Argument*

J. PODEMANN-SØRENSEN, The Argument in Ancient Egyptian Magical Formulæ, in: *AcOr* 45 (1984), 5-19.

VII. Bibliographie

- POSENER, *Domination Perse*
G. POSENER, *La première domination perse en Égypte. Recueil d'inscriptions hiéroglyphiques* (BdE 11), Kairo 1936.
- POSENER, *JEA 35*
G. POSENER, Les signes noirs dans les rubriques, in: *JEA 35* (1949), 77-81.
- POSENER, *ACF 75*
G. POSENER, Philologie et archéologie égyptiennes, in: *Annuaire de Collège de France 75* (1975), 405-412.
- POSENER, *MDAIK 37*
G. POSENER, Les 'afārīt dans l'ancienne Égypte, in: *MDAIK 37* (1981), 393-401.
- POSENER, *Cinq Figurines*
G. POSENER, *Cinq Figurines d'Envoûtement* (BdE 101), Kairo 1987.
- POSENER-KRIÉGER, *Archives*
P. POSENER-KRIÉGER, *Les Archives du Temple Funéraire de Néferirkarê-Kakaï (les Papyrus d'Abousir I-II)* (BdE 65,1-2), Kairo 1976.
- PRIESE, *ZÄS 98*
K.-H. PRIESE, Zur Sprache der ägyptischen Inschriften der Könige von Kusch, in: *ZÄS 98* (1972), 99-124.
- PRISKIN, *DE 53*
G. PRISKIN, The Eye of Horus and the synodic month, in: *DE 53* (2002), 75-81.
- PT*
K. SETHE, *Die Altägyptischen Pyramidentexte*, Darmstadt 1908-1922.
- QUACK, *Merikare*
J.F. QUACK, *Studien zur Lehre für Merikare* (GOF IV/23), Wiesbaden 1992.
- QUACK, *LingAeg 2*
J.F. QUACK, Philologische Miszellen 1, in: *LingAeg 2* (1992), 151-153.
- QUACK, *Ani*
J.F. QUACK, *Die Lehren des Ani: ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellem Umfeld* (OBO 141), Freiburg – Göttingen 1994.
- QUACK, *Enchoria 21*
J.F. QUACK, Rezension: L.Vos, The Apis Embalming Ritual. P. Vindob 3873 (OLA 50), Leuven 1993, in: *Enchoria 21*, (1994)186-191.
- QUACK, *SAK 23*
J.F. QUACK, Das Pavianshaar und die Taten des Thot (pBrooklyn 47.218.48+85 3,1-6), in: *SAK 23* (1996), 305-333.
- QUACK, *LingAeg 5*
J.F. QUACK, Rezension: Ch. Leitz, Tagewählerei-Texte (ÄA 55), Wiesbaden 1994, in: *LingAeg 5* (1997), 277-287.
- QUACK, *Enchoria 24*
J.F. QUACK, Rezension: R.S. Simpson, Demotic Grammar in the ptolemaic sacerdotal decrees (1996), in: *Enchoria 24* (1998), 171-177.
- QUACK, *Enchoria 24 (2)*
J.F. QUACK, Beiträge zum verständnis des Apisrituals, in: *Enchoria 24* (1998), 43-53.
- QUACK, *GM 165*
J.F. QUACK, Mit grüner Tinte rot schreiben?, in: *GM 165* (1998), 7-8.

VII. Bibliographie

- QUACK, *Proceedings*
J.F. QUACK, Sprach- und Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zum Choiak-Text von Dendera, in: C.J. EYRE (Ed.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists. Cambridge, 3-9 September 1995* (OLA 82), Leuven 1998, 921-930.
- QUACK, *JEA* 85
J.F. QUACK, A New Bilingual Fragment from the British Museum (Papyrus BM EA 69574), in: *JEA* 85 (1999), 153-164.
- QUACK, *ZÄS* 126
J.F. QUACK, Ein neues medizinisches Fragment der Spätzeit (pAshmolean Museum 1984.55 rt.), in: *ZÄS* 126 (1999), 141-149.
- QUACK, *Heka*
J.F. QUACK, *Heka. Magie et envoûtement dans l'Égypte ancienne* (Les dossiers du musée du Louvre 57), Paris 2000,
- QUACK, *BiOr* 57
J.F. QUACK, Rezension: J. Zeidler Pfortenbuchstudien I-II (GOF IV/ 36), Wiesbaden 1999, in: *BiOr* 57 (2000), 541-559.
- QUACK, *ZÄS* 127
J.F. QUACK, Ein neuer funerärer Text der Spätzeit (pHohenzollern-Sigmaringen II), in: *ZÄS* 127 (2000), 74-87.
- QUACK, *WdO* 31
J.F. QUACK, Die rituelle Erneuerung der Osiris-Figurinen, in: *WdO* 31 (2000/2001), 5-18.
- QUACK, *OLZ* 97
J.F. QUACK, Rezension: H. Sternberg-el Hotabi, *Horusstelen* (1995), in: *OLZ* 97 (2002), 713-729.
- QUACK, *Magie*
J.F. QUACK, La magie au temple, in: Y. KOENIG (Hg.), *La magie égyptienne. À la recherche d'une définition*, Paris 2002, 41-68.
- QUACK, *Tierkulte*
J.F. QUACK, Die Rolle des heiligen Tiers im Buch vom Tempel, in: M. FITZENREITER (Hg.), *Tierkulte im Alten Ägypten. Beiträge zum Workshop am 07. und 08. Juni 2002* (IBAES 4), Berlin 2002, 111-123.
<http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes4/>
- QUACK, *FS Zauzich*
J.F. QUACK, Fragmente memphitischer Religion und Astronomie in semidemotischer Schrift (pBerlin 14402 + pCarlsberg 651 + PSI Inv. D 23), in: F. HOFFAMN – H.J. THISEN (Hgg.), *Res Severa Verum Gaudium. Festschrift für Karl-Theodor Zauzich zum 65. Geburtstag am 8. Juni 2004* (Studia Demotica VI), Leuven – Paris – Dudley 2004, 467-496.
- QUACK, *SAK* 32
J.F. QUACK, Der pränatale Geschlechtsverkehr von Isis und Osiris sowie eine Notiz zum Alter des Osiris, in: *SAK* 32 (2004), 327-332.
- QUACK, *Feinde und Auführer*
J.F. QUACK, Demagogen, Auführer und Rebellen. Zum Spektrum politischer Feinde in Lebenslehren des Mittleren Reiches, in: H. FELBER (Hg.), *Feinde und Auführer. Konzepte von Gegnerschaft in ägyptischen Texten besonders des Mittleren Reiches* (AAWLeip 78,5), Stuttgart – Leipzig 2005, 74-85.
- QUACK, *SAK* 34
J.F. QUACK, Apophis: Nabelschnur des Re, in: *SAK* 34 (2005), 377-379.

VII. Bibliographie

QUACK, *Papyrus Ebers*

J.F. QUACK, Tabuisierte und ausgegrenzte Kranke nach dem "Buch vom Tempel", in: H.-W. FISCHER-ELFERT (Hg.), *Papyrus Ebers und die antike Heilkunde. Akten der Tagung vom 15.-16.03.2002 in der Albertine, UB der Universität Leipzig* (Phillippika 7), Wiesbaden 2005, 63-80.

QUACK, *Ägyptische Kunst*

J.F. QUACK, 1.19 Magische Stelen, in: S. Albersmeier (Hg.), *Ägyptische Kunst. Bestandskatalog Badisches Landesmuseum Karlsruhe*, Karlsruhe – München, 2007, 48-50.

QUACK, *6. Tempeltagung*

J.F. QUACK, Die Götterliste des Buches vom Tempel und die überregionalen Dekorationsprogramme, in: B. HARING – A. KLUG (Hgg.), *6. Ägyptologische Tempeltagung. Leiden, 4.-7. September 2002. Funktion und Gebrauch altägyptischer Tempelräume* (Königtum, Staat und Gesellschaft Früher Hochkulturen 3,1), Wiesbaden 2007, 213-235.

QUACK, *Eine seltsame Gefährtin*

J.F. QUACK, Tier des Sonnengottes und Schlangenbekämpfer. Zur Theologie der Katze im Alten Ägypten, in: R. Kampling (Hg.), *Eine seltsame Gefährtin. Katzen-Religion-Theologie-Theologen* (Apeliotes 1), Frankfurt, et al. (2007), 11-39.

QUACK, *FS Kurth*

J.F. QUACK, Corpus oder Membra disiecta? Zur Sprach- und Redaktionskritik des Papyrus Jumilhac, in: W. Waitkus (Hg.), *Diener des Horus. Festschrift für Dieter Kurth zum 65. Geburtstag* (Aegyptiaca Hamburgensia 1), Gladbeck 2008, 203-228.

QUACK, *Weltsichten*

J.F. QUACK, Geographie als Struktur in Literatur und Religion, in: F. Adrom, K. und A. Schlüter (Hgg.), *Altägyptische Weltsichten. Akten des Symposiums zur historischen Topographie und Toponymie Altägyptens vom 12.-14. Mai 2006 in München* (ÄAT 68), Wiesbaden 2008, 131-157.

QUACK, *LingAeg 17*

J.F. QUACK, Zum Partizip im Demotischen, in: *LingAeg 17* (2009), 231-258.

QUACK, *Periodisierung*

J.F. QUACK, Reiche, Dynastien, ... und auch Chroniken? Zum Bewußtsein der eigenen Vergangenheit im Alten Ägypten, in: Th. Krüger, J. Wiesehöfer (Hgg.), *Periodisierung und Epochenbewußtsein in der antiken Geschichtsschreibung* (Oriens et Occidens 20), Stuttgart 2012 (in Vorb.).

QUIRKE, *RdE 67*

S. QUIRKE, The regular titles of the late Middle Kingdom, in: *RdE 67* (1986), 107-130.

QUIRKE, *Administration*

S. QUIRKE, *The administration of Egypt in the late Middle Kingdom. The hieratic documents*, New Malden 1990.

QUIRKE, *Owners*

S. QUIRKE, *Owners of Funerary Papyri in the British Museum* (British Museum Occasional Paper 92), London 1993.

QUIRKE, *Titles and bureaux*

S. QUIRKE, *Titles and bureaux of Egypt 1850-1700 BC*, London 2004.

RADIN, *Trickster*

P. RADIN, *The Trickster. A study in American Indian mythology*, New York 1956.


RÄRG

H. BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin – New York 1971.

RANKE, *Personennamen*

H. RANKE, *Die ägyptischen Personennamen I-II. Verzeichnis der Namen*, Glückstadt 1935.

VII. Bibliographie

- RAVEN, *OMRO* 63
M.J. RAVEN, Corn-Mummies, in: *OMRO* 63 (1982), 7-38.
- RAVEN, *OMRO* 64
M.J. RAVEN, Wax in egyptian magic and symbolism, in: *OMRO* 64 (1983), 24-47
- RAVEN, *JEA* 91
M.J. RAVEN, Egyptian Concepts on the Orientation of the Human Body, in: *JEA* 91 (2005), 37-53.
- REEVES, *FS Smith*
N. REEVES, Left-Handed Kings? Observations on a Fragmentary Egyptian Sculpture, in: A. LEAHY (Ed.), *Studies on Ancient Egypt in Honour of H.S. Smith Egypt* (Exploration Society Occasional Publications 13), London 1999, 249-254.
- REFAI, *BIFAO* 100
H. REFAI, Überlegungen zur Baumgöttin, in: *BIFAO* 100 (2000), 383-392.
- REFAI, *GM* 181
H. REFAI, Nebet-Hetepet, Iusas und Temet. Die weiblichen Komplemente des Atum, in: *GM* 181 (2001), 89-94.
- RÉGEN, *L'univers végétal*
I. RÉGEN, À propos d'une mention de l'arbre ϵ_{rw} , in: S. AUFRÈRE. (Ed.), *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne* (OrMonspeliensia XI), Montpellier 2001, 299-317.
- REISNER, *Hearst*
G.A. REISNER, *The Hearst medical papyrus*, Leipzig 1905.
- REYMOND, *ZÄS* 92
E.A.E. REYMOND, The children of Tanen I, in: *ZÄS* 92 (1966), 116-128.
- RITNER, *GM* 111
R.H. RITNER, So-called pre-dynastic hamster-headed figurines in London and Hanover, in: *GM* 111 (1989), 85-95.
- RITNER, *JARCE* 27
R.K. RITNER, O. Gardiner 363: A Spell Against Night Terrors, in: *JARCE* 27 (1990), 25-41.
- RITNER, *Mechanics*
R.K. RITNER, *The mechanics of ancient egyptian magical practice*, Chicago 1993.
- RITTER, *Under one sky*
J. RITTER, Closing the eye of Horus: The rise and fall of 'Horus-eye fractions', in: J.M. STEELE, *Under one sky: astronomy and mathematics in the Ancient Near East* (AOAT 297), 297-323.
- ROCCATI, *Papiro*
A. ROCCATI, *Papiro ieratico N. 54003 – Estratti magici e rituali del Primo Medio Regno*, Turin 1970.
- ROCCATI, *Dio nella Bibbia*
A. ROCCATI, Aspetti di dio nella civiltà egizia, in: *Dio nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee e connesse*, Turin 1980, 218-231.
- ROCCATI, *FS Leclant*
A. ROCCATI, , in: C. BERGER – G. CLERC – N. GRIMAL (Edd.), *Hommages à Jean Leclant I: Études Pharaoniques* (BdE 106,1), Kairo 1994, 493-497.
- ROCCATI, *SAGA* 12
A. ROCCATI, Rückgriff auf ältere Traditionen im Dekorationsprogramm von TT 27, in: *SAGA* 12 (1995), 81-84.

VII. Bibliographie

ROCCATI, *Worlds of Coffin Texts*

A. ROCCATI, A Ghost Tomb and a Torn papyrus with Coffin Texts at Turin, in: H. WILLEMS (Ed.), *The World of the Coffin Texts. Proceedings of the Symposium Held on the Occasion of the 100th Birthday of Adriaan de Buck, Leiden, December 17-19, 1992* (Egyptologische Uitgaven IX), Leiden 1996, 109-113.

ROEDER, ZÄS 50

G. ROEDER, Der Name und das Tier des Gottes Set, in: ZÄS 50, Leipzig 1912, 84-86.

ROEDER, *Naos*

G. ROEDER, *Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire Nr. 70001-70050. Naos*, Leipzig 1914.

ROEDER, *Texthandlungsklassen*

H. ROEDER, Rituelle Texthandlungsklassen und Ritualdefinition aus altägyptischer Perspektive, in: D. HARTH – A. MICHAELS (Hgg.), *Rituelle Texthandlungsklassen. Interdisziplinäre Betrachtungen zum Verhältnis von Text und Ritual (Forum Ritualdynamik. Diskussionsbeiträge des SFB 619 „Ritualdynamik“ der Ruprecht-Karls Universität Heidelberg 8)*, Heidelberg 2004, 20-39.

ROEDER, *GM 138*

H. ROEDER, „Mit dem Auge sehen“. Ägyptisches und Ägyptologisches zum „Auge des Horus“, in: *GM 138* (1994), 37-69.

ROEDER, *Mit dem Auge sehen*

H. ROEDER, *Mit dem Auge sehen. Studien zur Semantik von Herrschaft in den Toten- und Kulttexten* (SAGA 16), Heidelberg 1996.

RÖMER, *Gottes- und Priesterherrschaft*

M. RÖMER, *Gottes- und Priesterherrschaft in Ägypten am Ende des Neuen Reiches. Ein religionsgeschichtliches Phänomen und seine sozialen Grundlagen* (ÄUAT 21), Wiesbaden 1994.

RÖBLER-KÖHLER, *Kapitel 17*

U. RÖBLER-KÖHLER, *Kapitel 17 des ägyptischen Totenbuches. Untersuchungen zur Textgeschichte und Funktion eines Textes der altägyptischen Totenliteratur* (GOF IV/10), Wiesbaden 1979.

ROSE, *SAK 35*

M.-R. ROSE, Dimensionen der Göttlichkeit im Diskurs: Der Thothymnus des Haremhab, in: *SAK 35* (2006), 261-293.

ROTH, *JEA 79*

A.M. ROTH, Fingers, Stars, and the “Opening of the Mouth”: The Nature and Function of the *NTRWJ*-Blades, in: *JEA 79* (1993), 57-79.

ROTH, *JEA 88*

A.M. ROTH, Magical Bricks and the Bricks of Birth, in: *JEA 88* (2002), 121-139.

ROUTLEDGE, *Ritual practice*

C.D. ROUTLEDGE, *Ancient Egyptian ritual practice: jr-ḥt and nt-ꜥ*, Ottawa 2001.

RUSCH, ZÄS 60

A. RUSCH, Ein Osirisritual in den Pyramidentexten, in: ZÄS 60 (1925), 16-39.

SABBAN, *Calendars*

S. SABBAN, *Temple festival calendars of Ancient Egypt*, Liverpool 2000.

SÄVE-SÖDERBERGH, *MDAIK 14*

T. SÄVE-SÖDERBERGH, Eine ramessidische Darstellung vom Töten der Schildkröte, in: *MDAIK 14* (1956), 175-180.

VII. Bibliographie

SALMON, *Land of Israel*

P. SALMON, Les relations entre la Perse et l'Égypte du VI^e au IV^e siècle av. J.-C., in: E. LIPINSKI (Ed.), *The Land of Israel: Cross-Roads of Civilizations. Proceedings of the Conference held in Brussels from the 3th to the 5th of December 1984 to mark Twenty-Fifth Anniversary of the Institute of Archaeology Queen Elisabeth of Belgium at the Hebrew University of Jerusalem. In Memory of Prof. Y. Yadin and Prof. Perleman* (OLA 19), Leuven 1985, 147-168.

SANDER-HANSEN, *Metternich*

C.E. SANDER-HANSEN *Die Texte der Metternichstele* (AnAe VII), Kopenhagen 1956.

SATZINGER, *Negative Konstruktionen*

H. SATZINGER, *Die negativen Konstruktionen im Alt- und Mittelägyptischen* (MÄS 12), Berlin 1968.

SATZINGER, ZÄS 113

H. SATZINGER, Syntax der Präpositionaladjektive ("Präpositionsnisben"), in: ZÄS 113 (1986), 141-153.

SATZINGER, *FS Quaegebeur I*

H. SATZINGER, Osirianische Obeliskten in der Wiener Sammlung, in: W. CLARYSSE et. al. (Ed.) *Egyptian religion. The last thousand years I. Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur* (OLA 85), Leuven 1998, 413-421.

SAUNERON, *MDAIK 16*

S. SAUNERON, L'Abaton de la campagne d'Esna, in: *MDAIK 16* (1958), 271-279.

SAUNERON, *RdE 15*

S. SAUNERON, Remarques de Philologie et d'Étymologie (§§ 19-25), in: *RdE 15* (1963), 49-62.

SAUNERON, *SourcesOr VII*

S. SAUNERON, Le monde du magicien égyptienne, in: *SourcesOr VII* (1966), 29-64.

SAUNERON, *FS Champollion*

S. SAUNERON, La Grammaire des Textes Ptolémaïques, in: *Textes et Langages de L'Égypte Pharaonique II. Cent Années de Recherches 1822-1972. Hommage à Jean-François Champollion* (BdE 64.2), Kairo 1974, 151.156.

SAUNERON, *Esna*

S. SAUNERON, *Le temple d'Esna I-VIII*, Kairo 1959-82.

SAUNERON, *Tempel*

S. SAUNERON-H. STIERLIN, *Die letzten Tempel Ägyptens*, Zürich – Freiburg 1978.

SAUNERON, *Traité*

S. SAUNERON, *Un traité égyptien d'ophiologie. Papyrus du Brooklyn Museum N^{os} 47.218.48 et 85* (Bi-Gen 11), Kairo 1989.

EL-SAYED, *BIFAO Suppl. 81*

R. EL-SAYED, Nehaer, in: *BIFAO Suppl. 81* (1981), 119-140.

EL-SAYED, *Neith*

R. EL-SAYED, *La Déesse Neith de Saïs I Importance et Rayonnement de son Culte* (BdE 86), Kairo 1982.

EL-SAYED, *BIFAO 82*

R. EL-SAYED, Un Document Relatif au Culte dans Kher-Aha (Statue Caire CG. 682), in: *BIFAO 82* (1982), 187-204.

SCHAEFER, ZÄS 113

A. SCHAEFER, Zur Entstehung der Mitregentschaft als Legitimationsprinzip der Herrschaft, in: ZÄS 113 (1986), 44-55.

VII. Bibliographie

SCHÄFER, ZÄS 67

H. SCHÄFER, Die kupferne Zielscheibe in der Sphinxinschrift Thutmosis des IV., in: ZÄS 67 (1931), 92-95.

SCHEEL, SAK 12

B. SCHEEL, Studien zum Metallhandwerk im Alten Ägypten I. Handlungen und Beischriften in den Bildprogrammen der Gräber des Alten Reiches, in: SAK 12 (1985), 117-177.

SCHEEL, SAK 14

B. SCHEEL, Studien zum Metallhandwerk im Alten Ägypten III. Handlungen und Beischriften in den Bildprogrammen der Gräber des Neuen Reiches und der Spätzeit, in: SAK 14 (1987), 247-264.

SCHENKEL, GM 3

W. SCHENKEL, Horus „Flügelsonne“, der Superheld, in: GM 3 (1972), 25-30.

SCHENKEL, Sprachwissenschaft

W. SCHENKEL, *Einführung in die altägyptische Sprachwissenschaft*, Darmstadt 1990.

SCHENKEL, Sprache und Schrift

W. SCHENKEL, *Tübinger Einführung in die klassisch-ägyptische Sprache und Schrift*, Tübingen 1994.

SCHENKEL, LingAeg 10 (2)

W. SCHENKEL, Ägyptisch *wm* „essen“. Zur Interpretation der Graphien, in: LingAeg 10 (2002), 59-77.

SCHENKEL, Feinde und Aufrührer

W. SCHENKEL, „(Sich) fernhalten“ und dergleichen in den Sargtexten, in: . FELBER (Hg.), *Feinde und Aufrührer. Konzepte von Gegnerschaft in ägyptischen Texten besonders des Mittleren Reiches* (AAW-Leip 78, 5), Stuttgart – Leipzig 2005, 111-141.

SCHIBLER, FS Hornung

B. SCHIBLER, Zur Ikonographie der Bau von Buto und Hierakonpolis, in: A. BRODBECK (Hg.), *Ein ägyptisches Glasperlenspiel. Ägyptologische Beiträge für Erik Hornung aus seinem Schülerkreis*, Berlin 1998, 187-197.

SCHIPPER-BLASIUS, Apokalyptik

B.U. SCHIPPER – A. BLASIUS, Die „apokalyptischen“ Texte aus Ägypten – ein Forschungsüberblick, in: A. BLASIUS (Hg.), *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten* (OLA 107), Leuven (2002), 7-20.

SCHIRUN-GRUMACH, Akten

I. SCHIRUN-GRUMACH, On „revelation“ in Ancient Egypt, in: S. SCHOSKE (Hg.), *Akten des 4. Internationalen Ägyptologen-Kongresses München 1985. Linguistik – Philologie - Religion* (SAK Beih. 3), Hamburg 1989, 379-384.

SCHMÖKEL, Kulturgeschichte

H. SCHMÖKEL, *Kulturgeschichte des Alten Orient. Mesopotamien. Hethiterreich. Syrien-Palästina. Urtartu* (Kröners Taschenbuchausgabe 298), Stuttgart 1961.

SCHNEIDER, FS Hornung

TH. SCHNEIDER, Mythos und Zeitgeschichte in der 30. Dynastie, in: A. BRODBECK (Hg.), *Ein ägyptisches Glasperlenspiel. Ägyptologische Beiträge für Erik Hornung aus seinem Schülerkreis*, Berlin 1998, 207-242.

SCHNEIDER, Analogiedenken

TH. SCHNEIDER, Die Waffe der Analogie – altägyptische Magie als System, in: K. GLOY – M. BACHMANN (Hgg.), *Das Analogiedenken*, Freiburg – München 2000, 31-85, 2 Abb.

SCHOSKE, Erschlagen

S.SCHOSKE, *Das Erschlagen der Feinde I-II*, Heidelberg 1994.

VII. Bibliographie

SCHOTT, ZÄS 65

S. SCHOTT, Drei Sprüche gegen Feinde, in: ZÄS 65 (1930), 35-42.

SCHOTT, *Mythe*

S. SCHOTT, *Mythe und Mythenbildung im Alten Ägypten* (UGAÄ 15), Leipzig 1945.

SCHOTT, *Deutung*

S. SCHOTT, *Die Deutung der Geheimnisse des Rituals für die Abwehr des Bösen. Eine altägyptische Übersetzung* (AAWLM 1954, Nr. 5), Wiesbaden 1954.

SCHOTT, ZÄS 79

S. SCHOTT, ‚Zweimal‘ als Ausrufungszeichen, in: ZÄS 79 (1954), 54-65.

SCHOTT, ZÄS 99

S. SCHOTT, Thoth als Verfasser heiliger Schriften, in: ZÄS 99 (1972), 20-25.

SCHOTT, *Bücher*

S. SCHOTT, *Bücher und Bibliotheken im Alten Ägypten*, Wiesbaden 1990.

SCHULMAN, *FS Goedicke*

A.R. SCHULMAN, Take yourself the sword, in: B.M. BRYAN – D. LORTON (Edd.), *Essays in Egyptology in honor of Hans Goedicke*, San Antonio 1994, 265-277.

SCHWARZ, ZÄS 123

S. SCHWARZ, Zur Symbolik weißer und silberner Sandalen, in: ZÄS 123 (1996), 69-84.

SCHWARZ, *Lederhandwerk*

S. SCHWARZ, *Altägyptisches Lederhandwerk* (Europäische Hochschulschriften XXVIII/ 365), Frankfurt 2000.

SEEBER, *Totengericht*

C. SEEBER, *Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im Alten Ägypten* (MÄS 35), Berlin 1976.

SEDERHOLM, *pBM 10808*

V.H. SEDERHOLM, *Papyrus British Museum 10808 and Its Cultural and Religious setting* (Probleme der Ägyptologie 24), Leiden – Boston 2006.

SEIBERT, *Charakteristik*

P. SEIBERT, *Die Charakteristik. Untersuchungen zu einer altägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur I. Philologische Bearbeitung der Bezeugungen* (ÄA 17), Wiesbaden 1967.

SEIDL, *Rechtsgeschichte*

E. SEIDL, *Einführung in die ägyptische Rechtsgeschichte* (ÄF 10), Glückstadt – Hamburg – New York 1939.

SEIDL, *Rg SP*

E. SEIDL, *Die Rechtsgeschichte der Saiten- und Perserzeit* (ÄF 20), Glückstadt – Hamburg – New York 1956.

SEIDL, *ZDMG 107*

E. SEIDL, Vom Erbrecht der alten Ägypter, in: *ZDMG 107* (Sonderheft 1957), 270-281.

SERIPO, *Materials*

M. SERIPO - R. WHITE, s.v. „Oil, fat and wax“, in: P.T. NICHOLSON-I. SHAW (Edd.) *Ancient Egyptian materials and technology*, Cambridge 2000, 390-429.

SERRANO, *SAK 27*

J.M. SERRANO, Origin and basic meaning of the word *ḥnmmt* (the so-called “sun-folk”), in: *SAK 27* (1999), 353-368.

VII. Bibliographie

SETHE, ZÄS 56

K. SETHE, Die ägyptischen Bezeichnungen für die Oasen und ihre Bewohner, ZÄS 56 (1920), 44-54.

SETHE et al., ZÄS 57

K. SETHE et al., Die Sprüche für das kennen der Seelen der heiligen Orte (Totb. Kap. 107 – 109. 111 – 116). Göttinger Totenbuchstudien von 1919. Erstes Stück, in: ZÄS 57 (1922), 1-50.

SETHE et al., ZÄS 58

K. SETHE et al., Die Sprüche für das kennen der Seelen der heiligen Orte (Totb. Kap. 107 – 109. 111 – 116). Göttinger Totenbuchstudien von 1919. zweites Stück, in: ZÄS 58 (1923), 1-24.

SETHE, *Einbalsamierung*

K. SETHE, *Zur Geschichte der Einbalsamierung bei den Ägyptern und einiger damit verbundener Bräuche* (SPAW, phil.-hist. Klasse. 1934. XIII), Berlin 1934, 211-239.

SETHE, UGAÄ 5, 2

K. SETHE, Die Einsetzung des Veziers unter der 18. Dynastie. Inschrift im Grabe des Rech-mi-Re^c zu Schech Abd el Gurna, in: UGAÄ 5, 2 (1964), 49-118.

SETHE, UGAÄ 5, 3

K. SETHE, Zur Altägyptischen Sage vom Sonnenauge das in der Fremde war, in: UGAÄ 5, 3 (1964), 119-156.

SETHE, *Dramatische Texte*

K. SETHE, *Dramatische Texte zu altaegyptischen Mysterienspielen (UGAÄ 10)*, Hildesheim 1964, 1-80.

SILVERMAN, *Interrogative Constructions*

D.P. SILVERMAN, *Interrogative Constructions with JN and JN-JW in Old and Middle Egyptian (BA 1)*, Malibu 1980.

SILVERMAN, *FS Simpson II*

D.P. SILVERMAN, Magical Bricks of Hunuro, in: P. DERMANUELIAN (Ed.), *Studies in honor of William Kelly Simpson II*, Boston 1996, 725-741.

SIMPSON, *Grammar*

R.S. SIMPSON, *Demotic Grammar in the Ptolemaic Sacerdotal Decrees*, Oxford 1996.

SIMPSON, *Mastabas*

W.K. SIMPSON, *The Mastabas of Qar and Idu. G 7101 and 7102, Giza Mastabas (Giza Mastabas 2)*, Boston 1976.

SMITH, *FS Lüddeckens*

M. SMITH, On some orthographies of the verbs *m*ʒ, 'see', and *mn*, 'endure', in demotic and other Egyptian texts, in: H.J. THISSEN – K.-TH. ZAUZICH (Hgg.), *Grammata Demotica. Festschrift für Erich Lüddeckens zum 15. Juni 1983*, Würzburg 1984, 193-210.

SMITHER, *JEA 25*

P.C. SMITHER, A New Use of the Preposition *m*, in: *JEA 25* (1939), 166-169.

SOUKIASSIAN, *GM 44*

G. SOUKIASSIAN, Une étape de la proscription de Seth, in: *GM 44* (1981), 59-68.

SPALINGER, *JNES 54*

A. SPALINGER, Some Remarks on the Epagomenal Days in Ancient Egypt, in: *JNES 54* (1995), 33-47.

SPENCER, *Egyptian Temple*

P. SPENCER, *The Egyptian Temple. A Lexicographical Study*, London 1984.

SPIEGEL, *Totengreicht*

J. SPIEGEL, *Die Idee vom Totengericht (LÄS 2)*, Glückstadt – Hamburg 1935.

VII. Bibliographie

SPIEGEL, *Götter*

J. SPIEGEL, *Die Götter von Abydos. Studien zum ägyptischen Synkretismus* (GOF IV/1), Wiesbaden 1973.

SPIEGELBERG, ZÄS 53

W. SPIEGELBERG, *Varia: Die Bedeutung von m(j)ks*, in: ZÄS 53 (1917), 101-104.

SPIEGELBERG, ZÄS 53 (1)

W. SPIEGELBERG, *Koptische Miscellen*, in: ZÄS 53 (1917), 130-139.

SPIEGELBERG, *Grammatik*

W. SPIEGELBERG, *Demotische Grammatik*, Heidelberg 1925.

STADELMANN, *Gottheiten*

R. STADELMANN, *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten*, Leiden 1967.

STADELMANN, *Pyramiden*

R. STADELMANN, *Die Ägyptischen Pyramiden. Vom Ziegelbau zum Weltwunder*, Mainz 1985.

STADLER, SAK 29

M.A. STADLER, *War eine dramatische Aufführung eines Totengerichts Teil ägyptischer Totenriten?*, in: SAK 29 (2001), 331-348.

STADLER, *Weiser und Wesir*

M.A. STADLER, *Weiser und Wesir. Studien zu Vorkommen, Rolle und Wesen des Gottes Thot im ägyptischen Totenbuch* (ORA 1), Tübingen 2009.

STAMM, *Theaterwissenschaften*

R. STAMM, *Dramenforschung*, in: H. KLIER (Hg.), *Theaterwissenschaft im deutschsprachigen Raum*, Darmstadt 1981, 134-148.

STANZEL, *Theorie*

F.K. STANZEL, *Theorie des Erzählens* (UTB 904), Göttingen 1985.

Stelea BM II

Hieroglyphic texts from egyptian stelae in the British Museum II, London 1912.

STERNBERG, *Mythische Motive*

H. STERNBERG, *Mythische Motive und Mythenbildung in den ägyptischen Tempeln und Papyri der Griechisch-Römischen Zeit* (GOF IV/14), Wiesbaden 1985.

STERNBERG-EL-HOTABI, *Propylon*

H. STERNBERG-EL-HOTABI, *Der Propylon des Month-Tempels in Karnak-Nord. Zum Dekorationsprinzip des Tores. Übersetzung und Kommentierung der Urkunden VIII, Texte Nr. 1 – Nr. 50* (GOF IV/25), Wiesbaden 1993.

STERNBERG-EL HOTABI, *Horusstelen*

H. STERNBERG-EL HOTABI, *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte Ägyptens im 1. Jahrtausend v. Chr.* (ÄA 62.1-2), Wiesbaden 1999.

STERNBERG-EL HOTABI, ZÄS 127

H. STERNBERG-EL HOTABI, *Politische und Sozioökonomische Strukturen im perserzeitlichen Ägypten: neue Perspektiven*, in: ZÄS 127 (2000), 153-167.

STRICKER, *OMRO 29*

B.H. STRICKER, *Spreuken tot beveliging gedurende de schrikeldagen, naar Pap. I 346*, in: *OMRO 29* (1948), 55-70.

STRUDWICK, *JEA 71*

N. STRUDWICK, *Monuments of Old Kingdom Treasury Officials*, in: *JEA 71* (1971), 43-51.

VII. Bibliographie

TAYLOR, *FS James*

J.H. TAYLOR, The Burial Assemblage of Henutmehyt: Inventory, Date and Provenance, in: W.V. DAVIES (Ed.), *Studies in Egyptian Antiquities. A Tribute to T. G. H. James* (Occasional paper123), London 1999, 59-72.

THAUSING, *AÄA 1*

G. THAUSING, Das Aufhacken der Erde, in: *AÄA 1* (1938), 7-17.

THÉODORIDES, *RIDA 5*

A. THÉODORIDES, La donation conditionelle du vizir Ay, in: *RIDA 5* (1958), 33-64.

THIERS, *BIFAO 95*

C. THIERS, Civils et militaires dans les temples: occupation illicite et expulsion, in: *BIFAO 95* (1995), 493-516.

THOMAS, *JARCE 3*

E. THOMAS, The Four Niches and Amuletic Figures in Theban Royal Tombs, in: *JARCE 3* (1964), 71-78.

TRAUNECKER, *Coptos*

C. TRAUNECKER, *Coptos. Hommes et dieux sur le parvis de Geb* (OLA 43), Leuven 1992.

TYLOR, *Sebeknekht*

J.J. TYLOR, *The Tomb of Sebeknekht* (Wall Drawings and Monuments of El Kab 3), London 1896.

Urk. I

K. SETHE, *Urkunden des Alten Reichs. 4 Hefte – Urkunden des Ägyptischen Altertums I*, Leipzig 1904.

Urk. II

K. SETHE, *Hieroglyphische Urkunden der Griechisch-Römischen Zeit. 3 Hefte – Urkunden des Ägyptischen Altertums II*, Leipzig 1904.

Urk. III

H. SCHÄFER, *Urkunden der älteren Äthiopienkönige. 2 Hefte – Urkunden des Ägyptischen Altertums III*, Leipzig 1905.

Urk. VI

S. SCHOTT, *Urkunden mythologischen Inhalts. Bücher und Sprüche gegen den Gott Seth. 2 Hefte – Urkunden des Ägyptischen Altertums VI*, Leipzig 1929.

Urk. VIII

K. SETHE - O. FIRCHOW (Hg.), *Thebanische Tempelinschriften aus Griechisch-Römischer Zeit. Heft 1 – Urkunden des Ägyptischen Altertums VIII*, Leipzig 1957.

VACHALA, *Akten*

B. VACHALA, Die Kriegsgefangenen im Lichte der schriftlichen Quellen des Alten Reiches, in: S. SCHOSKE (Hg.), *Akten des 4. Internationalen Ägyptologen-Kongresses München 1985. Geschichte, Verwaltungs- und Wirtschaftsgeschichte, Rechtsgeschichte, Nachbarkulturen* (SAK Beih. 4) Hamburg 1991, 87-93.

VANDERSLEYEN, *Ouadj our*

C. VANDERSLEYEN, *Ouadj our – w3d-wr. Un autre aspect de la vallée du Nil* (Connaissance de l'Égypte Ancienne 7), Brüssel 1999.

VANDIER, *Jumilhac*

J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, Paris 1962.

VANDIER, *RdE 16*

J. VANDIER, Iousâas et (Hathor)-Nébet-Hétépet, in: *RdE 16* (1963), 55-146.

VANDIER, *RdE 17*

J. VANDIER, Iousâas et (Hathor)-Nébet-Hétépet. Deuxième Article, in: *RdE 17* (1965), 93-176.

VII. Bibliographie

VANDIER, *FS Schott*

J. VANDIER, Deux textes religieux du Moyen Empire, in: W. HELCK (Hg.), *Festschrift für Siegfried Schott zu seinem 70. Geburtstag*, Wiesbaden 1968, 121-124.

VANDIER, *RdE 20*

J. VANDIER, Iousâas et (Hathor)-Nébet-Hétépet. Quatrième article (additions), in: *RdE 20* (1968), 135-148.

VANDIER D'ABADIE, *Deux Tombes*

J. VANDIER D'ABADIE – G. JOURDAIN, *Deux Tombes de Deir el-Médineh* (MIFAO 73), Kairo 1939.

VANDERSLEYEN, *RdE 19*

C. VANDERSLEYEN, Une Tempête sous le Règne d'Amosis, in: *RdE 19* (1967), 123-159.

TEVELDE, *Seth*

H. TEVELDE, *Seth-God of confusion*, Leiden 1967.

TEVELDE, *JARCE 7*

H. TEVELDE, The Egyptian God Seth as a Trickster, in: *JARCE 7* (1968), 37-40.

TEVELDE, *FS Zandee*

H. TEVELDE, The cat as the sacred animal of the goddess Mut, in: M. HEERMA VAN VOSS et al. (Edd.), *Studies in Egyptian Religion Dedicated to Professor Jan Zandee* (Studies in the History of Religion Suppl. Numen XLIII), Leiden 1982, 127-137.

VENTURA, *Milestones*

R. VENTURA, Sun Rays in Ancient Egyptian Art, in: A. OVADIAH (Ed.), *Milestones in the Art and Culture of Egypt*, Tel Aviv 2000, 15-38.

VERHOEVEN, *FS Gundlach*

U. VERHOEVEN, Ein historischer „Sitz im Leben“ für die Erzählung von Horus und Seth des Papyrus Chester Beatty I, in: M. SCHADE-BUSCH (Hg.), *Wege Öffnen. Festschrift für Rolf Gundlach zum 65. Geburtstag* (ÄUAT 35), Wiesbaden 1996, 347-363.

VERHOEVEN, *Buchschrift*

U. VERHOEVEN, *Untersuchungen zur spähtieratischen Buchschrift* (OLA 99), Leuven 2001.

VERNUS, *BIFAO 75*

P. VERNUS, Inscriptions de la Troisième Période Intermédiaire (I), in: *BIFAO 75* (1975), 1-66.

VERNUS, *Athribis*

P. VERNUS, *Athribis. Textes et Documents Relatifs à la Géographie, aux cultes, et à l'Histoire d'une Ville du Delta Égyptien à l'Époque Pharaonique* (BdE 74), Kairo 1978.

VERNUS, *RdE 30*,

P. VERNUS, Littérature et Autobiographie. Les Inscriptions de *S3-Mwt* Surnomé *Kyky*, in: *RdE 30* (1978), 115-146.

VERNUS, *GM 29*

P. VERNUS, Un Témoignage Culutel du Conflict avec les Étiopiens, in: *GM 29* (1978), 145-148.

VERNUS, *Crossroad*

P. VERNUS, Aspect and Morphosyntactic Patterns in Middle Egyptian, in: G. ENGLUND – P.J. FRANDBSEN (Edd.), *Crossroad. Chaos or the beginning of a new paradigm. Pares from the conference on Egyptian grammar, Helsingør 28-30 May 1986* (CNI Publications 1), Kopenhagen 1986, 375-388.

VERNUS, *Future*

P. VERNUS, *Future at Issue. Tense, Mood and Aspect in Middle Egyptian: Studies in Syntax and Semantics* (YES 4), New Haven 1990.

VII. Bibliographie

VERNUS, *RdE* 41

P. VERNUS, Entre néo-égyptien et démotique: la langue utilisée dans la traduction du Rituel de repousser l'agressif (Étude sur la diglossie I), in: *RdE* 41 (1990), 153-208.

VERNUS, *SEAP* 9

P. VERNUS, Le mythe d'un mythe: la prétendue noyade. De la dérive d'un corps à la dérive de sens, in: *SEAP* 9 (1991), 19-34.

VIGNEAU, *Egypte. Mésopotamie*

VIGNEAU, *Egypte. Mésopotamie (Encyclopédie Photographique de l'Art I: Musée National du Louvre)*, Paris 1936.

VITTMANN, *Enchoria* 11

G. VITTMANN, Rezension: D. Kurth – H.J. Thissen – M. Weber, *Kölner Ägyptische Papyri 1*. P. Köln ägypt (1980), in: *Enchoria* 11 (1982), 119-128.

VITTMANN, *ZÄS* 111

G. VITTMANN, Ein Amulett aus der Spätzeit zum Schutz gegen Feinde, in: *ZÄS* 111 (1984), 164-170.

VITTMANN, *SAK* 22

G. VITTMANN, Die Autobiographie der Tathotis (Stele Wien 5857), in: *SAK* 22 (1995), 283-323.

VITTMANN, *Ägypten und die Fremden*

G. VITTMANN, *Ägypten und die Fremden im ersten vorchristlichen Jahrtausend (Kulturgeschichte der Antiken Welt 97)*, Mainz 2003.

VYZICHL, *MDAIK* 16

W. VYZICHL, Grundlagen der ägyptisch-semitischen Wortvergleiche, in: *MDAIK* 16 (1958), 367-405.

VYZICHL, *GM* 2

W. VYZICHL, Die ägyptische Bezeichnung für den „Kriegsgefangenen“ *sqr-ḥnh*, in: *GM* 2 (1972), 43-45.

WAITKUS, *Edfu*

W. WAITKUS, Die Dachkapellen des Edfu-Tempels, in: D. KURTH (Hg.), *Edfu: Bericht über drei Surveys; Materialien und Studien (Die Inschriften des Tempels von Edfu; Begleitheft 5)*, Wiesbaden 1999, 147-161.

WALCOT, *Hesiod*

P. WALCOT, *Hesiod and the Near East*, Cardiff 1966.

WALET-LEBRUN, *GM* 85

C. WALET-LEBRUN, A Propos d' *Wb*ḏ. Note Lexicographique, in: *GM* 85 (1985), 67-88.

WARBURTON, *State and Economy*

D. WARBURTON, *State and Economy in Ancient Egypt. Fiscal Vocabulary of the New Kingdom (OBO 151)*, Freiburg – Göttingen 1997.

WARD, *ZÄS* 102

W.A. WARD, The Biconsonantal Root **b*ḏ and Remarks on Bilabial Interchange in Egyptian, in: *ZÄS* 102 (1975), 60-67.

WARD, *JNES* 37

W.A. WARD, The *Hw*-Ass, the *Hw*-Serpent, and the God Seth, in: *JNES* 37 (1978), 23-34.

WATSON, *GM* 37

P.J. WATSON, The Interchange of *ḏ* with *ḥ* in Ancient Egyptian, in: *GM* 37 (1980), 41-57.

VON DER WAY, *Qadeš-Schlacht*

TH. VON DER WAY, *Die Textüberlieferung Ramses' II. zur Qadeš-Schlacht. Analyse und Struktur (HÄB 22)*, Hildesheim 1984.

VII. Bibliographie

WB

A. ERMAN – H. GRAPOW, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache I-V*, Leipzig – Berlin 1926-1963.

WEGNER, *Cult*

M.A. POULS WEGNER, *The Cult of Osiris at Abydos: an Archaeological Investigation of the Development of an Egyptian Sacred Center during the Eighteenth Dynasty*, unpublierte Dissertation, Ann Arbor 2002.

WEILL, *RdE 3*

R. WEILL, Les Mots *BJ* «Cuivre», «Métaux», «Mine», «Carrière», «Blocs», «Transport», «Merveille» et leurs Déterminatifs, in: *RdE 3* (1938), 69-79.

WELLS, *SAK 19*

R.A. WELLS, The Mythology of Nut and the Birth of Ra, in: *SAK 19* (1992), 305-321.

WEST, *East Face*

M.L. WEST, *The east face of Helicon. West Asiatic elements in Greek poetry and myth*, Oxford 1997.

WESTENDORF, *Handwörterbuch*

W. WESTENDORF, *Koptisches Handwörterbuch*, Heidelberg 1965.

WESTENDORF, *ZÄS 92*

W. WESTENDORF, Beiträge aus und zu den medizinischen Texten, in: *ZÄS 92* (1966), 128-154.

WESTENDORF, *ZÄS 96*

W. WESTENDORF, Beiträge aus und zu den medizinischen Texten, in: *ZÄS 96* (1970), 145-152.

WESTENDORF, *FS Beckerath*

W. WESTENDORF, Eine Königstitulatur des Osiris, in: B. SCHMITZ – A. EGGBRECHT (Hgg.), *Festschrift für Jürgen von Beckerath. Zum Geburtstag am 19. Februar 1990* (HÄB 30), Hildesheim 1990, 253-261.

WIEBACH-KOEPKE, *GM 177*

S. WIEBACH-KOEPKE, Die Verwandlung des Sonnengottes und seine Widdergestalt im mittleren Register der 1. Nachtstunde des Amduat, in: *GM 177* (2000), 71-82.

WILHELMY, *Mythosrezeption*

TH. WILHELMY, *Legitimitätsstrategien der Mythosrezeption. Thomas Mann, Christa Wolf, John Barth, Christoph Ransmayr, John Banville* (Saarbrücker Beiträge zur Vergleichenden Literatur- und Kulturwissenschaft 24), Würzburg 2004.

WILKINSON, *Early Dynastic Egypt*

T.A.H. WILKINSON, *Early Dynastic Egypt*, London – New York 1999.

WILSON, *Ptolemaic Lexikon*

P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu* (OLA 78), Leuven 1997.

WINAND, *Morphologie verbale*

J. WINAND, *Études de néo-égyptien, 1. Morphologie verbale* (Aegyptiaca Leodiensia 2), Liège 1992.

WINAND, *RdE 46*

J. WINAND, La Grammaire au secours de la Datation des Textes, in: *RdE 46* (1995), 187-202.

WINAND, *Temps et aspect*

J. WINAND, *Temps et aspect en égyptien. Une approche sémantique* (Probleme der Ägyptologie 25), Leiden – Boston 2006.

WINNICKI, *JJP XXIV*

J.K. WINNICKI, Carrying off and bringing home the statues of the gods. On an aspect of the religious policy of the Ptolemies towards the Egyptians, in: *JJP XXIV* (1994), 149-190.

VII. Bibliographie

DEWITT, *Lion*

C. DEWITT, *Le Rôle et le Sens du Lion dans l'Égypte Ancienne*, Leiden 1951.

DEWITT, *BIFAO 55*

C. DEWITT, Some values of ptolemaic signs, in: *BIFAO 55* (1955), 111-121.

WOLTERMAN, *JEOL 32*

C. WOLTERMAN, On the names of birds and hieroglyphic sign-list G 22, G 35 and H 3, in: *JEOL 32* (1991-92), 119-130.

YOYOTTE, *RdE 13*

J. YOYOTTE, Études géographiques I. La «Cité des Acacias» (Kafr Ammar), in: *RdE 13* (1961), 71-105.

YOYOTTE, *BIFAO 61*

J. YOYOTTE, Les Os et la Semence Masculine à propos d'une Théorie Physiologique Égyptienne, in: *BIFAO 61* (1962), 139-146.

YOYOTTE, *BIFAO 77*

J. YOYOTTE, Une Notice Biographique du Roi Osiris, in: *BIFAO 77* (1977), 145-149.

YOYOTTE, *AEPHE 86*

J. YOYOTTE, Héra d'Hélioplois et le sacrifice humain, in: *AEPHE 86* (1980-1981), 9-102.

YOYOTTE, *RdE 34*

J. YOYOTTE, L'Amon de Naucratis, in: *RdE 34* (1983), 129-136.

ZANDEE, *pLeiden I 350*

J. ZANDEE, *De hymnen aan Amon van papyrus Leiden I 350* (OMRO 28), Leiden 1947.

ZANDEE, *Death*

J. ZANDEE, *Death as an enemy*, Leiden 1960.

ZANDEE, *ZÄS 90*

J. ZANDEE, Seth als Sturmgott, in: *ZÄS 90* (1963), 144-156.

ZANDEE, *ZÄS 99*

J. ZANDEE, Sargtexte, Spruch 75, in: *ZÄS 99* (1972), 48-63.

ZANDEE, *ZÄS 100*

J. ZANDEE, Sargtexte, Spruch 76, in: *ZÄS 100* (1973), 60-71.

ZAUZICH, *FS Lüddeckens*

K.-TH. ZAUZICH, Der Streit zwischen Horus und Seth in einer demotischen Fassung, in: H.-J. THISSEN – K.-TH. ZAUZICH (Hgg.), *Grammata Demotica. Festschrift für Erich Lüddeckens zum 15. Juni 1983* Würzburg 1984.

ZAUZICH, *Enchoria 17*

K.-TH. ZAUZICH, Noch eine Versteigerung, in: *Enchoria 17* (1990), 161-162.

ZECCHI, *Study*

M. ZECCHI, *A Study of the Egyptian God Osiris Hemag* (Archeologia e storia della civiltà egiziana e del vicino Oriente antico: Materiali e studi 1), 1996.

ZECCHI, *Geografia*

M. ZECCHI, *Geografia Religiosa del Fayyum dalle origini al IV secolo a. C.* (Archeologia e storia della civiltà egiziana e del vicino Oriente antico: Materiali e studi 7), Imola 2001.

ZEIDLER, *VI Congresso*

J. ZEIDLER, A new approach to the Late Egyptian „syllabic orthography“, in: Z.M. ZACCONE – T.R. DI NETRO (Edd.), *Sesto Congresso Internazionale di Egittologia. Atti II*, Turin 1993, 579-590.

VII. Bibliographie

ZEIDLER, *Pfortenbuch*

J. ZEIDLER, *Pfortenbuchstudien I-II* (GOF IV/36), Wiesbaden 1999.

ZIBELIUS, *FS Westendorf*

C. ZIBELIUS, Zu „Speien“ und „Speichel“ im Alten Ägypten, in: F. JUNGE (Hg.), *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens I: Sprache. Zu Ehren von Wolfhart Westendorf überreicht von seinen Freunden und Schülern*, Göttingen 1984, 399-407.

ZIEGLER, *BIFAO 79*

CH. ZIEGLER, À propos du Rite des Quatre Boules, in: *BIFAO 79* (1979), 437-439.

ZONHOVEN, *Studies*

L.M.J. ZONHOVEN, *Studies on the sdm.t=f Verb Form in Classical Egyptian*, Leiden 1997.