

**HANDBUCH DER ORIENTALISTIK**

ERSTE ABTEILUNG

1. BAND, 2. ABSCHNITT

# HANDBUCH DER ORIENTALISTIK

Herausgegeben von B. SPULER  
unter Mitarbeit von  
H. FRANKE, J. GONDA, H. HAMMITZSCH, W. HELCK,  
J. E. VAN LOHUIZEN-DE LEEUW und F. VOS

---

---

## ERSTE ABTEILUNG DER NAHE UND DER MITTLERE OSTEN

HERAUSGEGEBEN VON B. SPULER

### ERSTER BAND ÄGYPTOLOGIE

ZWEITER ABSCHNITT  
LITERATUR



LEIDEN/KÖLN  
E. J. BRILL  
1970

# LITERATUR

ZWEITE, VERBESSERTE UND ERWEITERTE AUFLAGE

MIT BEITRÄGEN VON

HARTWIG ALTENMÜLLER · HELLMUT BRUNNER  
GERHARD FECHT · HERMANN GRAPOW (†)  
HERMANN KEES (†) · SIEGFRIED MORENZ (†)  
EBERHARD OTTO · SIEGFRIED SCHOTT  
JOACHIM SPIEGEL · WOLFHART WESTENDORF



LEIDEN/KÖLN  
E. J. BRILL  
1970

*Copyright 1970 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands*

*All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission from the publisher*

PRINTED IN THE NETHERLANDS

## INHALTSVERZEICHNIS

EINFÜHRUNGEN . . . . .	I
17./18. Die ägyptische Literatur (HERMANN KEES †) . . . . .	I
19. Stilistische Kunst (GERHARD FECHT) . . . . .	19
TOTEN-LITERATUR . . . . .	52
20. Pyramidentexte (HERMANN KEES †) . . . . .	52
21. Sargtexte und Totenbuch (HERMANN KEES †) . . . . .	61
22. Jenseitsbücher, Jenseitsführer (HARTWIG ALTENMÜLLER) . . . . .	69
DOGMATISCHES UND DIDAKTISCHES . . . . .	82
23. Götterlehren, Hymnen (HERMANN KEES †) . . . . .	82
24. Die älteren Göttermythen (SIEGFRIED SCHOTT) . . . . .	90
25. Festspiele, Rituale, Tempeltexte (HERMANN KEES †) . . . . .	98
26. Zaubertexte (HERMANN GRAPOW † und WOLFHART WESTENDORF) . . . . .	107
27./28. Die Lehren (HELLMUT BRUNNER) . . . . .	113
29. Weltanschauliche und politische Tendenzschriften (EBERHARD OTTO) . . . . .	139
30./31. Göttergeschichten, Erzählungen, Märchen, Fabeln (JOACHIM SPIEGEL) . . . . .	147
GESCHICHTLICHE LITERATUR . . . . .	169
32. Annalistik und Königsnovelle (EBERHARD OTTO) . . . . .	169
33. Biographien (EBERHARD OTTO) . . . . .	179
34. Poesie und Satire (JOACHIM SPIEGEL) . . . . .	188
WISSENSCHAFTLICHE LITERATUR . . . . .	201
35. Astronomie und Mathematik (SIEGFRIED SCHOTT) . . . . .	201
36. Medizinische Literatur (HERMANN GRAPOW † und WOLFHART WESTENDORF) . . . . .	212
37. Wörterbücher, Repertorien, Schülerhandschriften (HERMANN GRAPOW † und WOLFHART WESTENDORF) . . . . .	219

ABSCHLUSS . . . . .	226
38. Die ägyptische Literatur und die Umwelt (SIEGFRIED MORENZ †) . . . . .	226
39. Die koptische Literatur (SIEGFRIED MORENZ †) . . . . .	239
40. Ägyptisches Buch- und Bibliothekswesen (EBERHARD OTTO und SIEGFRIED SCHOTT) . . . . .	251
REGISTER (zusammengestellt von BRIGITTE ALTENMÜLLER) . . .	263

## EINFÜHRUNGEN

### 17/18. DIE ÄGYPTISCHE LITERATUR

#### I. FORMEN DER ÜBERLIEFERUNG

Die Unterscheidung der literarischen Überlieferung, monumental oder handschriftlich, und dementsprechend die Wahl verschiedener Schriftarten, der hieroglyphischen auf Denkmälern, der hieratischen, später demotischen in Handschriften, ist mehr als eine technische Äußerlichkeit. Sie ist begründet in einer bewußten Trennung zwischen Texten, die der Öffentlichkeit vor Augen treten sollten, und solchen, bei denen dies nicht notwendig oder sogar unerwünscht war. Demgemäß herrscht die hieroglyphische Schrift in den Inschriften der Tempel, der Gräber (selbst in deren unzugänglichen Teilen!), auf Stelen und Statuen. Denksteine in hieratischer Schrift bedeuten eine späte Entartung, so z.B. die Wiederherstellung des Schutzdekretes Amenophis' III. für den Totentempel des weisen Amenophis aus der 21. Dyn. (Brit. Mus. 138). Die Denkmälerschrift *verkündet*, sie tut dies in Weihinschriften der Tempel, in Aufzeichnungen über Siegestaten eines Königs (neben den Darstellungen), über Stiftungen für den Gott, ebenso in den Biographien der Gräber und in den Anrufungen der Grabbesucher, Opfergaben zu spenden, und Gebeten an den Gott. Deshalb stellte man die Denksteine der Toten, später ihre Statuen, an die Prozessionsstraße des Gottes (bes. des Osiris in Abydos) oder in die Vorhöfe der Tempel, die der Festmenge allgemein zugänglich waren. Deshalb publizierte man, seit der 5. Dynastie nachweisbar, Schutz- und Befreiungsdekrete für Tempel in der Weise, daß man sie auf steinernen Stelen in der Umfassungsmauer am Tempelzugang einmauerte. Grundsätzliches Recht, im Reich der Götter zu Worte zu kommen, hatte allerdings zunächst nur der König. Denselben Vorzug konnten aber im Laufe der Zeit mit Genehmigung des Königs Privatleute für ihre Ehreninschriften oder sogar Rechtsurkunden erlangen, wenn sie im Tempel besondere Rechte, etwa als Priester, genossen. Was man verkündete und wie dies geschah, darüber haben verschiedene Perioden teilweise abweichende Auffassungen gehabt, so daß die Überlieferungsform bestimmter Literaturgruppen schwanken kann. Wie man im Grab ehrenvolle Begebenheiten des Lebens, insbesondere königliche Ehrungen, bevorzugt verzeichnete, fügte man gerade im Anfang der

„Biographie“ Dokumente ein, die solche bewiesen: Kopien von königlichen Briefen mit Gnadenerweisen wurden im AR hoch bewertet<sup>1</sup>. Daneben dienen die Grabinschriften dazu, Rechtssatzungen über das Erbe und die Totenstiftung zu verewigen (zahlreiche Beispiele aus dem AR; aus dem MR am bekanntesten die Verträge des Gaufürsten von Assiut Hapdjefa mit seinem Totenpriester über seinen Kult am Grab). Das kann soweit gehen, daß man sogar in einem Grab in Sakkara ramessidischer Zeit die vollständigen Prozeßberichte über einen langwierigen Streit über Grundbesitz aufzeichnete<sup>2</sup>. Sicherheitsstreben und berechtigtes Mißtrauen gegen die Menschen gaben auch den Anstoß zur Aufzeichnung der Totentexte im Grab. Als König Onnos Ende der 5. Dynastie erstmalig die Niederschrift der „Verklärungen“ des Totendienstes (Pyramidentexte) an den Wänden seiner Grabkammer anordnete, eine Sitte, die seine Nachfolger im AR beibehielten, geschah dies nur für den Gebrauch des Toten, aber die Verwendung der hieroglyphischen Schrift in dem Granit der Wände schien trotzdem selbstverständlich, insbesondere da die Texte Ewigkeitswert haben sollten, wie öffentliche Inschriften des Kulttempels, etwa die Bauinschriften mit den Stiftungslisten für die Festopfer, die erstmalig König Neuserre der 5. Dynastie im Taltor seines Sonnenheiligtums bei Memphis (Abusir) aufzeichnen ließ, damit sie jeder Eintretende lese<sup>3</sup>. Als die Privatleute aus demselben Sicherheitsstreben die Sitte, die Totensprüche mit ins Jenseits zu nehmen, in der Herakleopolitenzeit übernahmen, begnügten sie sich zur Aufzeichnung auf den Wänden ihrer hölzernen Särge mit Cursivhieroglyphen, die der ältesten Schreibschrift der Papyrusurkunden entsprechen (Sargtexte): neben dem Verwendungszweck spielt hier also die Frage des Materials und des Aufwandes eine bestimmende Rolle. Genau wie bei den Totentexten, die doch magische Sprüche enthielten, die nur der Eingeweihte kennen sollte, ebenso Geheimnisse der Götterwelt, die nicht verraten werden durften, konnte man verschiedener Meinung sein, ob beispielsweise Offenbarung der Götterlehren, mythischer Deutungen von Ritualen, für monumentale Verherrlichung in Frage kamen, oder ob dies nicht geradezu dem göttlichen Willen widersprach. In dieser Hinsicht empfand die ältere Zeit offenbar anders als jüngere Perioden: Das grandiose Schweigen der großen königlichen Denkmäler des AR vor der 5. Dynastie, die Kargheit der Tempelinschriften bis ins NR hinein, ist bewußtes Fernhalten, das von der Ramessidenzeit an, und

<sup>1</sup> SETHE, *Urk.*, I, 60, 62, 128, 179.

<sup>2</sup> GARDINER, *The inscription of Mes* (*Unters.*, IV, 3); ANTHES, *Mitt. Dt. Inst. Kairo*, 9, S. 93.

<sup>3</sup> v. BISSING-KEES, *Das Re-Heiligtum des Ne-Woser-Re*, Bd. III, Nr. 427 ff.

vollends in der Ptolemäerzeit ins Gegenteil umschlägt (Nr. 25). Ramses IV. publizierte auf einer Stele, was er in der Tempelbibliothek aus heiligen Schriften über das geheime Wesen des Osiris erfahren hatte<sup>1</sup>, und der Äthiopienkönig Schabaka tat das gleiche mit der Götterlehre von Memphis, die er in einer alten schadhafte Handschrift dort gefunden haben will (Nr. 23). Hier erzwingt also der Drang zum Erhalten eine Änderung der Aufzeichnungsart, offenbar aus schlechten Erfahrungen in Zeiten der Not und Plünderung, die robustere Erhaltungsmethoden nahelegten als die empfindlichen Handschriften. Es handelt sich also um ähnliche Erwägungen, wie sie bei der Überlieferung der Totenliteratur in denkbarst verschiedener Form von der Monumentalinschrift bis zur hieratischen Papyrusrolle mitsprachen. Daneben kommen aber in dem Drang zur Veröffentlichung ehemals streng gehüteten Wissens andere menschliche Motive heraus: ein Ablegen der Scheu vor dem Göttlichen und seinen Geheimnissen, Ruhmredigkeit, Frömmigkeit, die auffallen will und ihr Verhältnis zur Gottheit wohlgefällig zur Schau trägt. Alle diese scheinbaren Äußerlichkeiten der literarischen Überlieferung lassen wichtige Rückschlüsse auf die geistige Haltung der betr. Zeiten zu. Eindrucksvoll ist in dieser Hinsicht der Wechsel, den die Krise der Amarnazeit bringt. Wie der Privatmann nunmehr auf den Stelen nicht nur der Gottheit, sondern zugleich der Öffentlichkeit seine persönlichsten Wünsche und Sorgen mitteilt, beginnen ramessidische Tempel vollständige Rituale in Denkmälerschrift in den Kapellen aufzuzeichnen (Sethostempel in Abydos), also Texte, die Bedarf und Sitte bisher den geschriebenen Bücherrollen vorbehalten hatte (25). Dabei spielten Rücksichten auf den dekorativen Wert der feingeschnittenen Hieroglyphen oder solche auf sichere Erhaltung der Texte hier kaum eine Rolle. Das Gewicht der Umstellung liegt im Bekenntnismäßigen, das ungehemmt von allen Bedenken die Öffentlichkeit sucht, wo sie früher scheu gemieden wurde. Es ist für uns gerade im Hinblick auf die entgegengesetzte Einstellung der jüngeren Periode erstaunlich, daß die Verslossenheit bis in die reife Zeit des AR hinein sogar den *geschichtlichen* Bereich umfaßte, so daß „historische“ Inschriften über königliche Taten erst später in monumentaler Formung auftreten als beim Privatmann, dem die Grabinschrift schon etwas früher den Mund öffnete. Beim König muß im ganzen AR eine in gewissem Sinn unindividuelle Form der Verewigung der königlichen Tat (Darstellungen mit kurzen Beischriften im Totentempel) genügen. Die Grenzen des

<sup>1</sup> MARIETTE, *Abydos*, II, 54-55, übers. KEES, *Religionsgesch. Lesebuch*, H. 10, Ägypten, Nr. 21; vgl. hier Nr. 23.

Typus zieht ihm das Dogma des göttlichen Königtums, und sie sind auch in den folgenden Zeiten, mit wenigen Durchbrechungen, in den geschichtlichen Inschriften der Könige bis in die Mitte der 18. Dynastie eingehalten worden (32). In der alten Zeit gehörten die Annalenaufzeichnungen ins Bereich der Archive (immerhin macht gerade in der 5. Dynastie der Stein von Palermo den Anfang einer öffentlichen Verkündung hauptsächlich von königlichen Stiftungen). Noch das Kriegstagebuch Thutmosis' III., das auch die Einzelleistungen der Generale erwähnte, wurde auf einer Schriftrolle aus Leder im Tempelarchiv des Amon-Rê von Karnak niedergelegt<sup>1</sup>. Zur monumentalen Aufzeichnung im Tempel kamen, mit Ausnahme des Berichtes über Aufmarsch und Schlacht bei Megiddo im Jahre 23, dem ersten Kriegsjahr, also einem Höhepunkt, wie ihn später für Ramses II. die Schlacht von Kadesch bedeutete, nur Auszüge, die vor allem die Tributlisten der Fremdländer und die Stiftungen des Königs für den Gott enthielten. Erst Amenophis II., sein Sohn, wird bei Veröffentlichung seiner Kampfleistungen, vor allem seiner unerreichten Kraft als Bogenschütze, individueller, und rühmt sich ihrer selbst auf Inschriften im Götterbereich (Denksteine vom Sphinx in Gise und im Amontempel von Karnak)<sup>2</sup>. Sonst findet das geschichtliche Dokument im Götterbereich seine betonte Grenze. Auch die Totentempel der Ramessidenkönige (Sethostempel von Gurna, Ramesseum, Medinet Habu) kommen der persönlichen Verherrlichung dieser Herrscher kaum weiter entgegen als die gleichzeitigen Göttertempel, vor allem der Reichstempel von Karnak. Und weiter: Selbst in der literarischen Verherrlichung (Pap. Sallier III) hat Ramses II. seinen, im übrigen geschichtlich sehr problematischen Sieg über das Hettiterheer bei Kadesch der direkten Hilfe des Amun zugeschrieben („Amun hat mir den Sieg gegeben, auch ohne daß Soldaten und Wagenkämpfer bei mir waren“), obwohl er ihn sonst als die Tat seines Lebens, „durch die er sich seinen Namen für die Ewigkeit machte“, immer wieder auf öffentlichen Denkmälern preisen ließ. Trotzdem dringt der Ton des eitlen Selbstlobes, der sich vom gesunden Kraftbewußtsein Thutmosis' III. und seines Sohnes Amenophis' II. wesentlich unterscheidet, durch. Er wird für seine Nachfolger (bes. seinen ständigen Nachahmer Ramses III.) zur höfischen Mode.

Wenn übrigens Thutmosis III. Annalenauszüge auf den Wänden der Räume um das damalige Allerheiligste des Karnaktempels anbrachte, so kommt der Ausnahmecharakter dieser Maßnahme dadurch zutage,

<sup>1</sup> SETHE, *Urkk.*, IV, 662, 693.

<sup>2</sup> *Annal. du Serv.*, 37, S. 129 f.; SCHÄFER, *OLZ*, 32, Sp. 233.

daß der Text mehrfach davon spricht, daß der König sie in der üblichen Form des Königserlasses, d.h. auf einem *Denkstein*, im Gotteshaus aufzeichnen ließ, wie er dies z.B. im Amonstempel im fernen Napata<sup>1</sup> und auch in den eroberten syrischen Ländern (z.B. beim Euphratübergang) getan hat, und wie dies andere Könige, z.B. Amenophis III. und Merenptah, in ihren eigenen Totentempeln taten<sup>2</sup>. Die Stele war für den Ägypter auch im geschlossenen Raum, im Grab oder Tempel, vor allem im Kultraum, der durch Herkommen geheiligte Platz für die wichtigsten Bekundungen; als Denkmal des Namens galt sie daher neben Statue und Opferstein geradezu als ein für das Weiterleben unentbehrlicher Teil von göttlicher Wesenheit (33). Der Drang zum Kundmachen sprengte in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit alle Grenzen. Ihre Wände werden zum Sammelpunkt ägyptischer Priesterweisheit; sie verraten in Lehren, Ritualen, Rezepten, astronomischen Texten usw. Kenntnisse, die man früher geheimhielt oder in den Hs. der Tempelbibliothek vor unberufenen Augen hütete. Die Furcht vor dem Vergessen und gleichzeitig wohl der Wunsch der um den Untergang ihrer Kultur bangenden Gelehrten, zu zeigen, was ihre alte Kultur an Werten besitze und worauf sie ihre Ansprüche in der Welt gründete, bewirkt den Wandel. Hierbei verfiel man gelegentlich auf einen Ausweg, der das Gewissen der allzu Mitteilsamen entlasten mochte: Man wählte ein Schriftsystem, das von der normalen Orthographie abwich, die sog. „änigmatische Schrift“. Versuche dieser Art begannen bereits im MR und setzten sich im NR in Tempel- oder privaten Grabinschriften fort, ohne daß man eine innere Folgerichtigkeit in der Auswahl der verschlüsselten Texte feststellen könnte (9). Im Gegenteil hat man den Eindruck einer kunstvollen rebusartigen Spielerei, auf die ihre Erfinder ebenso stolz waren (kennzeichnend Senmut und sein Rebus Urk. IV, 406), wie jener Mann aus der Zeit des Snefru (4. Dyn.), der die „unverwischbaren“ eingelegten Hieroglyphen erfand und sie „Götter“ nennt<sup>3</sup>. Gerade in den jüngsten Tempeln, besonders denen von Dendera und Esne aus der Römerzeit, entwickelten sich eigene Schriftsysteme, die eine besondere Schulung verlangten. Wie meist in Ägypten, machen sich bei ihrem Gebrauch sehr verschiedene Gesichtspunkte geltend: Man bevorzugte vorwiegend figürliche Wortzeichen, namentlich Götterbilder, und das erschien nicht nur als besonders heilig, sondern wirkte hervorragend dekorativ. Wir treffen daher solche verschlüsselte Texte

<sup>1</sup> REISNER, *ÄZ*, 69, S. 24 f.

<sup>2</sup> Israelstele übers. ERMAN, *Literatur*, S. 341.

<sup>3</sup> SETHE, *Urk.*, I, 7. Zum Rebus des Senmut DRIOTON, *Annal. du Serv.*, 38, S. 231 f.

mit Vorliebe an architektonisch wichtigen Stellen, in Schriftbändern von Architraven und ähnlichen Stellen. Freilich war da ihre ursprüngliche Bestimmung als Geheimschrift ins Gegenteil verkehrt, sie steht an Stellen, die seit alters der „Verkündung“ vorbehalten waren. Hier, am Ende der ägyptischen Nationalkultur, trifft sie nunmehr ins Leere, ein Zeichen, wie unwirklich ihr Nachleben geworden war.

## 2. HERKUNFT UND FUNDORTE DER HANDSCHRIFTEN

Herkunft und genauere Fundumstände sind bei der Mehrzahl der literarischen Handschriften unbekannt. Gerade die berühmtesten und wichtigsten unter ihnen wurden bei ägyptischen Händlern gekauft, die ihrerseits die Herkunft tunlichst geheimhielten oder verschleierten. Überdies hatten auch die ersten Erwerber, die in der Zeit von der Napoleonischen Expedition bis zum Beginn wissenschaftlich einwandfreierer Ausgrabungstätigkeit (also etwa seit 1882) in Ägypten Altertümer und Papyri sammelten (nach ihnen werden die älteren Bestände noch heute benannt: Pap. Anastasi, Harris, Sallier, Prisse, Westcar, Rhind u.a.), nur in Ausnahmefällen Interesse an der Herkunft der Fundstücke. Die einheimischen Finder haben oft die Handschriften unter sich geteilt, so daß Zusammengehöriges in verschiedene Sammlungen geraten ist, mitunter riß man sogar die Papyrusblätter quer durch die Kolumnen durch (Beispiele: Pap. Amherst + Pap. Leopold II.; Ritual Amenophis' I. Pap. Kairo 58 030 + Pap. Turin). Unter die unbekanntesten zählen gerade die ältesten literarischen Handschriften aus dem Mittleren Reich, an denen die Berliner Sammlung besonders reich war: die vollständigsten Hs. der Bauerngeschichte (Berl. 3023, 3025), der Sinuhegeschichte (Berl. 3022), die mit dem Gespräch des Lebensmüden (Berl. 3024), sämtlich 1843 durch LEPSIUS aus der Sammlung Athanasi in London erworben; aber auch die mit dem Märchen vom Seefahrer (Pap. Petersburg 1115, der erst 1881 in der kaiserl. Eremitage entrollt wurde). Beim Pap. Prisse der Bibl. Nationale in Paris (enthaltend die Lehren des Ptahhotep und Kagemni) ist wenigstens die Herkunft vom thebanischen Westufer, wo er bei den MARIETTESchen Ausgrabungen in Draḥ Abu el Naga von einem Arbeiter gekauft wurde (also aus der dortigen Nekropole des MR?), bekannt.

Die *thebanische Totenstadt* hat überhaupt den größten Teil aller Papyrusfunde in Ägypten aus der vorgriechischen Zeit geliefert. Naturgemäß überwiegen daher Hs. aus der thebanischen Blütezeit, also vom Ende des MR (13. Dyn.) an bis ans Ende des NR (20. Dyn.). Als Fundstellen

kommen in erster Linie in Frage: die Lehmziegelhäuser der alten Siedlungen, besonders solcher um die Tempel, Verwaltungsstellen, Beamten- und Priesterwohnungen oder Siedlungen von Handwerkern und Arbeitern, die bei den öffentlichen Arbeiten angesetzt waren, dann die Gräber, in die dem Toten aus Anhänglichkeit Papyrusrollen mitgegeben wurden, gelegentlich auch Verstecke, in die man in unsicheren Zeiten wertvolle Akten und Schriftrollen aus einem Tempelarchiv oder einer Behörde brachte (s. u. zum Pap. Harris I). Die Bedeutung der Lehmziegelhäuser als Fundstellen haben erst die planmäßigen Grabungen auf griechische Papyri seit Anfang der 90er Jahre des 19. Jh.s in den Griechenstädten des Fajûm und in Mittelägypten (z.B. Tebtynis, Philadelpheia, Oxyrynchos, Hermupolis) enthüllt. Demgegenüber wurden die Lehmziegelschichten der ägyptischen Koms vernachlässigt und, weil sie bei der Aufdeckung von Tempeln und älteren Schichten im Wege waren, beseitigt oder zur Entnahme der fruchtbaren Ruinenerde den sog. Sebbachin überlassen, womit sie der Vernichtung anheimfielen. Unzweifelhaft ist der Tätigkeit der Sebbachin ein erheblicher Anteil an den in den Handel gekommenen Papyri zuzuschreiben. Nur vorübergehend besiedelte Stadtanlagen bieten besondere Aussicht auf Funde. Enttäuscht hat allerdings in dieser Beziehung Tell Amarna, die Königsstadt Amenophis' IV. Immerhin hat das dortige Regierungsviertel als Zufallsfund beim Sebbachgraben 1887 zahlreiche Tontafeln, Teile der Auslandskorrespondenz des ägyptischen Hofes, geliefert. Dagegen wurden die ägyptischen Hs. wohl bei der Räumung der Stadt mitgenommen oder vernichtet. Andererseits kamen aus den Häusern der Pyramidenstadt Sesostri's II. bei Illahun am Fajûmeingang („Kahun") 1889/99 wichtige Stücke aus einem Tempelarchiv. Darunter befanden sich neben Geschäftsakten der 12/13. Dyn. literarische Stücke: Königshymnen auf Sesostri's III., Mythe von Horus und Seth, Bruchstücke medizinischen und mathematischen Inhalts<sup>1</sup>. Der medizinische Papyrus Hearst (ed. REISNER) wurde 1901 von Sebbachgräbern zwischen Ziegelhäusern des Kom Ballas (Ombos) nördl. von Theben gefunden. Er steckte in einem Tontopf, eine in Ägypten beliebte Art der Aufbewahrung, aus der sich der vielfach überraschend gute Erhaltungszustand vieler Hs. mit erklärt (auch der med. Pap. Berlin 3038 ist von PASSALACQUA in einem Topf bei Sakkara, also in der memphitischen Totenstadt, zusammen mit einem Gerichtsprotokoll aus der Zeit Ramses' II. gefunden). Der Kom auf der Südspitze der Insel Elephantine bei Assuan, also das Tempelviertel, lieferte Reste

<sup>1</sup> GRIFFITH, *The Petrie Papyri Hierat. Papyri from Kahun* (1898).

aus dem Archiv der Gaufürsten von Elephantine der 6. Dyn., vor allem aber, seit 1904 im Handel auftretend, in der Hauptmasse dann bei planmäßigen deutschen Papyrusgrabungen 1906/7 erfaßt, die von SACHAU 1911 edierten aramäischen Papyri der jüdischen Gemeinde während der Perserzeit. Von Provinzstädten, die auch durch Funde griechischer und demotischer Papyri (J. Rhylands Papyri aus der 26/27. Dyn. in Manchester ed. GRIFFITH) bekannt sind, ist El Hibeh in Mittelägypten zu nennen, aus dessen Stadtruinen außer Briefschaften zwei kulturgeschichtlich wichtige Papyri der 21. Dynastie stammen (1891), der Moskauer Papyrus mit der Geschichte von den Abenteuern des Wenamun auf seiner Reise nach Phoinikien und ein geographischer Papyrus (sog. Glossar Golénischeff Nr. 37), beide aus einer Zeit, als El Hibeh und seine Festung eine wichtige politische Rolle spielte. Andere haben vorwiegend Geschäftspapiere geliefert, so Medinet Gurob Briefe und Akten aus der Zeit Amenophis' III/IV., der Totentempel des Neferirkê bei Memphis (Abusir) Tempelakten des AR, Gebelên (Krokodilopolis-Pathyris) südlich Theben ebenfalls Tempelakten (Turin). Die Siedlung der staatlichen Handwerker, die namentlich an den Königsgräbern beschäftigt waren, bei Deir el Medineh im westlichen Theben, erst nach 1920 planmäßig aufgedeckt, muß lange Zeit ein bevorzugter Fundplatz für die Raubgräber gewesen sein. Mit Sicherheit stammt dorthier das Turiner Ritual für den Kult Amenophis' I. (1908 in Deir el Medineh gefunden), mit größter Wahrscheinlichkeit auch die bedeutendste neuere Papyrusentdeckung: die Papyri Chester Beatty des Brit. Mus. (ed. GARDINER), darunter die novellistische Bearbeitung des Streites der Götter Horus und Seth vor dem Göttergericht, das lehrhafte Märchen von Lüge und Wahrheit, eine wertvolle Sammlung von Liebesliedern, ein Traumdeutungsbuch u. a. Auch der eine oder andere der früher im thebanischen Antikenhandel erworbenen Papyri wird von dort stammen. Möglich ist dies z.B. bei dem großen Papyrus Harris I, der posthumen Rechtfertigungsschrift Ramses' III., einer der prächtigsten Handschriften der ramessidischen Staatskanzlei. Dieser soll nach Angaben einheimischer Händler um 1855 in einem Versteck (Grab?) bei Deir el Medineh gefunden sein<sup>1</sup>.

Nachweislich entstammen literarische Hs. auch aus Gräbern, So wurde in einem Grab des späten MR auf der Rückseite des Ramesseums in Theben von PETRIE 1895/96 ein Holzkasten gefunden, der hieratische Papyri enthielt, darunter den von SETHE 1928 herausgegebenen drama-

<sup>1</sup> STRUVE, *Aegyptus*, 7, S. 3 f. BORCHARDT, *AZ*, 73, S. 114 f.

tischen Papyrus mit einem alten Krönungsfestspiel (Nr. 25), einen geographischen Papyrus der 13. Dynastie (beide im Besitz von A. H. GARDINER), ferner Teile bekannter literarischer Texte (der Bauerngeschichte, des Sinuhe Pap. Berlin 10 499). A. MARIETTE bezeugt, daß der Pap. Boulak 18 (Kairo), enthaltend ein Rechnungsbuch des kgl. Hofes aus der 13. Dynastie, im Grab eines Schreibers des großen Harems Neferhotep in Drah Abu el Naga gefunden wurde. Man gab ihm das Aktenstück mit ins Jenseits, weil er in ihm mehrfach vorkommt<sup>1</sup>. Wahrscheinlich verdanken wir die Erhaltung eines erheblichen Teiles der Schülerhandschriften aus der Ramessidenzeit einer solchen persönlichen Anhänglichkeit ihrer einstigen Schreiber, die mit ihnen ihr Gesellenstück als Beamte abgeleistet hatten (37). Welch merkwürdige Zufälle mitspielten, zeigt eine der jüngsten Entdeckungen, bei der in Brüssel im Innern einer für das Grab des kgl. Schreibers des Totentempels Ramses' III. (Medinet Habu) Chai bestimmten Totenfigur, wo man Totentexte erwarten mochte, die obere Hälfte zu einem seit Jahrzehnten bekannten Aktenstück aus dem großen Grabräuberprozeß der letzten Ramessidenzeit (Pap. Amherst, das neue Stück ist Pap. Leopold II. benannt) aufgefunden wurde<sup>2</sup>. Das thebanische Westufer lieferte auch den math. Pap. Rhind, unsre Standardhs. für die Kenntnis der ägyptischen Rechenkunst (1858 in Luxor gekauft 35 b), die um 1865 in Luxor von G. EBERS erworbene Prachth. des med. Pap. Ebers der Leipziger Universitätsbibliothek (angeblich aus einem Grab im Assassif, d.h. der Gegend von Deir el Bahari), und den etwa gleichaltrigen med. Pap. Edw. Smith (Nr. 36). Neben der thebanischen Totenstadt kommt als Fundstelle *Memphis* in Frage, auch da in erster Linie die Gegend der Nekropolen mit ihren Tempeln, wo zu allen Zeiten die Totenpriester, Handwerker usw. lebten und ihre Verwaltungsstellen lagen. Außer dem schon genannten med. Pap. Berlin 3038 (ramessidisch) stammt aus Memphis z.B. der Pap. Leiden 344, enthaltend die alten „Admonitions of an Egyptian sage“ aus der Herakleopolitenzeit (Nr. 29) in einer ramessidischen Abschrift (1828 von ANASTASI in Memphis erworben); gewiß sind von dort auch sonstige alte Bestände der Sammlungen Anastasi, Sallier u. a. aus Raubgrabungen gekommen; darunter der berühmte Turiner Königspapyrus (aus der Sammlung Drovetti). Gerade die sog. Schülerhandschriften weisen in den Personen ihrer Lehrer und Schüler vielfach auf Memphis als Ort ihrer Niederschrift<sup>3</sup>. Dies gilt vor allem für den be-

<sup>1</sup> SCHARFF, *AZ*, 57, S. 51.

<sup>2</sup> *JEA*, 22, S. 170.

<sup>3</sup> ERMAN, *Abh. Berl. Akad., phil.-hist. Kl.*, 1925, Nr. 2. Zweifel macht H. BRUNNER, *Die Lehre des Cheti (Ägyptol. Forsch., 13)*, S. 13, geltend.

kanntesten unter ihnen, den Schreiber Ennene, einen Schüler des Schatzhausschreibers des Pharaos Kegboi aus der Zeit Sethos' II., dessen Binse wir die Überlieferung so mancher bekannter Literaturwerke, so der neuägyptischen Erzählung von den zwei Brüdern (Pap. d'Orbiney = Brit. Mus. 10 183), aber auch Abschriften klassischer Stücke, wie des Königstestamentes des Amenemhet an seinen Sohn Sesostris, eines der ältesten politischen Pamphlete der Geschichte, das im NR ein bekanntes Übungsstück bildete, der Lehre des Cheti aus der Herakleopolitenzeit u. a. verdanken (Nr. 37). Ein anderer bekannter Beamenschüler der Ramessidenzeit (unter Merenptah) namens Pentoôere, den frühere Zeiten sehr zu Unrecht zum Schöpfer des sog. Gedichtes von der Kadeschschlacht Ramses' II. gegen die Hettiter gemacht hatten (er schrieb die Pap. Sallier I u. III), scheint Thebaner gewesen zu sein, lernte allerdings in der „Ramsesstadt“ im Delta (Tanis). Mit diesem ägyptischen Schulbetrieb hängen auch die zahlreichen erhaltenen Schreibtafeln und Ostraka (meist Kalksteinsplitter) zusammen, die als Schreib- und Stilübungen Teile von berühmten Literaturwerken enthalten. Fast alle der im NR als klassisch geltenden Stücke des MR sind darunter vertreten. Mitunter bieten sie sogar den besten erhaltenen Text oder die einzige Quelle, so z. B. die Schreibtafel Carnarvon mit dem Anfang der Königsnovelle von Kamose und dem Beginn des Hyksoskrieges<sup>1</sup>. Weisheitslehren aus der klassischen Zeit der mittelägyptischen Sprache, die alte Lehre des Cheti, das Königstestament des Amenemhet, die Weissagungen des Neferti, die Klagen des Chacheperréseneb, stehen im Vordergrund. Die Mehrzahl der literarischen Ostraka (ebenso der zeichnerischen!) stammt aus der thebanischen Totenstadt, insbesondere der Handwerker-siedlung von Deir el Medineh<sup>2</sup>, zahlreiche auch aus dem Ramesseum (Totentempel Ramses' II.).

Außerhalb von Memphis fällt das eigentliche Unterägypten — und damit gerade die reichsten Städte der ägyptischen Spätzeit, wie Saïs, Bubastis, Sebennytos u. a. — als Fundorte für Papyri wegen der Grundwasserverhältnisse fast völlig aus. Geringfügige Reste aus Tanis (so der sog. Sign-Papyrus aus der Kaiserzeit) oder der großen spätptol.-römischen Stadt Thmuis (Tmai el Amdid) spielen gegenüber den reichen oberägyptischen Funden keine Rolle.

<sup>1</sup> GARDINER, *JEA*, 3, S. 95 = ERMAN, *Literatur*, S. 82 f. Von der Originalstele hat sich kürzlich in Karnak ein Bruchstück gefunden. *Ann. Serv.* 39, 245 f.

<sup>2</sup> Bes. POSENER, *Catal. des ostraca hiératiques littéraires de Deir el Médineh. Inst. fr. d'archéol. or. du Caire, Documents I*, 1934/35.

Manche Hs. weisen inhaltlich auf bestimmte Herkunft. Das gilt insbesondere für die mannigfachen Tempelrituale (Nr. 25): z.B. weist die Hs. mit den Hymnen auf das Diadem (Pap. Moskau, geschrieben im Ausgang des MR) auf Herkunft aus der Hauptstadt des Fajûm (Krokodilopolis h. Kiman Faris), die Berliner Ritualhandschriften der 22. Dynastie (Pap. Berlin 3048/50, 3014/3053, 3055/56, 1845 von LEPSIUS in Luxor gekauft) auf ein thebanisches Tempelarchiv (Karnak?). Übrigens gilt die Unbestimmtheit der Herkunft auch für die wichtigsten Hs. in demotischer Schrift. Sie stammen ebenfalls vorwiegend aus dem Antikenhandel, z.B. wurde die sog. „Demotische Chronik“ der Bibl. natle. in Paris (ed. SPIEGELBERG) bereits zur Zeit der Napoleonischen Expedition in Kairo erworben.

### 3. DATIERUNG DER HANDSCHRIFTEN

Nur wenige der großen Hs., namentlich solcher aus dem MR und der 18. Dyn., sind datiert (z.B. der math. Pap. Rhind ins 33. Jahr des Hyksoskönigs Apophis), bei mehreren ergibt sich aber die ungefähre Zeit der Niederschrift aus Notizen, die sich entweder auf der Rückseite der Hs. befinden (z.B. der Konkordanzkalender auf der Rs. des med. Pap. Ebers für das 9. Jahr Amenophis I., s. *Urk.*, IV, 44, Geschäftsnotizen der Zeit Ramses' II. auf der Rs. des Leidener Pap. I 350 mit Amonshymnen) oder freien Raum der Vs. ausnutzen, so der Pap. Chester Beatty I für einen Hymnus auf König Ramses V. Pseudohistorische Einkleidungen, die namentlich didaktische Werke zur Erhöhung ihrer Geltung benutzen (Zurückführung auf alte Vezire, wie Kagemni oder Ptahhotep Nr. 27) haben schon für die Abfassungszeit des Textes nur begrenzten Wert. Geschichtliche Rahmenerzählungen, die der Orient besonders liebte, können der wirklichen Geschichtlichkeit recht naheliegen: so die Sinuheerzählung, die unter Sesostri I. spielt, die Weissagungen der Herakleopolitenzeit mit ihren zeitnahen Gedanken, das Königstestament des Amenemhet an seinen Sohn, die Reiseabenteuer des Wenamun (21. Dyn.); andere, wie die unter Königen des AR spielenden Märchen des Pap. Westcar, stehen ihr offenbar schon recht fern. So bleibt für die undatierten Hs. wesentlich der Vergleich der hieratischen Schriftformen, wie ihn vor allem G. MÖLLER unternommen hat<sup>1</sup>. Sein darüber hinausgehender Versuch, an Hand von Beobachtungen am Pap. Harris I in den Hs. der Ramessidenzeit ober- und unterägyptische Eigentümlichkeiten der

<sup>1</sup> G. MÖLLER, *Hieratische Paläographie*, 3 Bde. u. 1 Erg.-Heft., 2. Aufl., Leipzig 1927/36; ergänzend für die Hs. der 18. Dyn. ders., *AZ*, 56, S. 34 f., EUG. DÉVAUD, *L'âge des papyrus égypt. hiératiques d'après les graphies de certains mots* (12.—18. Dyn.), Paris 1924.

Schriftformen festzustellen, stößt dagegen schon bei der Zuteilung der Schülerhandschriften dieser Zeit auf Schwierigkeiten. Die demotischen Hs. lassen sich unter Vergleich mit dem reichlich vorhandenen datierten Urkundenmaterial nach den Schriftformen annähernd gruppieren: älteres Demotisch von der Saiten- bis zum Beginn der Ptolemäerzeit, frühe-späte Ptolemäerzeit, Römerzeit. Auch landschaftliche Unterschiede in der Schrift wurden erkannt (Nr. 8).

#### 4. PERIODEN DER ÄGYPTISCHEN LITERATUR

Die Zufälle der Erhaltung geben uns vorläufig ein unvollständiges Bild der ägyptischen Literatur, vielleicht mit Ausnahme der religiösen Literatur, bei der besondere Verhältnisse vorliegen. Trotzdem ist schon das Erhaltene vielseitiger und lebendiger als bei allen anderen Hochkulturen der vorgriechischen Zeit.

Aus dem *Alten Reich*, einer Zeit des stärksten geistigen und materiellen Aufschwungs, ist mit Ausnahme von Aktenresten (Tempelakten aus Abusir bei Memphis und Gebelên südlich Theben, Gaufürstenarchiv von Elephantine) keine Originalhandschrift erhalten. Sicherlich spiegelt sich die geistige Haltung jener kraftvollen Zeit in Weisheitslehren, vor allem der des Ptahhotep (Vezir unter König Asosi Ende der 5. Dyn.) und der des Kagemni (erhalten im Pap. Prisse des MR); daß man dabei den historischen Kagemni, Vezir unter König Teti der 6. Dyn., fälschlich in die Zeit des Snefru (4. Dyn.) zurückverlegte, ist ein Beweis der jüngeren Einkleidung. Erzählungen, die das AR als Rahmen angeben, vor allem der Märchenpapyrus Westcar (eine Hs. des späten MR in Berlin Nr. 30) verraten durch den Gebrauch der Volkssprache des MR, daß man bestenfalls alte Überlieferungen verwandte, so die Legende von der göttlichen Geburt der Könige der 5. Dynastie als Kinder des Sonnengottes. Auf wissenschaftlichem Gebiet mag Erfahrungsgut des AR in den großen medizinischen Kompendien des Pap. Edw. Smith und des Pap. Ebers (beides thebanische Hs. aus dem Anfang des NR: 17/18. Dyn.) stecken (36). Vollgiltig ist nur die Totenliteratur der Könige des AR, die monumental, nicht handschriftlich überliefert ist (Pyramidentexte Nr. 20). Auch die sog. dramatischen Texte zu Festspielen, Götterlehren und Ritualen gehen im wesentlichen auf das AR zurück, wenn sie auch erst aus erheblich jüngerer Zeit überliefert sind: das Krönungsfestspiel in einem Pap. des späten MR, das Denkmal memphitischer Theologie überhaupt erst auf einem Denkstein der Äthiopenzeit (s. Abschn. 1). Die Einseitigkeit des literarischen Gesichtes des AR ist doch mehr als Zufall der Er-

haltung, für viele Zweige der „schönen“ Literatur war die Zeit noch nicht gekommen, sie lebte noch in der Sphäre der mündlichen Erzählung ohne feste Formung.

Die erste goldene Zeit der ägyptischen Literatur bricht dann mit der *Herakleopolitenzeit* (um 2200 v. Chr.) an, sie erwächst aus dem Erlebnis des Zusammenbruchs des AR. Jetzt verbreitet sich eine reflektierende Literatur mit stark skeptischen Tönen, die eine Auseinandersetzung mit der Tradition auf staatlichem und geistigem Gebiet anstrebt, darunter natürlich viel Lehrhaftes. Wir haben keine Veranlassung, Literaturwerken, die selbst die Herakleopolitenzeit als ihren geschichtlichen Rahmen angeben, so die Lehre für König Merikarê, die Geschichte vom beredten Bauern, die Lehre des Cheti, diese Entstehungszeit abzusprechen, weil sie nur in jüngeren Abschriften (beginnend mit der 2. Hälfte der 12. Dyn.) vorliegen, ebensowenig wie dem Gespräch des Lebensmüden mit seiner Seele, oder den Mahnungen des weisen Ipu-wer („Admonitions“), deren Zeitgeist unverkennbar ist. Diese Zeit war in starker neuschöpferischer Bewegung. Man spürt dies sogar in der religiösen Literatur, also der traditionsgebundensten Sphäre, in zeitgenössischen Sargtexten und bestimmten Totenbuchsprüchen (21), z.B. dem so auffallend skeptischen Jenseitsgespräch zwischen Atum und Osiris (Tb. Kap. 175), beim Tb. Kap. 125 mit der „negativen Konfession“, beim Tb. Kap. 17 mit dem Anfang eines auslegenden Kommentars. Diesen aufgewühlten Zeiten gegenüber zeigt das eigentliche Mittlere Reich (12.-13. Dyn.) das Streben nach Ordnen, Sammeln, es trägt also konservative Züge in sich. Es ist kein Wunder, daß seine Werke in der Folgezeit als „klassische“ Literatur galten, daß ihre gewählte Sprache, die „schöne Rede“ als Höhe des Mittelägyptischen bis weit ins NR hinein, wesentlich bis zum geistigen Umbruch unter Amenophis IV., literarisches Vorbild wurde (14). Als Eigenes gibt das MR die historische Novelle und das erbauliche Märchen (30/31): beispielhaft die Geschichte des Gefolgsmannes Sinuhe und das echt orientalische Märchen vom Seefahrer (Pap. Petersburg 1115), dem dann in volkstümlicherem Ton die Märchen des Pap. Westcar (Berlin) folgen. Das wunderbare Erlebnis steht bei allen im Mittelpunkt der Darstellung. Für die ägyptische Erzählungskunst ist dabei kennzeichnend, daß man in die Geschichte des Sinuhe auf dem Höhepunkt der Handlung die Motivierung der Rückkehr des Flüchtlings aus Asien an den ägyptischen Hof durch einen im Wortlaut mitgeteilten Briefwechsel mit dem König Sesostri I. unterbaut, ja daß diese Briefe, wie in einer Aktenbeilage, als „Kopie“ bezeichnet werden. Man will damit nicht nur den Schein geschichtlicher Autorität erwecken, also in der Art einer Bio-

graphie — ein Hinweis auf die Schriftgläubigkeit des Orientalen —, das Lesen dieser fein stilisierten, in höfischer Kunstprosa abgefaßten Stücke bedeutete für den Kenner gewiß einen ebenso hohen Genuß wie das Hören der schönen Reden des beredten Bauern, die ja in der Erzählung selbst auf königlichen Befehl durch einen Schreiber aufgezeichnet wurden. Neben dem großen Abenteuer, besonders in der Ferne, steht gleichberechtigt das ästhetische Ziel in Form und Inhalt, verbunden mit dem Nebengedanken des Erzieherischen zum Schönen und Guten.

Das *Neue Reich* übernahm in der 17/18. Dynastie ebenso wie in der Kunst das geistige Erbe des MR in Sprache und Literatur. Man pflegte die Königsnovelle, gibt dabei aber auch, so in der Erzählung von der Einnahme von Joppe durch die Kriegslist des Generals Thuti — übrigens einer geschichtlichen Persönlichkeit der Zeit Thutmosis' III. —, einer Privatperson als Mittelpunkt geschichtlichen Geschehens Raum, natürlich unter der Voraussetzung, daß sie im Dienst des Königs erfolgt. In der Biographie der Gräber, auch in Gedächtnisinschriften der Könige, klingen mitunter individuelle Töne auf, das persönliche Verhältnis zwischen Gott und Herrscher wird stark unterstrichen (besonders von Hatschepsut und Thutmosis III.). Im eigenen Geist baute man über das Märchen Göttergeschichten in novellistischer Form aus (30/31). Das göttliche Handeln ist dabei seiner außerhalb irdischer Gesetze stehenden Hoheit entkleidet, es wird vermenschlicht, so daß Schwächen zutage treten, die man ironisierend ausmalt. Man rechnet mit Unrecht, List und Gewalt als unvermeidlichen Fehlern der Welt, wobei ein Gefühl für echte Tragik im griechischen Sinne trotz des oft dunkel grausamen Geschehens nicht aufkommt. Die Unvollkommenheit wird also zum literarischen Problem, aber in ganz anderem Sinne als in der Herakleopolitenzeit, wo sie in grellen Farben als Unrecht und Verirrung verurteilt wurde. Natürlich muß auch jetzt das Gute vorbildlich über das Böse siegen und ein glückliches Ende wird gern gezeigt, aber die einstige Selbstsicherheit ist gewichen, das Denken nüchterner und realistischer: Werke wie die Erzählung von den zwei Brüdern (Pap. d.Orbiney), die vom Prinzen, der seinem Geschick nicht entgehen kann (Pap. Harris 400 verso = Brit. Mus. 10 060), die Schilderung der endlosen Streitigkeiten zwischen Horus und Seth (Pap. Chester Beatty I) mit dem so seltsam parteiischen Götterrichter, das lehrhafte Märchen von Wahrheit und Lüge (The Blinding of Truth, Pap. Chester Beatty II) entsprechen diesem Zeitgeist mehr als die gesuchte Klassik, mit der man die alte Literatur des MR verbreitete. Der aufklärerische Zweifel gegenüber äußerem Schein, selbst in der geheiligten Sphäre des Staates, ermöglicht

das Entstehen der Satire, findet Gefallen an geistreichen und spitzen Wortgefechten, wie sie der fingierte briefliche Wettstreit zwischen zwei Militärbeamten der Ramessidenzeit (Pap. Anastasi I) bot (Nr. 31). In der satten Zivilisation des ägyptischen Weltreiches steigt aus bescheidenen Gelegenheitsgedichten des Volkes, teilweise wohl auch beeinflusst von religiösen Liedern des Hathorkultes, die *Liebespoesie* (Nr. 34) zur Literatur auf. Eine verstädterte Kultur kokettiert, wie es auch die Grabmalereien dieser Zeit erkennen lassen, mit Gartenidyllen und Schäferstimmung als literarischem Mittel (Sammlung von Liebesliedern im Pap. Harris 500 recto. Pap. Chester Beatty I col. 16, 3 f. — beide im British Museum). Im einzelnen wird man den schöpferischen Anteil der 18. Dynastie gegenüber der Ramessidenzeit in der Literatur vorerst nur schwer abgrenzen können. In der religiösen Literatur befruchtete die Zeit vor allem die Götterhymne (23) mit ihrer Naturaufgeschlossenheit. Diese erreichten mit dem Sonnengesang Amenophis' IV. ihren höchsten Schwung, und zugleich ihre formale Vollendung. Nach der Restitution des alten Glaubens fallen sie teils ins Konventionell-Orthodoxe, teils ins Pietistische ab, allerdings ohne die inneren Schönheiten ganz aufzugeben. Die Weisheitslehren bemühen sich, aus den Schranken der alten aristokratischen Standesvoraussetzungen in ein verbürgerlichtes Idealbild hinüberzufinden (Lehre des Ani Nr. 28). Schließlich, in der ägyptischen Spätzeit, überschattet die Ethik des Menschlichen das Religiöse. Außerhalb der Weisheitslehren und gewisser Gruppen biographischer Texte (34) ist leider der geistige Umbruch der *ägyptischen Spätzeit* vor dem Auftreten der in demotischer Schrift geschriebenen Literatur, die wesentlich der Ptolemäer- und Römerzeit angehört, literarisch kaum zu fassen. Doch enthalten die bei Herodot überlieferten ägyptischen Geschichten (vom Schatzhaus des Rampsinit II 145; vom König Amasis als jovialem Zeher und Volksmann II 174) Hinweise, wie stark bereits im 5. Jh. im Volk umlaufende Anekdoten die geschichtliche Überlieferung beeinflussten (38). Dabei kommt, ähnlich wie in der Erzählung von den zwei Brüdern (Pap. d'Orbiney) als kokette Episode eingeschaltet, auch die Liebesgeschichte nicht zu kurz. Sie hat an psychologischer Finesse gewonnen (Amasis und die schöne Frau in einem demotischen Pap. des 3. Jh. v. Chr.<sup>1</sup>), kann allerdings, wie Herodots Erzählung über die Tochter des Cheops (II 126) beweist, mitunter einen unägyptischen levantinisch-frivolen Ton annehmen, gewiß unter fremdem Einfluß. Das ist das Ende der alten Königsnovelle (32), deren Ton vielleicht am echtsten noch in

<sup>1</sup> SPIEGELBERG, *Demotische Chronik* (*Demot. Studien*, 7), S. 86 f.

den Erzählungen über den schon sagenhaft gewordenen König Sesostris nachklingt. Im Ganzen ist die demotische Literatur als außerhalb der Zeit des ägyptischen Nationalstaates liegend, nur mit Einschränkung als Zeugnis ägyptischer Geistigkeit zu bewerten. Während bis zur Spätzeit kulturelle Einflüsse vorwiegend von ägyptischer Seite auf die Nachbarländer, vor allem Asiens, wirkten (Nr. 38), beginnt mit dem Zusammenbruch der alten Reiche auf ägyptischem Boden eine von den verschiedensten Einflüssen gespeiste Mischkultur, die auch der Literatur ihren Stempel aufgeprägt hat.

### 5. ZUR EINTEILUNG

Jede Einteilung in literarische Gruppen läuft Gefahr, bei der Einordnung Zusammenhänge zu zerreißen, andererseits Lücken offenzulassen. Gerade bei dem schriftlichen Erbe altorientalischer Kulturen gibt es manchen Text, dessen Zuteilung in eine der in der modernen Literaturgeschichte üblichen Kategorien Schwierigkeiten bereitet, weil er formal, oft auch inhaltlich auf der Grenze zwischen solchen steht oder in keine von ihnen paßt. Bindungen, die spätere Kulturen nicht in gleicher Art und Stärke kennen, wirken dabei mit. Dies gilt im alten Ägypten insbesondere von der Religion, die auch seine weltliche Literatur entscheidend beeinflusst. Trotzdem könnte sie natürlich nicht unterschiedslos als religiöse Literatur behandelt werden. Aber dieser Einfluß geht so weit, daß das ägyptische Dogma vom göttlichen Königtum, vom Jenseitsleben nach dem Tode, den Menschen auch dann zur Auseinandersetzung zwingt, wo er ihrer Lehre skeptisch gegenübersteht. Ein Beispiel dieser über verschiedenste Gruppen ausgreifenden Literatur bieten Werke der Herakleopolitenzeit: Das Gespräch des Lebensmüden mit seiner Seele (Nrs. 29 u. 34) kreist um das Problem des Menschen, der aus Verzweiflung über die Wertlosigkeit seiner Umwelt den Tod im Feuer als völlige Vernichtung sucht und seine Seele überreden will, ihm zu folgen. Die Seele, als Verkörperung seines unsterblichen Wesens, muß sich natürlich dieser Forderung widersetzen. Aber sie spricht als Antwort „wohl die ketzerischsten Gedanken, die jemals im alten Ägypten ausgesprochen worden sind: die ganzen Bestattungszereemonien werden verächtlich und lächerlich gemacht“<sup>1</sup>. Die Entgegnung des Menschen gipfelt im dichterischen Preis des Jenseits, er vertritt also das Dogma (für unser Gefühl eine merkwürdige Verteilung der Rollen). Das ganze ist also ein Lehrgedicht

<sup>1</sup> SCHARFF, *Sb. Münch. Akad.*, 1937, H. 9, S. 29; vgl. KEES, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen*, S. 305.

auf dem Hintergrund einer theologischen Auseinandersetzung: Erdenglück oder Jenseitshoffnung. Dasselbe Anliegen hat ein anderes Streitgespräch, nämlich als Teil eines Totenbuchkapitels (175), und zwar weil es in mythische Bereiche verlegt ist<sup>1</sup>. Hier vertritt der Totenherrscher Osiris den widerwillig ins Jenseits verwiesenen Skeptiker, also den Zweifler im Menschen, der Urgott Atum das Dogma der Theologie. Aber auch er will der bestehenden Welt absagen und alles von ihm Geschaffene zerstören, um in Form der Ur Schlange in das chaotische Nichts der Vorwelt zurückzusinken. Dort soll Osiris bei ihm sein. Die Skepsis hat also bereits die Mythenbildung (Nr. 24) erfaßt, was auch im sog. Kuhbuch („Destruction des hommes“, aufgezeichnet in den Königsgräbern des NR!) spürbar ist. Auch manche der Weisheitssprüche der Herakleopolitenzeit und aus dem Anfang des MR, in der Königslehre für Merikarê, in den „Admonitions“ des weisen Ipu-wer (Nr. 29), sind auf diesen Ton gestimmt. Das ist verständlich. Auffallender wirkt es für uns, daß sich fast wörtlich übereinstimmende Anklagen über die Vergänglichkeit des Irdischen gegen das Jenseits, das trostlose Dasein der Toten im Land ohne Wiederkehr, selbst in den beim Gastmahl vorgetragenen Harfnerliedern wiederfinden (sog. Maneroslied)<sup>2</sup>, und ferner in den Totenklagen der Frauen, die man seit der Mitte der 18. Dyn. in den Gräbern als Beleittexte zu Darstellungen der Totenfeiern aufzeichnete<sup>3</sup>. Eine einheitliche Überlieferung führt hier von der Herakleopolitenzeit bis in die Spätzeit und berührt die verschiedensten geistigen und literarischen Bereiche, wobei Weltlichkeit und Religiosität sich verschlingen. Wer die Grundhaltung solcher Zeugnisse verstehen will, muß sie also allesamt befragen. In Ägypten umfaßt die Religion das volle Leben, und weil man dieses ohne Abzug ins Jenseitsdasein zu übertragen wünscht, gehören zum Verständnis der religiösen Literatur, vor allem der Totentexte, Vorstellungen, die sonst durchaus dem Lebensbereich des Menschen entstammen. Seine „Biographie“ im Grab ist unvollständig ohne die Totengebete an die Götter, ohne die Anrufungen der Grabbesucher, ohne die Darstellungen auf den Wänden des Grabes, ohne Scheintür, Statue und Opferstein. Man tut also den Dingen Gewalt an, wenn man einzelne Teile zur literarischen Wertung herausschält. Gleichem Grunde entspringen die dauernden Überschneidungen in den einzelnen Gruppen der Totenliteratur. Die Abgrenzung beruht auf Herkommen, oftmals der königlichen Entscheidung. Verschiedene Zeiten können sie verrücken.

<sup>1</sup> Übers. KEES, *Religionsgesch. Lesebuch*, H. 10, *Ägypten*, Nr. 40.

<sup>2</sup> ERMAN, *Literatur*, S. 177.

<sup>3</sup> KEES, *ÄZ*, 62, S. 73 f.

Die königlichen Pyramidentexte enthalten Anleihen aus einer nicht erhaltenen nichtköniglichen Totenliteratur des AR. Sargtexte und Totenbuch benutzen Zitate und Material der Pyramidentexte, andererseits die (verlorenen) Königsgräber der Herakleopolitenzeit sog. „Sargtexte“. Im NR gelten Amduat und Pfortenbuch (Nr. 22) als die Grundtexte der Königsgräber, aber das letztere benutzte Spruchgut des Totenbuches, das auch das nur auf nichtköniglichen Särgen des MR vorkommende sog. Zweibegebuch verwendet hatte. Und das 2. Grab des Senmut (Zeit der Hatschepsut) enthält Pyramidentexte, Totenbuchsprüche, Teile des Pfortenbuches, astronomische Deckenbilder mit Sterntafeln, also manches, was sonst den Königsgräbern des NR vorbehalten scheint<sup>1</sup>. Auch die Art der schriftlichen Überlieferung — hieroglyphisch, hieratisch — wechselt je nach Art des Anbringungsortes und des Materials. Das Amduat wird in den Königsgräbern der 18. Dyn. (vor allem dem Thutmosis' III. und Amenophis' II.) zwar auf die steinernen Wände gemalt, aber in Kursivhieroglyphen auf papyrusähnlicher Tünche. Tatsächlich erscheint das Amduat in der 21. Dynastie allerdings in abgekürzter Fassung, auf Papyrus für Privatleute, ähnlich den Totenbuchhandschriften. Wiederum stirbt die Sitte der Sargtexte nicht mit dem NR aus: Ramessidische Königssärge, namentlich der Sethos' I. (Brit. Mus.) und der Ramses' III. (Louvre), später der des Gottesweibes des Amun Anchnesneferibrê, Tochter Psametichs II. (26. Dyn.) sind wieder durch die Masse ihrer religiösen, in feinsten Hieroglyphen eingeschriebenen Texte verschiedenster Herkunft bekannt<sup>2</sup>. Auch da wechselt die religiöse Sitte mehrfach.

HERMANN KEES (†)

#### LITERATUR

- A. ERMAN, *Die Literatur der Ägypter*, Leipzig 1923 (Übersetzungen mit Einführung).  
 G. LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris 1949.  
 E. BRUNNER-TRAUT, *Altägyptische Märchen*, Düsseldorf 1963.

#### Übersichten

- M. PIEPER, *Die Literatur der Ägypter* (im Hb. *der Literaturwissenschaft*, hrsg. von O. WALZEL), Potsdam 1927.  
 H. SCHNEIDER, *Kultur und Denken der alten Ägypter*, 2. Ausg., Leipzig 1909.  
 ERMAN-RANKE, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*, Tübingen 1923.  
 H. KEES, *Ägypten (Kulturgeschichte des alten Orients, I)*, München 1933.  
 H. BRUNNER, *Grundzüge der altägyptischen Literatur*, Darmstadt 1966.

#### Zur demotischen Literatur

SPIEGELBERG, *ZDMG*, 85 (1931), S. 147 f.

<sup>1</sup> *Bulletin Metropolitan Mus. of Art*, Sect. II, Febr. 1928: *The Egyptian Expedition 1925-1927*.

<sup>2</sup> C. E. SANDER-HANSEN, *Die religiösen Texte auf dem Sarg der Anchnesneferibre*, Kopenhagen 1937.

## 19. STILISTISCHE KUNST

*Vorbemerkung*

Wer die „stilistische Kunst“ darstellen will, stößt auf ein Problem, das bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung nicht zu bewältigen ist und gerade deshalb wenigstens gesehen werden muß. Wenn wir von dem großen Bereich der Metrik mit all ihren Konsequenzen zunächst einmal absehen, so ist zu betonen, daß das Aussondern von „Elementen“ solcher Kunst — ein Vorhaben, das angesichts der selbstverständlichen Forderung ganzheitlicher Betrachtung geformter Texte ohnehin nur ein praktisch notwendiger aber grundsätzlich unbefriedigender Notbehelf sein kann — prinzipiell die Kenntnis von möglicherweise jeweils zu erwartenden gattungsspezifischen Spracheigenheiten voraussetzen sollte. Denn es ist damit zu rechnen, daß gattungsspezifische Sprechweisen ihrerseits bereits gewisse Momente „stilistischer Kunst“ im weitesten und auch in engerem Sinne nahelegen oder auch ausschließen mögen<sup>1</sup>. Daß wir noch nicht imstande sind, in gebührender Weise „stilistische Kunstmittel“ zusammen mit anderen Stileigentümlichkeiten zu sehen, die wir — zu Recht oder (teilweise bestimmt:) zu Unrecht — einstweilen nicht in den Bereich der sprachlichen Kunst einbeziehen, hindert uns freilich nicht, einen Katalog solcher „Kunstmittel“ aufzustellen. Es geht nur darum, daß eine solche Zusammenstellung zwar die Wirkungen der „Mittel“ einigermaßen vorführen mag, daß ihr aber zumindest der Hintergrund fehlt, vor dem ihre Aussagen erst ihr volles Relief gewinnen würden, und daß gewisse Aspekte ägyptischer Sprachkunst einstweilen noch nicht recht faßbar sind.

Glücklicherweise steht das generellste Mittel sprachlicher Formung, die

---

<sup>1</sup> Die Erforschung gattungsspezifischer Sprachgestalten stößt in der Ägyptologie auf hier nicht zu erörternde Hemmnisse und ist noch nicht weit vorangetrieben. Zwei Arbeiten jüngsten Datums seien genannt: J. ASSMANN untersucht in seinem aus einer Heidelberger Dissertation hervorgegangenen *Liturgische Lieder an den Sonnengott* (im Druck) erfolgreich und auf breitestmöglicher Basis die Gattung „liturgischer Sonnenhymnus“. — P. SEIBERT (*Die Charakteristik. Untersuchungen zu einer altägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur*, Teil I, Äg. Abh. 17, Harrassowitz, Wiesbaden 1967) versucht in seiner gleichfalls auf eine Heidelberger Dissertation zurückgehenden Arbeit eine neuartige Interpretation, indem er eine literarische Form als Redeweise („Sprechsitte“) bzw. eben als literarische Abpiegelung einer solchen Redeweise deutet, die „einer ganz bestimmten zwischenmenschlichen Situation ihre Prägung verdankt“; das Thema „Charakteristik“ soll in fünf oder sechs Hauptteilen untersucht werden, von denen der erste vorliegt. Dieselbe Methode soll auf zumindest große Teile des ägyptischen Schriftwesens angewandt werden, was einen entsprechenden Ausbau der Publikationen erfordern wird. — Bücher und Aufsätze werden hier meist in Abkürzung zitiert; es wird generell auf das Abkürzungs- und Literaturverzeichnis am Ende des Beitrags verwiesen.

Metrik, außerhalb dieser Problematik; das Wesen dieser Metrik soll im ersten Teil skizziert werden. Wenn wir im zweiten Teil einen Überblick über die „stilistischen Kunstmittel“ geben, wollen wir das mit dem Blick auf die metrisch organisierten Texte tun — ein Vorhaben, das dem Charakter ägyptischer Sprachkunst gerecht wird. Auf solche Weise hoffen wir, dennoch eine gewisse Geschlossenheit und Evidenz zu erzielen.

## I. METRIK

### 1. Stand der Forschung und Veröffentlichung<sup>1</sup>

Drei Basis-Publikationen von G. FECHT, jeweils mit Einführungen in das System und Wesen der Metrik und Erörterung anschließender Fragen, sowie mit einer Liste der metrischen Regeln: *Die Wiedergewinnung der altäg. Verskunst* (*MDIK* 19, 1963, 54-96, Abkürzung: *MDIK* 19), *Die Form der altäg. Literatur: Metrische und stilistische Analyse* (*ÄZ* 91, 1964, 11-63; 92, 1965, 10-32, Abkürzung: *ÄZ* 91, *ÄZ* 92), und die Monographie *Literarische Zeugnisse zur ‚Persönlichen Frömmigkeit‘ in Ägypten* (Abh. AW Heidelberg, phil.-hist. Kl. 1965, 1; dort die vollständigste Regelliste, Abkürzung: *Lit. Zeugn.*)<sup>2</sup>. Weil im folgenden, zumal im Teil II, oft aus diesen Arbeiten zitiert wird, und zwar nach Seitenzahlen, muß hier eine Aufstellung der dort behandelten Texte folgen. *MDIK* 19: p. 72-84, drei Liebeslieder aus dem Neuen Reich, Pap. Chester Beatty I (72-77 viertes Lied, 77-80 fünftes Lied, 81-84 siebtes Lied); p. 84-96, sechs Texte, die zufällig alle in *MDIK* 16 publiziert worden waren (84-88 Text zu einer Opferszene aus Edfu, griech.-röm. Zeit, 88-90 eulogische Litanei an Ptah, ramessidische Zeit, 90-92 Text — kultische Weisung — aus Esna, griech.-röm. Zeit, 92-94 zwei hymnische Gebete aus einem thebanischen Grab der 18. Dyn., 94-95 Anrede an Besucher, bei einem Bildnis im Steinbruch von Hatnub, Mittleres Reich, 95-96 Inschrift, Gebet, auf Statuensockel, 26. Dyn. 626 v. Chr.). *ÄZ* 91: p. 37-52, drei Einzelpreisungen — „Kapitel“ — aus dem großen Amunhymnus Pap. Leiden I 350, 19. Dyn. (39-46 „zehntes Kapitel“, 46-51 „sechzigstes Kapitel“, 51-52 „hundertstes Kapitel“); p. 52-63, vier Texte aus der ersten Hälfte des Bandes *Urkunden* IV, 1, Dyn. 18 (53-55 Rede des Sohnes beim Überbringen von Gartenerzeugnis-

<sup>1</sup> Weil die Metrik erst vor wenigen Jahren erschlossen wurde, ist ein Überblick erforderlich.

<sup>2</sup> Im Rahmen dieses Handbuchs können Beweisführungen und dem komplexen Charakter der Materie gemäßere Diskussionen im folgenden nicht gegeben werden; für alle diese Dinge sei grundsätzlich auf die Basis-Publikationen hingewiesen.

sen aus dem thebanischen Grab des *Rhmjr*<sup>6</sup>, 54-57 Grabstele mit Totenbitten, 58-59 kurze Biographie von einer Statue, Anfang NR, 59-63 kurze Biographie von einer Stele, Anfang NR). *ÄZ* 92: weitere zwei Text(gruppen) aus der ersten Hälfte von *Urk.* IV, 1, Dyn. 18 (10-15 vier Inschriften des Obeliskens Tuthmosis I., 15-32 zwei lange „Sprüche vom Schicksal des Toten im Jenseits“ aus einem Grab bei Elkab, mit Paralleltexten). *Lit. Zeugn.*: neun Eulogien und Gebete aus *Late Egyptian Miscellanies*, *Bibliotheca Aegyptiaca* VII, ramessidische Zeit NR (39-41 Gebet an Amon-Re, Pap. Bologna 1094, 23-27; 41-44 Dublette mit Variation, Pap. Anastasi II, 6,5-6,7; 44-46 Gebet an Amun, vom gleichen Verfasser wie die beiden ersten Texte, Pap. Anastasi II, 8,5-9,1; 46-52 Amun, der Helfer, Pap. Anastasi II, 9,2-10,1; 52-58 Hymne an Thot, Pap. Anastasi III, 4,12-5,5; 58-62 Gebet an Amun, Pap. Anastasi IV, 10,1-10,5; 62-65 Fürbitte bei Amun, Pap. Anastasi IV, 10,5-10,8; 65-73 Gebet an Thot, Pap. Anastasi V, 9,2-10,2; 73-133 Gebet an Thot, Kunstwerk hohen Ranges, Pap. Sallier I, 8,2-8,7; ferner 125-131 zweiter Abschnitt der Schlußrede aus der Lehre des Ptahhotep, MR, Textbestand weitgehend zurückgehend auf das AR).

Publikationen, die mit der Metrik arbeiten: G. FECHT, *Zur Frühform der Amarna-Theologie, Neubearbeitung der Stele der Architekten Suti und Hor* (Dyn. 18), *ÄZ* 94, 1967, 25-50; E. HORNING, *Das Amduat, Teil III: Kurzfassung*, *Ägyptol. Abhandl.* Bd. 13 (Harrassowitz 1967) (wegen einiger Unklarheiten und Unsicherheiten ohne Angaben von Hebungszahlen). Im Druck: J. ASSMANN, *Liturgische Lieder an den Sonnengott* (vgl. p. 19n. 1)<sup>1</sup>; FECHT, *Der Vorwurf an Gott in den Mahnworten des Ipu-wer* („Admonitions“, erscheint in den Abh. AW Heidelberg); ID., *Zu den Inschriften des ersten Pfeilers im Grab des Anchtifi, Mo‘alla* (erscheint in *Festschrift S. Schott*; erste Publikation von Texten mit der Metrik des Alten Reichs, entsprechende Ergänzungen zu den früheren Regellisten); ID., *Der Toten-*

<sup>1</sup> Leider verzichtet Assmann auf die Angabe von Hebungszahlen und die Kenntlichmachung von Kola, selbst da, wo er ägyptische Texte umschreibt und nicht nur übersetzt. Das erschwert die Kontrolle seiner Vergliederung (mit all ihren Konsequenzen) unnötig. — Ob man die ägyptischen Kola in Übersetzungen in moderne Sprachen kenntlich machen soll, ist Ermessensfrage. Ich selbst habe bisher diesen Weg gewählt und dabei eine Verfremdung des Deutschen bewußt in Kauf genommen; diese Verfremdung scheint mir nicht unbedingt ein Übel zu sein, denn sie ist geeignet, die Kluft der Jahrtausende, die uns vom Alten Ägypten trennt, bewußt zu erhalten, als das eine allzu glatte Stilisierung nach dem Ideal der „Übersetzungsgrammatik“ vermag, die verfälschend wirken muß, weil sie alt-ägyptische Texte — nur scheinbar bruchlos — unserer modernen Sprache (und damit der Moderne) angleicht. Das Auszusagende ist von der Art der Aussage nicht zu trennen, die Kennzeichnung der Kola bewahrt wenigstens ein Charakteristisches der ägyptischen Diktion. Der Inhalt allein vermag — streckenweise und scheinbar! — die nötige Distanz nicht immer herzustellen, und es wirkt unangenehm, wenn dann in scheinbar zeitgenössisch-glattem Kontext unvermutet fremdartige Inhalte auftreten.

*brief aus Nag'a ed-Der* (erscheint in *MDIK* 24). Weitere Publikationen verschiedener Autoren stehen vor dem Abschluß.

## 2. Konstitutive Merkmale der Metrik

Entsprechend dem expiratorischen Charakter des ägyptischen Wort- und Satz-Akzents gründet sich die Metrik auf Einheiten, die durch diesen Akzent bedingt sind. Sie beruht auf der Wahrnehmung und Zählung derjenigen Wörter oder — öfter — Wortgruppen, die sich, ausgegrenzt aus dem Redefluß durch tatsächliche oder erwartete Zäsuren, als die nach den Silben nächstgrößeren akustischen Einheiten dem Gehör aufdrängen. Diese syntaktisch bedingten Sprecheneinheiten, die ohne Aussetzen der Artikulation realisiert werden, nennen wir die „Kola“. In jedem Kolon ist ein Wort am stärksten betont, es bildet mit seiner betonten Silbe den Kolongipfel. Der Kolongipfel wird auch als „Hebung“ bezeichnet, die unbetonten oder schwach betonten Silben der Kola als „Senkungen“. Die Metrik beruht also auf dem expiratorischen Satzakkent. Die Regellisten weisen auf, welche syntaktischen Gebilde ein Kolon konstituieren.

Daß im Ägyptischen die Kolongrenzen konstanter gewesen sein müssen als z.B. im Deutschen, läßt sich erweisen<sup>1</sup>. Ob aber in der alltäglichen Umgangssprache *alle* Kola immer konstant waren, unabhängig von Faktoren wie Stimmung und Diktion, oder ob die Konstanz der Kola, welche die Festigkeit der metrischen Regeln bestimmt, zum Teil auf einer Stilisierung beruht, läßt sich nicht ergründen.

Die kleinste metrische Einheit ist der Vers. Er umfaßt zwei oder drei Kola (Hebungen) und stellt eine *relative* Sinneinheit dar. Sehr selten sind Verse, die aus einem einzigen Kolon bestehen; diese Verse müssen von den umgebenden Versen eindeutig abgegrenzt sein. Noch viel seltener sind Verse mit vier Kola; Voraussetzung ist wiederum Abgrenzung und zugleich inhaltlich bewirkte Unzerlegbarkeit in zwei Verse. Wir sprechen von Zweihebern (2 Kola), Dreihebern (3 Kola), usw. Die Anzahl der Senkungen ist grundsätzlich beliebig.

Die größeren metrischen Einheiten entstehen durch Staffelung. Gruppen von einigen (meist 2 oder 3) Versen — wir wählen den Terminus „Versgruppe“ — bilden wiederum eine *relative* Sinneinheit und damit zugleich eine relative syntaktische Einheit. Wenn eine Versgruppe mehr als zwei Verse umfaßt, ist sie in sich gegliedert (meist 2 + 1 oder 1 + 2, selten

---

<sup>1</sup> Ein Beispiel für syntaktische Relevanz der Kola im Deutschen: „ich-sehe-mein-Kind“ (ein Kolon, „mein Kind“ ist Objekt); „ich-sehe, mein-Kind“ (zwei Kola, „mein Kind“ ist Anrede).

ra + rb + ra, d.h. die äußeren Verse umgreifen, sich aufeinander beziehend, einen Mittelvers). Seltener stehen Einzelverse funktional auf einer Ebene mit Versgruppen (Beispiele: *MDIK* 19, 73, Vers 5 [Mittelvers einer Strophe], 77 f., Vers 8 [Mittelvers]; *ÄZ* 91, 46 f., V. 13 [Mittelvers], 58, V. 5 [Mittelvers]; *Lit. Zeugn.*, 47 f. V. 8 [Mittelvers]).

Die nächsthöhere Einheit, die mehrere Versgruppen zusammenfaßt, nennen wir „Teilstrophe“ oder — wenn sie die größte Unterteilungseinheit eines Textes ist — auch „Strophe“. Die Unterschiede zwischen „Versgruppe“, „Teilstrophe“ und „Strophe“ sind bis zu einem gewissen Grade relativ, sie beziehen sich auf die jeweilige Gliederung einer größeren Einheit. Wirklich spezifisch ist das Moment der Staffellung, die zu immer umfanglicheren, aber stets wieder relativ in sich abgerundeten Komplexen fortgesetzt werden kann. Wir sprechen von „Strophen“, bei langen, sorgfältig aufgebauten Texten weiterhin etwa von „Gesängen“, „Kapiteln“, „Liedern“ oder „Teilen“. Auf allen Stufen der Staffellung ist die Entsprechung zwischen dem formalen Aufbau und dem Aufbau des Auszusagenden obligatorisch. Die Texte erweisen einen ausgeprägt konstruktiv-architektonischen Charakter.

Die Entsprechung zwischen formaler und inhaltlicher Gestaltung ermöglicht es uns, die metrischen Einheiten und ihren Aufbau mit Leichtigkeit zu erkennen, was seinerseits wiederum zu einem besseren Verständnis schwieriger Textstellen im einzelnen und zu einem neuartigen Verständnis der Aussage im ganzen führt.

Mit äußeren Mitteln ist die Textgliederung dagegen nur selten kenntlich gemacht. Es gibt z.B. sehr häufig kunstvolle Relationen zwischen den Verszahlen einzelner Strophen (usw.), aber die Aneinanderreihung von Strophen mit gleicher Verszahl begegnet nicht sehr oft. Umso willkommener ist es, daß die Ägypter wenigstens in seltenen Fällen ihre Texte nicht durchlaufend, sondern unter Berücksichtigung der metrischen Gliederung geschrieben haben. Einige Beispiele seien genannt, die bei systematischer Suche wohl noch vermehrt werden könnten. Schreibung nach Versen (eine Zeile = ein Vers): metrisch publiziert: *Amduat* (HORNING, *Amduat III*, s.p. VIII f.); metrisch noch nicht publiziert: Lehre des Amenemope (Pap. Brit. Mus. 10 474 10; Schreibtafel Turin Cat. 6237; Ostr. Kairo 1840; Schreibtafel Louvre E. 17 173); Verwünschung eines Schwätzers (ČERNÝ-GARDINER, *Hierat. Ostraca* 7-5, Ostr. Leipzig 8); Eulogie Amuns (*ibid.*, 5-1); prohibitive Lehre (*ibid.*, 1 rt 1 ff.)<sup>1</sup>; Lehre des Königs Amenemhet

<sup>1</sup> Von demselben Text gibt es auf Ostr. DM (IFAO) 1090 eine Schreibung nach Versgruppen, nicht nach Versen; da der Text litaneiartig aufgebaut ist, wird diese Parallele unten, p. 46 (unter II, 2, e), genannt. Zum Text s. G. POSENER, *RdE* 6, 1949, 42 (Nr. 54), 43 (Nr. 56), *RdE* 8, 1951, 184 f. (Ostr. Turin 6391).

(Ostr. Kairo 25 223 bis; sehr wenig Text, vielleicht Schreibung in Versgruppen); Lehre des Dua-Cheti (alias Cheti, Sohn des Duauf, Berufssatire) (Schreibtafel Louvre E. 8424); Onomastikon des Amenope (Schreibtafel Brit. Mus. 21 635). Schreibung nach Versgruppen: metrisch bearbeitet: *MDIK* 19, 95<sup>1</sup>. Schreibung nach Strophen: Amduat (HORNUNG, *Amduat III*, s. p. VIII f.); Einheiten auf Ostraka aus dem Schulbetrieb (B. VAN DE WALLE, *La division matérielle des textes classiques égyptiens et son importance pour l'étude des ostracas scolaires*, *Le Muséon* 59, 1946, 223-232: éin Abschnitt — Strophe, Teilstrophe — und das incipit des nächsten Abschnittes auf Ostraka; ID., *La transmission des textes littéraires égyptiens*, p. 21, p. 24); ASSMANN, *Liturgische Lieder*, Register B s.v. Zitierungsweise. — Daß der Vergleich von Varianten eines und desselben Textes des öfteren äußere Kriterien liefert, die metrische Gliederungsgrößen bestätigen, liegt auf der Hand: vgl. etwa *ÄZ* 92, 19-21, 29-32, *Lit. Zeugn.*, 41-44, und v.a. ASSMANN, *loc. cit.*

Während solche Indikationen metrischer Elemente im Schriftbild selten und an mancherlei Voraussetzungen geknüpft sind, ist eine Methode, Verse in durchlaufender Schrift graphisch abzugrenzen, vom NR an sehr häufig anzutreffen. Man trennte in hieratischen, auf Papyri oder Ostraka geschriebenen Texten die Verse durch hochgestellte (meist rote) Punkte voneinander ab. Diese Interpunktierung kommt ebenso bei Abschriften älterer Texte wie bei zeitgenössischen vor. Da uns aus dem Neuen Reich ganz überwiegend Schülerschriften und private, wenig sorgfältige Kopien überkommen sind, die allzureich sind an Fehlern, ist es nicht erstaunlich, daß auch bei der Setzung der Verspunkte Fehler zu konstatieren sind; gelegentlich hat man nicht Verse, sondern Kola durch Punkte getrennt. Die Qualität der Texte variiert auch in diesen Dingen erheblich<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Zur Lehre des Amenemope cf. POSENER, *RdE* 18, 1966, 45 ff. mit Verweisen; zu „Dua-Cheti“ (alias „Cheti Sohn des Duauf“) cf. SAUNERON, *RdE* 7, 1950, 186 ff.; zum Onomastikon cf. GARDINER, *AEO* I, 34, III, pl. XXII, ferner SEIBERT, *Die Charakteristik*, 100 f.; — an der Schreibtafel Brit. Mus. 21635 vs. ist reizvoll zu sehen, wie der Schüler bei der Aufzählung oberägyptischer Städte, wo die inhaltlich indizierte Verstrennung etwas schwieriger ist, sich schematisch an eine Abfolge von Zweihebern hält und damit fälschlich Edfu von gleichbedeutendem *Bḥdt* trennt. — Litaneien und litaneiartig strukturierte Texte sind relativ häufig nach Maßgabe der anaphorisch anlautenden Versgruppen (usw.) geschrieben; s. dazu unten (vgl. die vorangehende Anm.).

<sup>2</sup> Eingehender zu den Verspunkten: *Lit. Zeugn.*, 23-28; zur wahrscheinlichen Herkunft der Punktierung: POSENER, *JEA* 37, 1951, 77 mit n. 3. Weitere Zeichen und Bezeichnungen, die ohnehin offensichtliche Abgrenzungen markieren, können hier außer Betracht bleiben: *ḥwt* „Haus“ als Überschrift durchgezählter selbständiger Einheiten (s. BLACKMAN, *Orientalia NS* 7, 1938, 64 ff.; zuletzt: HICKMANN, *BIE* 36, 1953/4, 500 ff.); das Zeichen *grḥ* „aufhören“, das größere Einheiten trennt; die Rubra; im allgemeinen s. zu diesen Dingen GRAPOW, *Formung*, B. VAN DE WALLE, *La Transmission*, 21, G. POSENER, *JEA* 37, 1951, 75-80.

Die Realisierung der einfachen, konstitutiven Regeln der Metrik bewirkt eine übersichtlich geordnete, in klaren und auch harmonischen Verhältnissen ablaufende Sprache, die ein ebenso geordnetes Denken voraussetzt bzw. erzwingt<sup>1</sup>. Ordnung und Maß sind die Wesensmerkmale, und wir werden darin eine Äußerung des Willens zur formenden Beherrschung der chaotischen Umwelt sehen dürfen, wie er allgemein für frühe Hochkulturen und ganz besonders für die ägyptische wesensbestimmend ist.

Es ist durchaus wahrscheinlich, wenn freilich nicht beweisbar, daß auch außerhalb des Schriftwesens, in der Rede, die Metrik ihren bedeutsamen Platz hatte, z.B. beim mündlichen Bericht vor dem König, im Verkehr mit hohen Beamten<sup>2</sup>.

### 3. Ausgestaltungen

Der Drang zur gliedernden Ordnung hat in verschiedener Weise gewirkt und schon im Wesen der Gliederung angelegte Ausformungen gefunden. Vom Ganzen eines Textes oder eines Textteils her gesehen ordnen sich die nächstkleineren Einheiten — je nachdem: Versgruppen, Teilstrophen, Strophen oder noch größere Gebilde — entweder addierend (also Reihenfolge  $a + b + c$  usw.), zentrierend (etwa  $a + b + c + b + a$  oder  $a + b + c + a + b$  usw.) oder alternierend (etwa  $a + b + a + b$  usw.). Daneben gibt es seltenere andere Schemata, etwa eine Ordnung  $3 : 1$  ( $a + a + a + b$ ) u.a.m.

<sup>1</sup> Zu warnen ist vor der Meinung, daß sich „fast jeder ägyptische Text in Zwei- und Dreieber zerlegen ließe“ (MUNRO, *OLZ* 63, 1968, Sp. 119), daß also erst der Nachweis eines kunstvollen Aufbaus zu höheren Einheiten das Phänomen „Metrik“ anzeige. Falsche Übersetzungen führen rasch zu einer Widerlegung dieser Ansicht, denn sie bringen oft die primitivste Basis der Metrik zum Einsturz (z. B. *AZ* 92, 91, n. 1; *AZ* 94, 37; ein weiteres eklatantes Beispiel ist Admonitions 3,8, hierzu demnächst Fecht); auch Beispielsätze in unseren Grammatiken widersprechen den einfachsten Grundlagen der Metrik, wenn sie — zufällig — nicht ganze Verse zitieren, was freilich meist der Fall ist, weil ja Verse auch relative Sinneinheiten sind. — Wenn aber Texte, die man nicht als metrische bezeichnen möchte, auf Strecken sich in Zwei- und Dreieber zerlegen lassen (solche Texte sind sehr selten), so liegt dem wohl die Gewöhnung der Schreiber an metrisches Schreiben zugrunde, möglicherweise auch an geformtes Sprechen (s. im Text). Bemerkenswert und allein schon entscheidend ist die weitgehende Vermeidung von Einhebern in den Texten, die doch in ungeformter Umgangssprache sehr häufig gewesen sein müssen.

<sup>2</sup> Diesen Gedanken, den ich öfters in Seminaren geäußert habe, trägt nun P. MUNRO, unabhängig von mir, in *OLZ* 63, 1968, Sp. 120 vor. Man beachte neben vielem anderen nur die „Klagen des Bauern“, die selbstverständlich metrisch vollendet geformt sind (noch unpubliziert): Wenn es nicht üblich gewesen wäre, daß Gebildete bei besonderen Gelegenheiten sich metrisch geprägter Redeweise bedienten, hätte die Schilderung des (metrisch) so sehr redengewandten (und demgemäß klug und tief sinnig argumentierenden) simplen Oasenbewohners nur lächerlich wirken können; man bedenke auch, daß dieser Schilderung durch das Interesse des Königs an den neun Reden, die er aus „literarischem Interesse“ mitschreiben läßt, der Anschein des Realen verliehen, daß alles Märchenhafte vermieden wurde. — Schließlich ist nicht zu vergessen, daß ägyptische Texte laut gelesen oder gesungen wurden, daß geformte religiöse Texte im Kult, bei Feiern usw. vorgetragen wurden; metrisch geprägtes Sprechen war auch von da her nichts Ungewöhnliches.

Besonders oft schafft die innere Gliederung von Versgruppen in mannigfacher Weise — Gleichartigkeit, Umkehrung usw. — eine harmonische Bindung von Textteilen; so kann z.B. auf eine Versgruppe, die aus einem Doppelvers und einem ihr lockerer verbundenen dritten Vers besteht ( $2 + 1$ ), eine Versgruppe folgen, die dieses Verhältnis umkehrt ( $1 + 2$ ). Die Möglichkeiten der Konfrontierung und Verschränkung sind vielfältig.

Die bisher genannten Formungen sind insofern obligatorisch, als sie jeder metrische Text, der mehr als einige wenige Zeilen umfaßt, zumindest in primitiven Verwirklichungen aufweisen *muß*, also z.B.: einfache adrierende Aufeinanderfolge der Strophen, paarweise Anordnung der Verse.

Grundsätzlich fakultativ sind Regelmäßigkeiten mannigfacher Art in den Hebungszahlen der Verse (als ein Beispiel für sehr viele: *ÄZ* 91, 53: je zwei Dreiheber umgeben zyklisch drei Zweiheber).

Eine erhebliche Rolle spielen die Zahlen und das Zählen; wohl ist auch in diesem Bereich nichts obligatorisch, aber ein numeratives Element ist der Metrik, die ja auf der Zählung von Kola beruht, immanent („zählen“ ist auch im ägyptischen Lexikon eng verwandt mit „ordnend kontrollieren“: *jp*, *sjp*). Beliebt sind als Gesamtzahl von Versen (in Gesamttexten oder in Strophen) neben den runden Zahlen des Dezimalsystems die Zahlen sieben, acht, neun, sei es einfach, addiert oder multipliziert. Daß diese Zahlen für den Ägypter bedeutsam waren, daß sie in religiösen Bezügen oft in Erscheinung treten, ist bekannt<sup>1</sup>. Auch die Methode der Auszählung aller Kola (Hebungen) eines Textes oder von Textteilen scheint nicht unüblich gewesen zu sein; man legte Texte daraufhin an, daß die Gesamtzahl der Hebungen eine bedeutsame Ziffer ergab. Bisher ist auf diese keineswegs obligatorische Eigenart der Texte in den Veröffentlichungen noch nicht aufmerksam gemacht worden<sup>2</sup>. Recht selten ist die Zahl der unbe-

<sup>1</sup> Zu diesen Zahlen genügen Hinweise auf K. SETHE, *Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Ägyptern*, 31-42; H. KEES, *Der Götterglaube im alten Ägypten*, 158-171; H. BONNET, *Reallexikon*, 872-875. Bekanntlich gibt es ähnliche Phänomene in vielen Kulturen; das Beladen von Zahlen mit Bedeutsamkeit scheint eine frühgeschichtliche, weit verbreitete Neigung zu sein, die sich bis heute auch in Europa rudimentär erhalten konnte. Bei der Bearbeitung ägyptischer Texte ist aber vor einem leichtfertigen Konstatieren vom Verfasser angeblich absichtlich gewählter Zahlen zu warnen. Eine schlichte Auszählung ergibt, daß z.B. in der Zahlenreihe zwischen 5 und 30 sechs runde Dezimalzahlen vorkommen, elf Zahlen, die mit 7, 8, 9 in Verbindung stehen (auch 17: *ÄZ* 92, 28, n. 1), und nur neun Zahlen, die frei sind von jedem derartigen Bezug. Wichtig sind deshalb so eindeutige Belege, wie sie sich in den Toten-Texten in *ÄZ* 92 (19, 21, 28) finden und vor allem im Stelentext der Architekten Suti und Hor (*ÄZ* 94, 46). Viele metrisch noch unpublizierte Belege sind ebenso eindeutig, ein in den bisherigen Veröffentlichungen noch nicht in Erscheinung getretener, schlagender Beweis liegt in der Gesamtzahl der Verse einiger größerer Kompositionen (z.B. „Gedicht“ von der Qadeš-Schlacht Ramses II.: 490 Verse).

<sup>2</sup> Der Grund meiner Zurückhaltung war Vorsicht; es gibt zuviele runde und „bedeutsame“ Zahlen. Immerhin ist die Auszählung der Kola z.B. bei den Totentexten von *ÄZ* 92

tonten Kola derart geregelt, daß ein echter Rhythmus entsteht; naturgemäß ist der verlässliche Nachweis der Rhythmisierung oft nicht zu führen, weil er die zeitgenössische Aussprache des Verfassers (Raffung von Silben) zu berücksichtigen hat (s. aber ein sicheres Beispiel unten unter II, 2, g).

Der Übergang von einer Strophe oder einer größeren Einheit zur nächsten kann durch Wiederholung eines Wortes, durch Wortanklang oder ähnliche Mittel markiert werden („Stichwortassoziation“). Einige der bisher publizierten Beispiele: *ÄZ* 91, 45 oben, *ÄZ* 94, 33, 35, 43, 44, 45; vgl. auch *Lit. Zeugn.*, 105<sup>1</sup>. Im Ende der einen und am Anfang der nächsten Strophe (usw.) kommt dasselbe Wort (usw.) zu stehen.

Die Technik der Gliederung kann alle diese Mittel einsetzen und mit weiteren fakultativen Gestaltungselementen, die selbst wiederum gliedernd wirken, kombinieren: mit allem, was unten (II) als „stilistische Kunstmittel“ aufgeführt wird. Auf solche Weise können Gebilde von äußerst kompliziertem Bau entstehen. Besonders bezeichnend im Sinne einer Ausschöpfung der im Wesen der Metrik vorgegebenen Möglichkeiten ist die Art, wie in einem und demselben Text verschiedene, jeweils das Ganze erfassende Gliederungen zugleich verwirklicht sein können. Von den bisher veröffentlichten Texten sind als besonders vielschichtig zu nennen: das Gebet an Thot aus Pap. Sallier I (*Lit. Zeugn.*, 73 ff., bes. 99-123, fünf Gliederungen in 20 Versen), der Stelentext mit Hymne der Architekten Suti und Hor (*ÄZ* 94, 25 ff., bes. 46 f., sechs Gliederungen in 90 Versen)<sup>2</sup>. Die mehrfachen Gliederungen beziehen sich ebenso auf Formales wie auf Textgehalte, die eben dadurch in all ihren Aspekten aufgezeigt werden; im Gebet an Thot aus Pap. Sallier I ist ein zentrierender, ein addierender, ein alternierender und ein dreiteilender Aufbau sowohl inhaltlich wie formal bewirkt, ein — vergrößert — dem Schema 3 : 1 entsprechender Aufbau ist überwiegend (aber nicht ausschließlich) inhaltlich, er integriert und

---

(*Urk. IV*, 113,5 - 117,16) so gut wie sicher: Der erste Spruch (p. 15 ff.) hat bei 36 Versen 81 Kola (= 9 mal 9!), der zweite Spruch (p. 22 ff.) hat bei 32 Versen wahrscheinlich 70 Kola. Auch anderes ist immerhin auffällig: *MDIK* 19, 77 (5. Liebeslied) hat 36 (4 mal 9) Kola, 81 (7. Liebeslied) hat 42 (6 mal 7) Kola, 88 f. (Litanei an Ptah) hat 36 (4 mal 9) Kola, 90 f. (Text aus Esna) hat 36 (4 mal 9) Kola, 92 f. (kleine Hymne) hat 20 Kola, 94 (kleiner Text aus Hatnub) hat 14 Kola, 95 (Gebet) hat 21 (3 mal 7) Kola. *ÄZ* 91, 39 („10. Kapitel“ des Amunhymnus) hat 50 Kola, 46 f. („60. Kapitel“ dieses Hymnus) hat 62, wahrscheinlich richtiger 60 Kola (zu V. 3 siehe *ÄZ* 94, 48, n. 43, in V. 13 wohl zu lesen *zww-zgtw*), 51 („100. Kapitel“ des Hymnus) hat 24 (3 mal 8) Kola (Amun als Urgott, Bedeutsamkeit der 8 für den Urgottbegriff). Die Liste ließe sich fortsetzen.

<sup>1</sup> Dort ist statt p. 46 zu lesen: p. 45, statt p. 57 zu lesen: p. 56.

<sup>2</sup> Einfachere Beispiele sind: *ÄZ* 91, 39-46 („10. Kapitel“ des Amunhymnus, 20 Verse, zwei sehr geschickte Gliederungen; *ibid.*, 58-59 (9 Verse, zwei Gliederungen); *ibid.*, 59-63 (8 Verse, zwei Gliederungen). *MDIK* 19, 84-88 (10 Verse, zwei Gliederungen); *ibid.*, 88-90 (16 Verse, zwei Gliederungen).

überhöht alle anderen Gliederungs-Aussagen. Die Wirkung solcher Kompositionen geht weit über artistische Raffinesse hinaus, es kommen literarische Kunstwerke hohen Ranges zustande.

#### 4. Geschichte und Anwendungsbereich der Metrik

a) Da die Metrik auf dem Phänomen der Kola-Zählung aufbaut und die Kola ihrerseits vom expiratorischen Akzent der Sprache abhängen, hätte sich die Metrik wandeln müssen, wenn der Akzent sich änderte. Tatsächlich verschärfte sich der Akzent zunehmend vom Alten Reich bis zur Spätzeit. Dieser Entwicklung trug man aber nur ein einziges Mal Rechnung. In der „Ersten Zwischenzeit“, um 2100, glichen die frühen thebanischen Teilherrscher die Metrik in ihrem Machtbereich dem damaligen Stand der Akzentuierung an; einige häufig vorkommende syntaktische Verbindungen bildeten nun nicht mehr zwei, sondern nur noch eine Hebung (veröffentlicht von FECHT in *Festschrift S. Schott*). Die herakleopolitanischen Teilherrscher hielten an den metrischen Regeln des Alten Reichs fest, erst mit dem Sieg der Thebaner, also mit der Reichseinigung des Mittleren Reichs, wurde die thebanische Reform allgemeingültig. Von da an sind die Regeln nicht mehr geändert worden<sup>1</sup>, sie blieben in Geltung, solange die alte Schrift benutzt wurde, also bis in die nachchristlichen Jahrhunderte. Die Gründe für diesen Konservativismus sind einsichtig: die Literaturwerke des MR (auch ins Mittelägyptische transponierte Werke des AR und der Zwischenzeit) galten stets als wesentlicher Grundstock der Ausbildung und Bildung; auch funeräre Texte — über die Sargtexte (Coffin Texts) zum Totenbuch — und liturgische Texte blieben trotz mancherlei Umbildungen in Kernstücken bewahrt; das Mittelägyptische, mit dem die revidierte Metrik verknüpft war, gab man nie ganz auf, es behielt Geltung in gewissen Bereichen, und diese Geltung wurde in der archaisierenden Spätzeit noch verstärkt; das Neuägyptische wurde nicht als geschlossenes System, das Mittelägyptische verdrängend, eingeführt, es drang ungleichmäßig und allmählich in die Texte ein. Schließlich ist ein bewahrender Zug, das Sich-berufen auf die Leistung der Früheren, der ägyptischen Kultur zu eigen; die einmalige Revision der Metrik erwuchs aus einer Ausnahme-situation: Distanzierung der Thebaner von ihren Konkurrenten, die an die AR-Tradition anschlossen, und Sieg dieser Thebaner, deren erster Herrscher über Gesamtägypten energisch vorgegangen zu sein scheint.

<sup>1</sup> Jedenfalls nicht im entscheidenden syntaktischen Bereich. Einige unverbundene indirekte Genitive und Appositionen wurden regelwidrig, aber der tatsächlichen Aussprache gemäß, im Laufe der Zeit als *ein* Kolon behandelt. Solche Ausnahmen wurden gesammelt und müssen weiter gesammelt werden.

Spätestens vom Neuen Reich an, d.h. ab etwa 1500, befand sich also die Metrik nicht mehr in Übereinstimmung mit dem Satzakzent der lebenden Sprache, wie ja auch das Mittelägyptische damals nur noch eine künstlich bewahrte Sprachform war. Der Satzakzent war nicht auf dem Stand der Ersten Zwischenzeit stehengeblieben, er hatte sich weiterhin gemäß der alten Entwicklungsrichtung gewandelt, d.h. in Richtung auf eine immer stärkere expiratorisch bedingte Raffung, die gewisse bisher selbständige Kola zu einem einzigen Kolon verschmelzen ließ. Das Schreiben und Lesen metrischer Texte wurde somit auch in seiner primitivsten Grundlage eine zu erlernende Kunst. In dieser Situation kam seit dem frühen NR die Sitte auf, in hieratisch geschriebenen Texten, also in der Schreibschrift, die Verse durch die hochgestellten, fast stets roten Punkte abzutrennen, eben durch die oben schon genannten „Verspunkte“.

Im Koptischen schließlich ist das alte System durch ein neues (oder mehrere neue) ersetzt, die freilich nicht grundsätzlich andersartig sind. Die Verhältnisse dieser Metrik, die auch in ihrem Anwendungsbereich gegenüber der älteren (unter griechischem Einfluß) modifiziert ist (im Sinne der Einschränkung), sind noch nicht systematisch erforscht. Zu unterscheiden ist bei der Erarbeitung der Regeln zweierlei. Erstens die Berücksichtigung der Neubewertung von Kola und — grundsätzlicher — die Berücksichtigung der Tatsache, daß der expiratorische Akzent nun, nach mehr als 3000 Jahren, wieder erheblich geschwächt war. Zweitens muß mit Einfluß von außen gerechnet werden, der auf verschiedene religiöse Gruppen verschieden eingewirkt haben kann<sup>1</sup>; die Möglichkeiten reichen von Persien (Manichäismus) über den Orient bis Byzanz. Man hat auf den Einfluß hebräischer Textformung auf frühchristliche (griechische) Literatur hingewiesen<sup>2</sup>, wobei zu beachten ist, daß die hebräische Metrik der ägyptischen sehr nahe stand (s. unten unter I 6)<sup>3</sup>.

b) Der Anwendungsbereich der ägyptischen Metrik ist umfassend.

<sup>1</sup> So wie im Koptischen erstmals verschiedene Dialekte als Schriftsprachen auftreten, mögen in frühkoptischer Zeit auch verschiedene religiöse Gruppierungen in Einzelheiten abweichende metrische Systeme in ihren Schriften (die größtenteils Übersetzungsliteratur sind) angewandt haben.

<sup>2</sup> A. DIHLE, *Hermes* 82, 1954, 198 f., L. KOENEN, *Archiv für Papyrusforschung* 17, 1960, 91 ff.; vgl. E. NORDEN, *Agnostos Theos*, 254 ff.; zuletzt: L. KOENEN, *Papyrologica Lugduno-Batava*, 17, 1968, 31 ff.

<sup>3</sup> Literatur zur koptischen Metrik: A. ERMAN, *Bruchstücke koptischer Volksliteratur*, Abh. AW Berlin 1897, pp. 1-64; H. JUNKER, *Koptische Poesie des 10. Jhs.*, Berlin 1908-1911; T. SAEVE-SOEDERBERGH, *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-book*, Uppsala 1949; FECHT, *AZ* 91, 20-24; FECHT, *Der erste „Teil“ des sogenannten Evangelium Veritatis*, in *Orientalia NS* 30, 1961, 371-390, 31, 1962, 85-119, 32, 1963, 298-335 (die Arbeit ist unterbrochen, das metrische Problem noch nicht dargestellt).

Nicht nur jene Texte, die man im allgemeinen als literarische bezeichnet — wie Lehren, Erzählungen, Hymnen, Gebete, „Lieder“ u.v.a.m. —, waren metrisch geformt. Weit darüber hinaus waren alle Inschriften beliebigen Inhalts, wenn sie nur von einiger Länge waren, metrisch angelegt; also z.B. historische Inschriften, funeräre, kultische, magische, medizinische, juristische Texte aller Art, alle Tempelinschriften, ja sogar Titelreihungen und flüchtig wirkende Graffiti. Auch Briefe konnten metrisch durchgebildet sein und sie waren es auch zumindest in den meisten Fällen. Ob es von Metrik vollkommen freie Briefe gegeben hat, bleibt zu untersuchen; auf einen ganz ungeformten Brief von einiger Länge bin ich noch nicht gestoßen. Als nicht metrisierte Texte verbleiben geschäftlich-bürokratische Aufzeichnungen und Listen von mancherlei Art, auch Protokolle mit wörtlich zitierten Aussagen einfacher Leute, mathematische Aufgaben und einiges weitere. Das heißt, daß der Ägypter überall da, wo er einigen Wert auf sprachliche Formulierung gelegt hat, über rein Praktisches hinaus, die Metrik anwandte. Dieser Befund wirkt überraschend, ja befremdend, aber die Befremdung zeigt lediglich, wie falsch es ist, unser eigenes Verhältnis zu Form und Sprache auf eine der frühesten Hochkulturen zu übertragen. In *OLZ* 63, 1968, Sp. 120 verweist P. MUNRO anlässlich der Besprechung von *Lit. Zeugn.* mit Recht auf J. HUIZINGA, *Homo ludens* (Rowohlts Deutsche Enzyklopädie, Bd. 21), wo ähnliche Phänomene zur Sprache kommen. Auch der Verweis auf die bildende Kunst mag zum Verständnis beitragen. Ebenso, wie in diesem Bereich ein Formwille geherrscht hat, der vom monumentalen Werk bis zum Gebrauchsgegenstand alles gliedert und ordnet, so auch im sprachlichen Gestalten.

Bisher ist kein Brief unter Berücksichtigung seines metrischen Aufbaus publiziert. MUNRO äußert *a.a.O.*, Sp. 119 n. 2 und Sp. 120 n. 2 gewisse, grundsätzlich verständliche Zweifel und erwähnt in diesem Zusammenhang den Brief aus ČERNÝ, *Late Ramesside Letters*, 31-33 (Pap. Turin 1971). Dieser Brief ist entgegen der Vermutung Munros — wie alle Briefe aus der Publikation Černýs — metrisch sorgfältig konstruiert: 7 Verse Einleitung (3 V. Adressat, 3 V. Absender, 1 V. einleitender Segenswunsch); 20 Verse Fürbitte für den Empfänger (10 V. Nennung der angerufenen Götter, 10 V. Gebetsinhalte); 8 Verse erstes Briefthema; 14 Verse zweites Briefthema; 8 Verse zwei eng verwandte und weithin ähnlich formulierte Briefthemata (je 4 V.); 7 Verse Abschluß (Nachricht über Ergehen der Angehörigen, über den Boten); darauf folgt (außerhalb der Gliederung) das Datum (2 V.). Die Versgruppen sind angenehm und klar angeordnet, in einem Vers (zweites Briefthema) ist ein *n.f.* „ihm“ gestrichen, obwohl es grammatisch am Platz und nur gerade noch allenfalls

entbehrlich ist (ČERNÝ, *loc. cit.*, p. 32 a, n. 9 a), weil andernfalls ein Vers mehr zu lesen gewesen wäre und das zweite Briefthema damit 15 Verse umfaßt hätte, die Gesamtzahl der Verse der eigentlichen Briefinhalte also 31 statt 30 geworden wäre und die Gesamtverszahl statt 64 (= 8 mal 8!) die nichtssagende Zahl 65 ergeben hätte; die Streichung des Wortes konnten sich weder Černý noch der Verfasser der ausgezeichneten Bearbeitung des Briefkorpus, E. F. Wenté, erklären: sie beweist, daß vor Absendung des Briefes der metrische Bau nochmals überprüft wurde! Leider verbietet der Raum, diesen Brief hier als Beispiel zu umschreiben. Deshalb sei wenigstens der kurze Modellbrief aus *Late Egyptian Miscellanies* (Pap. Anastasi IV, 4,8-4,11) vorgeführt<sup>1</sup>; er soll als Beispiel für die Anwendung der einfachen Prinzipien metrischer Gestaltung dienen.

- 2 { 2 Ich-bin-angekommen in-Elephantine,  
2 ich-habe-begonnen mit-meinem-Auftrag.
- 5 { 2 { 2 Ich-habe-das-Verzeichnis-gemacht-des-Heeres und-der-Streitwagentruppe,  
2 der-Tempel und-(ihres)-Personals;  
2 der-Jünglinge der-Ämter,  
2 der-Grossen seiner-Majestät-(L.-H-G.);  
3 siehe-ich-bin-gekommen um-berichtzuerstaten bei-dem-Großen-Doppeltor  
(= Palasteingang).
- 2 { 3 Mein-Auftrag ist-(glatt)-dahingeflossen wie-die-Überschwemmung,  
2 bekümmere-nicht-dein-Herz meinetwegen<sup>2</sup>.

Da bislang auch keine Erzählungen metrisch veröffentlicht sind, seien hier jeweils die ersten beiden Strophen zweier berühmter Erzählungen aus dem Mittleren Reich, des „Sinuhe“ (R, Pap. Berlin 10 499) und des „Schiffbrüchigen“ (Pap. Ermitage 1115) in Übersetzung gegeben. Bei Erzählungen sind 10-Verse-Strophen recht beliebt, v.a. in den Einleitungen; im weiteren wird der Strophenbau dann komplizierter.

## Sinuhe

<sup>1</sup> MUNRO (*a.a.O.*, Sp. 120, n. 2) glaubt, in diesem Brief „kein irgendwie überzeugendes künstlerisches Formprinzip entdecken“ zu können. Ich würde das Formprinzip des Briefes nicht gerade „künstlerisch“ nennen, dennoch ist das Mißverständnis Munros wohl leider ein Zeichen dafür, dass es nicht ganz einfach ist, sich Routine im Lesen metrischer Texte anzueignen.

<sup>2</sup> Beachte die Wortwiederholung „mein-Auftrag“ als letztes Wort des 2. Verses und erstes Wort des zweitletzten Verses (zentrierend). — Die Parallele in Pap. Chester Beatty V vs. 1, 1-4 fügt noch einen Vers hinzu: 3 „ich-habe-geschrieben, um-meinen-Herrn-bescheid-wissen-zu-lassen, mögest-du-es-erfahren“; offenbar ist in der Parallele der Vers, in dem die Berichterstattung bei dem Großen Doppeltor genannt ist, als Anfang einer Teilstrophe (Abschluß des Auftrags) verstanden; damit ergab sich eine neue Gliederung: (2 + 2) + ([2 + 2] + [2 + 2]) + ([3 + 3] + [2 + 3]). Solche Variationen sind bei schlichten Texten oft genug möglich; besser ist aber hier die andere Variante.

- |    |   |   |   |   |  |
|----|---|---|---|---|--|
| 10 | { | 4 | { 2 Der-Erbfürst und-Graf,  |   |  |
|    |   |   | { 2 der-Verwalter-der-Bezirke-des-Königs in-den-Ländern-der-Asiaten,                    |   |  |
|    |   |   | { 2 der-wirkliche-Bekante-des-Königs, sein-Geliebter,                                   |   |  |
|    |   |   | { 2 der-Gefolgsmann Sinuhe  |   |  |
|    |   | 6 | { 2 er-sagt:-,ich-bin(/war)-ein-Gefolgsmann, der-seinem-Herrn-folgt(e),                 |   |  |
|    |   |   | { 2 ein-Diener des-königlichen-Harims,  |   |  |
|    |   |   | { 2 (nämlich)-der-Erbfürstin, der-an-Gunst-Großen,                                      |   |  |
|    |   |   | { 2 der-Königsgemahlin-des-Sesostris in- <i>Hnm-sw</i> ,                                |   |  |
|    |   |   | { 2 der-Königstochter-des-Amenemhet in- <i>Q3j-nfrw</i> ,                               |   |  |
|    |   |   | 2 <i>Nfrw</i> , der-Herrin-der-Ehrwürde.  |   |  |
| 10 | { | 6 | { 3 Regierungsjahr-30, 3.-Monat-der-Überschwemmung, 7.-Tag:                             |   |  |
|    |   |   | { 2 es-trat-ein-der-Gott in-seinen-Horizont,  |   |  |
|    |   |   | { 2 der-König-von-Ober-und-Unterägypten <i>Shtpjb</i> ʿ;                                |   |  |
|    |   |   |   | 3 | { 2 er-flog-auf zum-Himmel,                                      |
|    |   |   |   |   | { 2 sodaß-er-sich-vereinigte mit-Jäti (= Sonne als Königsvater), |
|    |   |   |   |   | { 2 sodaß-der-Gottesleib-sich-mischte mit-seinem-Schöpfer.       |
|    |   | 4 | { 2 Die-Residenz war-in-Schweigen,  |   |  |
|    |   |   | { 2 die-Herzen in-Kummer;   |   |  |
|    |   |   | { 3 das-große-Doppeltor-war-geschlossen, die-Höflinge sassen-mit-dem-Kopf-<br>im-Schoß, |   |  |
|    |   |   | { 2 das-Volk war-in-Jammer.   |   |  |

## Schiffbrüchiger

- |    |   |  |   |   |
|----|---|--|---|---|
| 10 | { | 3  | { 3 Da-sprach-der-treffliche-Gefolgsmann: „froh-sei-dein-Herz, o-Fürst,                                   |   |
|    |   |  | { 3 siehe-wir-haben-die-Heimat-erreicht, ergriffen-ward-der-Schlegel, einge-<br>schlagen-der-Landepflock, |   |
|    |   |  | { 2 das-Bugtau-ist-gelegt auf-das-Land.   |   |
|    |   | 4  | { 2 Man-gibt-Lobpreis, man-dankt-Gott,  |   |
|    |   |  | { 2 jeder-Mann umarmt-seinen-Gefährten;   |   |
|    |   | 3  | { 2 (denn)-unsre-Mannschaft-ist-zurückgekommen wohlbehalten,  |   |
|    |   |  | { 2 (und)-es-gab-keinen-Verlust bei-unsrer-Truppe.  |   |
|    |   | 3  | { 2 Wir-sind-zu-Ende-gekommen-mit-Nubien, wir-haben-die-Insel-Bigge-pas-<br>siert,                        |   |
|    |   |  | { 2 sieh-doch-wir-sind-zurückgekommen in-Frieden,<br>unser-Land, wir-haben-es-erreicht.                   |   |
| 10 | { | 2  | { 3 Höre-doch-auf-mich, o-Fürst, ich-bin-frei-von-Übertreiberei,  |   |
|    |   |  | { 3 wasche-dich, gib-Wasser auf-deine-Finger.   |   |
|    |   |  | 4   | { 2 Und-dann-antworte, wenn-du-angeredet-wirst, |
|    |   |  |   | { 2 rede zum-König,                             |
|    |   |  |   | { 2 indem-dein-Herz(= Verstand) bei-dir-ist,    |
|    |   |  |   | { 2 antworte, ohne-zu-stammeln;                 |
|    | 2 | { 3 (denn)-der-Mund des-Mannes, er-errettet-ihn,   |   |   |
|    |   | { 3 seine-Rede, sie-macht-daß-man-verhüllt-um-seinetwillen die-(kritische)-<br>Ansicht. (= Ver-<br>standes), |   |   |
|    |   |  | { 2 Doch-du-handelst-(ohnehin) nach-dem-Wunsch-deines-Herzens   |   |
|    |   |  | { 2 Ermüdung-bedeutet-es-(nur), zu-dir-zu-sprechen.   |   |

## 5. Metrik und Philologie

Mit der Wiedergewinnung der Metrik sind der Philologie neue Wege eröffnet. So selbstverständlich wie diese Tatsache ist die andere, daß die metrische Analyse nicht das einzige zu Leistende ist. Eine metrische muß immer und notwendigerweise zugleich eine inhaltliche Analyse sein. Der systematische Aufbau, die Übereinstimmung von formaler Gliederung und Auszusagendem, das ist die Gestalt, die die Ägypter selbst ihren sprachliche Selbstdarstellungen verliehen haben. Die Metrik stellt so etwas wie eine „zusätzliche Syntax“ bereit, denn die mannigfachen Verflechtungen von Aussagen, die mit metrischen Mitteln realisiert werden können, klären die Intention von Texten und zeigen recht oft den Weg zu besserem, umfassenderem Verständnis. Der Ägyptologe ist verpflichtet, dem nachzugehen, die Texte so lesen und verstehen zu lernen, wie sie die gebildeten Ägypter verstanden wissen wollten. Deshalb wird der Philologe überall, wo auch nur der Verdacht auf metrische Gestaltung gegeben ist, diese Gestaltung berücksichtigen, wenn er sich nicht Wesentliches entgehen lassen will<sup>1</sup>. Wer aber den metrischen Aufbau eines Textes darstellt — ganz unabhängig davon, ob das Ziel seiner Untersuchung ein literarisches, historisches oder sonst ein anderes ist —, muß seine Beurteilung der Kola-Einheiten zumindest bei der ägyptischen Umschrift kenntlich machen, wenn möglich auch bei der Übersetzung; denn nur die Nachprüfbarkeit gewährleistet den wissenschaftlichen Wert.

Das Ägyptische kennt keine Interpunktion, die Verbalformen sind in ihren syntaktischen Bezügen oft mehrdeutig. Die einzige echte Interpunktion fassen wir in den Verspunkten, aber hiermit stehen wir eben wieder im metrischen Bereich. Es ist unter diesen Umständen offenbar, daß die metrische Untersuchung oft genug auch einfache Übersetzungsfehler aufdeckt. Daß sich in gewissem Rahmen Möglichkeiten zur Datierung von Texten darbieten, daß unter gewissen Umständen auch Ergänzungen teilzerstörter Texte möglich oder doch kontrollierbarer werden, liegt gleichfalls auf der Hand.

Im Ägyptischen hat es die uns so geläufige „einfache“ Trennung zwischen Prosa und Poesie nicht gegeben. Die Form gewinnt keine Selbstständigkeit in dem Sinne, wie sie z.B. klassisch-antike Versmaße besitzen, und es ist davon gewiß nicht ganz zu trennen, daß eben dort, im klassisch-antiken Schrifttum, literarisch geformte Prosa aufkommen konnte.

Es ist unmöglich, eine ägyptische „Poesie“ als solche nach streng forma-

<sup>1</sup> Man denke nur an so extreme Beispiele wie das Gebet an Thot (*Lit. Zeugn.*, 73 ff.) oder den Stelentext der Architekten Suti und Hor (*AZ* 94, 25 ff.).

len Gesichtspunkten auszusondern. Was wir, von allen konkreten Fragen und Zielsetzungen einmal abgesehen, allgemein unterscheiden und untersuchen können, ist zweierlei. Erstens die literarische Qualität sprachlicher Gebilde<sup>1</sup>. Es versteht sich, daß die literarische Wertung alle Umstände, und so auch die Gattungszugehörigkeit der jeweiligen Texte berücksichtigen wird. Zweitens können wir eben diese Gattungen zum Ziel der Untersuchung machen, ihre spezifischen Stile, ihre Funktionen und gesellschaftlichen Einordnungen und — soweit sinnvoll und dem Wissenschaftler noch erreichbar — die Frage nach ihrer ursprünglichen Abkunft<sup>2</sup>.

## 6. Beziehungen zu anderen Kulturen

Im vorderen Orient waren akzentuierende Metriken verbreitet, die der ägyptischen ähnlich gewesen sind. Diese Metriken sind noch wenig erforscht. Ich beschränke mich hier auf die hebräische. Untersuchung einer großen Zahl von Psalmen hat mich erkennen lassen, daß hier Regeln gültig sind, die — *mutatis mutandis* natürlich — in etwa den ägyptischen des Alten Reichs entsprechen. Ich gebe zwei Beispiele.

### Psalm 1

6	3	{	3 Wohl-dem-Manne, der-nicht-ging im-Rat-der-Frevler,
			2 und-auf-den-Weg-der-Sünder nicht-getreten-ist, 2 und-am-Sitze-der-Spötter nicht-saß;
3	{	2 sondern-am-Gesetz-des-Herrn hat-er-sein-Gefallen,	
		2 und-über-sein-Gesetz murmelt-er 2 am-Tag und-in-der-Nacht.	
4	{	3 Der-wird-sein wie-ein-Baum, gepflanzt-an-Wassergräben,	
		3 der-seine-Frucht gibt zu-seiner-Zeit, 2 und-sein-Laub welkt-nicht, 2/3 und-alles-?-was-er-tut, das-gelingt.	
2	{	3 Nicht-so sind-die-Frevler sondern-wie-die-Spreu,	
		2 welche-verweht ein-Wind;	
6	2	{	2 darum-bestehen-die-Frevler-nicht im-Gericht, 2 und-die-Sünder in-der-Gemeinde-der-Gerechten;
			2 denn-es-kennt-der-Herr den-Weg-der-Gerechten, 2 und-der-Weg-der-Frevler verliert-sich.

<sup>1</sup> Einen Versuch solcher Deutung habe ich in *Lit. Zeugn.*, 107-115 vorgelegt (dort auch Grundsätzliches zu den Möglichkeiten ägyptischer Sprachkunst); als Exemplifizierung dessen, was ein scheinbar schlichter Text auszusagen vermag, sind auch die Ausführungen *ibid.*, 115-123 zu beachten.

<sup>2</sup> Zur gattungsgeschichtlichen Forschung (noch ohne Metrik): E. LÜDDECKENS, *Untersuchungen über religiösen Gehalt, Sprache und Form der ägyptischen Totenklagen* (MDIK 11, 1943); FR. HINTZE, *Untersuchungen zu Stil und Sprache neuägyptischer Erzählungen* (Berlin 1950); S. HERRMANN, *Untersuchungen zur Überlieferungsgestalt mittelägyptischer Literatur-*

## Psalm 137

8	4	{	2 An-den-Stromarmen-Babels dort-sassen-wir
			3 und-wir-weinten, wenn-wir-dachten an-Zion;
			2 an-die-Pappeln mittendarin
			2 hängten-wir unsere-Leiern.
8	4	{	3 Denn-dort-forderten-von-uns unsre-Fänger Worte-des-Sangs,
			2 und-unsre-Peiniger ein-Freudenlied:
			2 „Singt-uns vom-Zionsgesang!“
			3 „Wie-könnten-wir-singen das-Lied-Jahwes auf-dem-Boden-der-Fremde!“
			3 Wenn-ich-dein-vergesse, Jerusalem, soll-erlahmen-meine-Rechte,
			3 haften-soll-meine-Zunge an-meinem-Gaumen, wenn-ich-dein-nicht-gedenke,
			3 wenn-ich-nicht-erhebe Jerusalem über-das-Höchste-meiner-Freude!
8	4	{	2 Gedenke, Jahwe,
			2 den-Söhnen-Edoms den-Tag-Jeruselems,
			2 die-sagten „legt-bloß,
			2 legt-bloß bis-auf-den-Grund-in-ihre!“
8	4	{	2 Tochter-Babel, Vergewaltigerin,
			3 wohl-dem-der-dir-vergilt dein-Getanes, das-du-uns-gehan!
			2 Wohl-dem-der-packt und-zerschmettert
			2 deine-Kinder am-Gestein!

Ich hoffe, die Regeln dieser Metrik und eine größere Zahl von Beispielen in nicht zu ferner Zukunft publizieren zu können. Kleinigkeiten mögen sich noch ändern, das Gesamtbild steht m.E. fest.

Anders liegen die Verhältnisse bekanntlich im Griechischen, wo ein festes Versmaß die früheste Literatur bestimmt. Umso größer war die Überraschung, daß es dem Altphilologen H. Schwabl gelungen ist, einen architektonisch-gliedernden Aufbau nachzuweisen, der den Gliederungen des Ägyptischen sehr, in manchem verblüffend ähnlich ist. Es gibt sogar, wie bei den Ägyptern, mehrfache, sich überlagernde Großgliederungen einer und derselben literarischen Einheit. Auf die Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden, die wichtigste Publikation ist: H. SCHWABL, *Hesiods Theogonie, Eine unitarische Analyse* (Öst. AW, Sitzungsber., 250. Bd., 5. Abh., 1966)<sup>1</sup>.

Oben (p. 29) wurde bei Besprechung der koptischen Metrik Formung frühchristlicher Literatur erwähnt, die man dem Einfluß des Hebräischen zuschrieb, wobei allerdings fraglich ist, inwieweit auch mit Einwirkung ägyptischer metrischer Überlieferung zu rechnen ist. Diese frühen liturgischen Texte stehen jedenfalls durchaus in altorientalischer Tradition.

werke (Berlin 1957); ferner: H. GRAPOW, *Studien zu den Annalen Thutmosis des Dritten* (usw.) (Berlin 1949). Vgl. auch die oben, p. 19, n. 1 genannten beiden neuesten Arbeiten.

<sup>1</sup> Das Problem, ob in der „antiken Kunstprosa“ nicht alte mittelmeeisch-orientalische Traditionen mitwirken, bleibt hier außer Betracht. Zur Kunstprosa: E. NORDEN, *Antike Kunstprosa*, 2 Bde., 3. Aufl. 1915 = Neudruck Darmstadt 1958.

Ich zitiere nur die sogenannte „liturgische Bekenntnisformel“ (griechisch) aus I Tim. 3,16<sup>1</sup>:

- $$\begin{array}{l}
 2 \left\{ \begin{array}{l} 2 \text{ Der-geoffenbart-ist im-Fleisch,} \\ 2 \text{ als-gerecht-erwiesen-ist im-Geist;} \end{array} \right. \\
 4 \left\{ \begin{array}{l} 2 \text{ erschienen-ist den-Engeln,} \\ 2 \text{ gepredigt-ist unter-den-Heiden,} \\ 2 \text{ geglaubt-ist in-der-Welt,} \\ 2 \text{ hinaufgenommen-ist in-Herrlichkeit.} \end{array} \right.
 \end{array}$$

## II. STILISTISCHE „KUNSTMITTEL“

### Vorbemerkung

Diese „Kunstmittel“ treten in (metrisch) geformten Texten auf und gewinnen ihren literarischen Wert eben aus dem Zusammenhang des gegliederten Textes. Es wäre deshalb sinnlos, viele aus ihrem Kontext gerissene Einzel-„Beispiele“ zu zitieren, deren Wesentliches in der Vereinzelnung verlorengeht. Ich beschränke mich auf wenige Zitate und gebe im übrigen Hinweise; aus dem genannten Grund muß ich tunlichst Hinweise auf metrisch publizierte Texte bevorzugen. Alle hier zu nennenden „Mittel“ sind, jedenfalls in ihrer Frequenz, gattungsgebunden oder Thema-gebunden.

Die meisten — nicht alle — der „Mittel“ stehen für den Ägypter auf einer Ebene, treten unterschiedslos und parallel nebeneinander auf, haben nachweislich an vielen Stellen der Literatur ein und dieselbe Funktion. Die trennende Systematisierung ist also nicht ganz unbedenklich. Es liegt außerdem im Wesen einer solchen katalogisierenden und von den Texten abgelösten Zusammenstellung, daß nur ein Teil der stilbildenden Elemente aufgeführt werden kann: nur die relativ aus den Texten isolierbaren, nicht dagegen z.B. die vielschichtige Frage der Wortwahl und Idiomatik, oder Stilmittel der Steigerung, der Verinnerlichung, der Wendung nach außen, und manches andere mehr.

Es gibt zu diesen „Stilmitteln“ eine beachtliche Literatur. Folgende Arbeiten sind die wichtigsten (vgl. das Abkürzungs- und Literaturverzeichnis am Ende des Beitrags): H. BRUNNER, *Cheti*, 50 ff.; O. FIRCHOW, *Stilistik*; H. GRAPOW, *Formung*; ID., *Anr.*; ID., *Sinuhe*, Register; FR.HINT-

<sup>1</sup> Dazu E. NORDEN, *Agnostos Theos*, 254 ff.; vgl. jetzt L. KOENEN, *Papyrologica Lugduno-Batava*, 17, 1968, 31 ff. — Die Gliederung der letzten vier Verse — die für Norden natürlich keine „Verse“ sind — stammt von mir; Norden konnte sie nicht erkennen, weil sie rein inhaltlich ist. Die Gesamtgliederung stellt sich so dar: Erde-Himmel (2 Verse), Himmel-Erde-Erde-Himmel (4 Verse), also a + b, b + a + a + b; vielleicht ist die Gliederung aber auch als (a [+ b + b]) + ([a + a] + b) aufzufassen, das müssen Theologen entscheiden.

ZE, *Untersuchungen*; weiterhin die oben, p. 20 f., genannten Arbeiten über die Metrik, die die Metrik benutzenden Arbeiten und die Arbeiten zur Gattungsforschung (oben, pp. 21 f., 34, 19).

## 1. Phänomene der Mehrschichtigkeit

### a) *Vergleich und Metapher*

Beide treten häufig auf. Sehr viel Material hat H. GRAPOW in „*Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen*“ (Leipzig 1924) gesammelt. Die Verwendung von Vergleich und Metapher bewirkt meist entweder einen hohen, ernsten Stil<sup>1</sup> oder Schelte und Spott, wie z.B. oft in den neuägyptischen Ermahnungen an faule Schüler, in der Lehre des Dua-Cheti u.a.m.<sup>2</sup> Sowohl Vergleich wie Metapher können in den Bereich der gewollten Hyperbolie und damit auch des Komischen hinüberspielen.

Metonymien und Antonomasien (wie „Künstler“ für den Gott Ptah, „Hirte“ für den Gott Re oder den König usw.) können hier mit eingeordnet werden.

### b) *Amphibolie*

Die Vokallosgigkeit der ägyptischen Schrift erleichtert die bewußte Inbezugsetzung von Wörtern, denen verschiedene Bedeutung, aber derselbe (oder fast derselbe) Konsonantismus eignet (also konsonantische Homonyme). Die Ägypter machten sich das in Amphibolien und in Wortspielen (s. unten, p. 47 ff.) zunutze; im Gegensatz zum Wortspiel beinhaltet die Amphibolie kein Element der Wiederholung, sie wirkt also für sich allein nicht gliedernd. Neben der rein konsonantischen Amphibolie war auch Amphibolie mit Berücksichtigung des Vokalismus bekannt (also Homonymie im Vollsinn des Wortes); dabei blieben dann ursprüngliche und im Schriftbild noch relevante, in der Aussprache aber verschwundene Unterschiede in Konsonantismus und Vokalismus unbeachtet. Das Wesen der Amphibolie besteht darin, daß ein Wort, allenfalls auch ein Satz, einer doppelten Interpretation sich darbieten, und zwar nicht im Sinne einer „Auslegung“ (das gibt es auch, z.B. *MDIK* 19, 73 [75 f. unten mit n. 1]), sondern ganz konkret im Sinne verschiedener Lesarten. In der Regel ist dabei die einfachere, näherliegende Lesart die offenbare (im Schriftwesen

<sup>1</sup> So begegnen Metapher und Vergleich im „*Sinuhe*“ allein viel öfter als in den gesamten „*neuägyptischen Erzählungen*“ (GRAPOW, *Sinuhe*, Register p. 110 s.v. Bildliche Ausdrücke; HINTZE, *Untersuchungen*, p. 81, p. 280). Im Gegensatz zu den schlichteren „*Erzählungen*“ erfordert „*Sinuhe*“ einerseits als Pseudo-Biographie eines hohen Beamten, andererseits auch als Literaturwerk der Königspropaganda des MR einen erhabeneren Stil.

<sup>2</sup> Zur bewußten Unterscheidung von Metapher und Vergleich siehe *AZ* 94, 1967, 34, n. 8.

durch die Schreibung als solche auch meist angezeigt), zugleich im Sinne des zu Erwartenden die „harmlosere“; die andere, verborgener Lesart ist die gewichtigere, die esoterische, bedrohliche, spöttische oder sexuell eindeutige (Liebeslieder!).

Beispiele: H. BRUNNER, *Cheti*, 53 f., 57: spöttisch-bedrohliche Amphibolien<sup>1</sup>. G. FECHT, *Der Habgierige und die Maat in der Lehre des Ptahhotep* (Abh. DAI Kairo I, 1958), 18-20, 24-25, eine mehrere Verse umgreifende Amphibolie. Erste Lesung:

- .....  
 { 3 man-straft-den, der-ihre-(der-Maat)-Gesetze übertritt,  
 { 3 doch-fern-liegt-das der-Einsicht des Habgierigen;  
 { 2 die-Bosheit rafft-(zwar)-Schätze-zusammen,  
 { 2 (doch)nie-hat-das-Vergehen seine-Sache-(glücklich)-gelandet.

Zweite Lesung (Transponierung ins Jenseitige, Totengericht):

- .....  
 { 3 man-straft-den, der-ihre-(der-Maat)-Gesetze übertritt (scil. im Jenseits!),  
 { 3 (doch)-(zeitlich)-fern-scheint-das in-der-Meinung des-Habgierigen;  
 { 2 die-Bosheit währet-(zwar)-die-Lebenszeit (irdische L.),  
 { 3 (doch)nie-ist-das-Vergehen unversehrt „gelandet“ (im Jenseits).

Vgl. *ibid.*, 25-33 (Nennung der Schlüsselworte dieser Amphibolie in der Lehre für Merikare, E 55-56).

*MDIK* 19<sup>2</sup>, 73 (75, n. 1, auch 76, Forts. n. 1), 81 (83) (alles sexuell, Liebeslieder). *ÄZ* 91, 39 (41 f., 43 — religiös, Hymnus); 46 f. (50 *hnw* „Wohnort“ — *hn* „musizieren“, religiöser Kontext); 59 f. (61 f., religiös, Autobiographie: Erfolg im Diesseits und im Totengericht). *ÄZ* 94, 26 und 29 = B I a, V. 2 (36, 40, religiös: *jtn* „Sonnenscheibe“ = *jtj* „Vater“, Amphibolie beruht nur auf Aussprache, nicht auf Schreibung).

2. Phänomene der Wiederholung und Rückkehr (die zugleich oft Phänomene der Mehrschichtigkeit sind)

a) *Parallelismus membrorum und Antithese*

Reiche Sammlungen finden sich bei FIRCHOW, *Stilistik* (20 ff., v.a. 68 ff.

<sup>1</sup> Alle von Brunner angeführten Amphibolien scheinen nun von P. SEIBERT (*Charakteristik*) abgelehnt zu werden. Der Text ist so korumpiert, daß vieles Ermessensfrage bleibt. — Die „Lehre des Cheti, Sohnes des Duaf“ (so Brunner) wird nun von P. Seibert mit Neu-deutung des Titels „Lehre des Dua-Cheti“ benannt.

<sup>2</sup> Bei den Zitaten aus *MDIK* 19, *ÄZ* 91; 92; 94, *Lit. Zeugn.* wird stets mit der ersten Ziffer auf die Zeilenzahl(en) hingewiesen, wo sich Text und Übersetzung finden; mit der zweiten, in Klammern gesetzten Ziffer auf die Seitenzahl(en), wo das betreffende „stilistische Kunstmittel“ besprochen ist. Wenn eine zweite Ziffer fehlt, wurde das „Kunstmittel“ nicht weiter erörtert. — Zu den Amphibolien: soweit in den Zitaten nichts anderes bemerkt, umfassen sie nur je ein Wort.

mit Trennung in Parall. der Identität, der Antithese, der Äquivalenz, der Analogie, der Konsequenz); knappe Bemerkungen bei GRAPOW, *Formung*, 26 f. und ID., *Sinuhe*, 117 (Register); die beste Systematisierung der Arten des Parall. und das knappe Material seiner Texte erschöpfende Beispiele bringt HINTZE, *Untersuchungen* (146 ff., 295 ff.; inhaltliches System: tautologisch-parallel, augmentativ-parallel, variierend-parallel, formales System: formal-parallel, essentiell-parallel)<sup>1</sup>. Der Parallelismus kann sich auf Teile eines Verses beschränken, er kann zwei oder mehr Verse umfassen; das konnte in der genannten Literatur noch nicht hinreichend genau berücksichtigt werden. Er kann aber vor allem auch im Sinne der (metrisch bedingten) Gliederung weit voneinander entfernte Verse in Beziehung zueinander setzen. Im Rahmen des Parallelismus können sämtliche Phänomene der Mehrschichtigkeit und der Wiederholung auftreten.

Einige Beispiele aus den beiden ersten Strophen des Sinuhe-Romans (oben, p. 32): 1. Str., V. 8-9 (augmentativ-formal-parallel mit Isokolie), 2. Str., V. 5-6 (tautologisch-formal-parallel; „Jati“ und „sein Schöpfer“ sind über die Amphibolie Jati = „Vater“ [s. oben, II, 1, b] synonym), 2. Str., V. 7-8 (variierend-formal-parallel; dem äußeren Eindruck folgt der innere, bewirkende Gemütszustand), 2. Str., V. 9-10 (augmentativ-essentiell-parallel; zunächst die Höflinge — mit Voranstellung der äußeren Situation —, dann das Volk).

Zwei Beispiele für den antithetischen Parallelismus: *ÄZ* 94,29 = A II a, 1-2 „Wenn-du-über-den-Himmel-fährst, sehen-dich alle-Gesichter/wenn-du-weggehst, bist-du-verborgen vor-ihren-Gesichtern“. *Lit. Zeugn.*, 74 f. (zweitletztes Verspaar): „Er-ist-verschlossen für-den-der-seine-Rede-findet/ er-ist-geöffnet für-den-Schweigenden.“

Ein Beispiel für den sehr oft begegnenden Parallelismus weit voneinander entfernter Verse oder Verspaare, die im System der Gliederung eng miteinander verbunden sind: *ÄZ* 91,47(49), V. 5-6 „Es-erbitten-die-Götter ihren-Unterhalt von-ihm/ er-ist-es-der-ihnen-gibt Opferbrote aus-seinem-Besitz“ und V. 24-25: „Es-empfangen-die-Götter Opferbrote von-seinem-Ka/ (dem)-des-starken-Gottes, der-schützt-ihre-Habe“.

Ein Beispiel für eine Dreiergruppe: *Lit. Zeugn.*, 38, V. 4-6 „Nicht-nimmt-er-Bestechung vom-Schuldigen/nicht-spricht-er mit-dem-der-Zeugnis-bringt/nicht-blickt-er auf-den-der-Versprechungen-macht.“

Ein Beispiel für eine Vierergruppe: *Pyramidentexte* 953 b-c „Ihr-sollt-tragen den-NN wie-Re/ihr-sollt-folgen dem-NN wie-Horus/ihr-sollt-erheben den-NN wie-Wepwawet/ihr-sollt-lieben den-NN wie-Min.“

<sup>1</sup> HINTZE, *Untersuchungen*, 146: Theorie über den Ursprung des Parallelismus (letztlich aus der Emphase), ebendort Literaturverweise in den Anmerkungen.

Ein Beispiel für mannigfaltige Verschränkung von Parallelismen, die in diesem Falle die Textgliederung beherrschen, ist der Text in *MDIK* 19, 84-88 (10 Verse, Edfu, griech.-röm.-Zeit).

„Schwerer Schluß“: Bei der Reihung mehrerer Glieder kann das letzte als Abschlußglied am gewichtigsten gestaltet sein; ein Beispiel (*ÄZ* 91,53): „du-befriedigst-dich an-seinen-Speisen/du-hast-Überfluß an-seinen-Opfergaben/dein-Herz-ist-teilhaftig an-seinen-Pflanzen“ (also „dein-Herz“ statt „du“).

Im übrigen finden sich Parallelismen auf Schritt und Tritt, so auch in den oben, pp. 31-32, übersetzten Texten, von denen wir nur die ersten beiden Strophen des „Sinuhe“ hier als Quelle benutzt haben.

### b) Chiasmus und Kehrsatz

Der Chiasmus ist eine erheblich seltenere Abart des Parallelismus<sup>1</sup>.

Beispiele: I. Str., V. 6-7 des „Schiffbrüchigen“ (oben, p. 32). *ÄZ* 92,22 f. (25), V. 5-6 des I. Teils: „Du-steigst-empor, du-steigst-hinab, ohne-daß-du-zurückgewiesen-würdest/ohne-daß-du-abgewiesen-würdest am-Tore der-Unterwelt.“ Aus dem Großen Amarna-Hymnus (metrisch noch unpubliziert, M. SANDMAN, *Texts from the Time of Akhenaten*, 93, 16-17): „du-bist-fern, (doch)-deine-Strahlen sind-auf-der-Erde/du-bist-in-ihren-Gesichtern, (doch)-sie-erkennen-nicht-deinen-Lauf“.

Zum Kehrsatz s. W. WESTENDORF, *Ägyptolog. Studien* (Festschr. Gra-pow, ed. Firchow), 383-402. Hinter einem Satz steht ein Vermerk, der sinngemäß meint „auch andersherum zu lesen“; z.B. „ist-er-gesund, bin-ich-gesund“ (und: „bin-ich-gesund, ist-er-gesund“) (*Urk.* V, 36, 17) oder „gegrüßet-seist-du, schöner-Westen, im-Gefolge-des-Osiris“ (und: „gegrüßet-seist-du, Gefolge-des-Osiris, im-schönen-Westen“) (*Coffin Texts* I 119 d-120 a).

### c) Wiederholung von Wörtern und Paronomasien

Doppelung oder mehrfache Wiederholung von Wörtern als Zeichen nachdrücklicher Rede (Epizeuxis) ist eine allgemeinmenschliche Erscheinung, die auch im Ägyptischen nicht fehlt<sup>2</sup>. Ein Beispiel aus dem „Schiffbrüchigen“ (69/70 und 83/84): (die Schlange spricht) „sie-sagte-zu-mir: ‚wer hat-dich-hergebracht?/wer hat-dich-hergebracht?/Kleiner, wer hat-dich-hergebracht?‘“. Ob man Formeln wie die in den Pyramidentexten häufige des Typus „es-reinigt-sich-wer-sich-reinigt im-Binsensee/es-reinigt-

<sup>1</sup> Literatur: FIRCHOW, *Stilistik*, 93 ff., 188 ff.; GRAPOW, *Sinuhe*, Register p. 110; jetzt auch J. ASSMANN, *Liturg. Lieder*, Register B s.v. Chiasmus.

<sup>2</sup> Literatur: FIRCHOW, *Stilistik*, 12 ff.; GRAPOW, *Anr.*, passim; GRAPOW, *Sinuhe*, Register p. 111 s.v. Doppelung.

sich-Re im-Binsensee" (usw.) (*Pyr.* 1421) oder die Figura etymologica („du lebst das Leben" usw.) als Kunstmittel betrachten soll, bleibe dahingestellt. Ein Kunstmittel ist aber gewiß in der Anwendung von Paronomasie innerhalb jeweils eines Verses zu erkennen. Dahin gehört z.B. der Anfang des berühmten Stückes aus „Sinuhe" (B 151-156):

9	7	{	2 Daß-floh-ein-Flüchtling war-wegen-seiner-Zeitverhältnisse,
			2 (jetzt)-ist-Zeugnis-über-mich in-der-Residenz;
		{	2 daß-schlich-ein-Schleichender war-wegen-des-Hungers,
			2 (jetzt)-gebe-ich-Brot meinem-Nachbarn;
2	2	{	3 daß-floh-ein-Mann sein-Land war-vor-Nacktheit,
			2 (jetzt)-habe-ich-weiße-Gewänder und-Leinen;
			3 daß-ein-Mann-lief, war-weil-er-keinen-hatte-den-er-senden-konnte, (jetzt)-bin-ich-reich-an-Gesinde.
2	2	{	2 Mein-Haus-ist-schön, mein-Sitz-ist-weit,
			2 die-Erinnerung-an-mich ist-im-Palast <sup>1</sup> .

Gliedernd wirkt die Wiederholung von formelhaften Wendungen besonders in Erzählungen (GRAPOW, *Formung*, 20 ff. mit sehr ungleichem Material; HINTZE, *Untersuchungen*, 7 ff.).

Wichtig ist die Wiederholung von Wörtern und Paronomasien im Ganzen des (metrischen) Textaufbaus<sup>2</sup>. Die erste Strophe (des ersten Liedes des ersten Gesangs) des Großen Amarnahymnus, wo der Sonnengott als aufgehender Jati („Aton") gepriesen wird, ist ein gutes Beispiel (SANDMAN, *Texts*, 93,12-14); ich halte mich sklavisch an die Wortstellung des ägyptischen Originals, um den Gebrauch der Wiederholungen möglichst unverfälscht zu zeigen:

5	{	2 Du-erscheinst schön	
		2 im-Horizont des-Himmels;	
		2 Du-Jati-lebender, der-begonnen-hat-das-Leben;	
		2 Du-bist-aufgegangen im-Horizont-des-Ostens	
2	2	{	2 und-hast-erfüllt-das-ganze-Land mit-deiner-Schönheit.

Die Verse 1 und 5 haben die Paronomasie „schön" und „Schönheit" gemein, die Verse 2 und 4 die Wortwiederholung „Horizont", im Mittelvers steht die Paronomasie „lebender" und „Leben" (Verse 1, 3, 5: Attribute und Wirkungen des Gottes, Verse 2, 4: Orte des Gottes).

So und ähnlich geartete Verwendung dieser stilistischen Mittel ist sehr häufig. Einige Beispiele: *MDIK* 19,73 f. (77) erster und letzter Vers „mein-

<sup>1</sup> Wir haben die thematisch zusammengehörige Strophe *in toto* vorgeführt, weil sie wieder gute Beispiele für den „schweren Schluß" bietet (vgl. oben, p. 40 oben): erstens V. 7 als Ende der Reihung von negativem Einst und positivem Jetzt, zweitens die beiden letzten Verse, die, ganz ins Positive gewendet, triumphierend die Erinnerung an das Einst überstrahlen.

<sup>2</sup> Dazu gibt es noch keine Literatur. Zur Paronomasie als solcher: FIRCHOW, *Stilistik*, 220 ff.; GRAPOW, *Formung*, 19 f.; GRAPOW, *Sinuhe*, Register p. 117 f.

Herz" und „hüpfen", V. 9 und V. 14 „sooft-ich-seiner-gedenke" und „sooft-du-seiner-gedenkst". *ÄZ* 91,39 (45) erster und letzter Vers „eigentlich" und „Theben", V. 4 und V. 5 „entstehen", V. 3 und V. 9 „als-gekommen-war-"; 51 (52) erster und letzter Vers „werden" und „beginnen" (Verbalformen), in der ersten Vierversestrophe dreimal „werden" (Verbalformen), zweimal „Gott", in der zweiten Tetrade dreimal „Gott" (mit Ableitungen), zweimal „werden" (Verbalformen), im Ende des zweitletzten und viertletzten Verses „von-selbst". *ÄZ* 94, 26-30 (43) im ersten und letzten Vers des Hymnus (A I a, 1 und B II b, 8), sonst nie, das Verbum „vereheren" (Infin. und finite Verbalform). *Lit Zeugn.*, 39-40 und 44-45 (41 und 46) in zwei verwandten Texten beginnt jeweils die zweitletzte und letzte Versgruppe mit „er-richtet" (erster Text) und „möge-befunden-werden" (zweiter Text); 46-48 (50) zwischen der ersten und letzten Tetrade drei Wortwiederholungen „kennend", „rufend", „hörend", wechselseitig sich sachlich ergänzend; 65-67 (71) System von Entsprechungen, die fünf Strophen gliedern; 73-75 (104) der zweimalige Anruf „komme!" gliedert zwanzig Verse in 6 + 1 + 6 + 1 + 6 Verse (anderes aus diesem Text: 106); 126-128 in 23 Versen kommen Ableitungen von „hören" einundzwanzigmal vor, (128, n. 111) im letzten Vers dreier Versgruppen finite Verbalformen von „werden, zustandekommen", (129 f., n. 115) im ersten Vers einer Strophe „Geliebter", im letzten Vers „Liebender". Die beiden oben (p. 32) zitierten Strophen aus dem „Schiffbrüchigen": „sprechen" (Paronomasie) nur im 1. und 20. (= letzten) Vers der zusammengehörigen Strophen, die Anrede „o-Fürst" jeweils im ersten Vers der beiden Strophen, „siehe" im zweiten und zweitletzten Vers der ersten Strophe, „antworte" im 3. und 6. Vers der zweiten Strophe (Beginn und Ende einer Versgruppe).

#### d) Synonyme und Sinn-Bezüge

Diese „Kunstmittel" treten in derselben Weise in den Gliederungen auf<sup>1</sup>. Einige signifikante Beispiele: *MDIK* 19, 73 (77) Anfang der ersten Strophe *jb.j* „mein-Herz", Anfang der zweiten Strophe *p3.j-h3tj* „mein-Herz"; 88 f. (90) strophengliedernde Bezüge zwischen V. 6 „Herr-der-Ewigkeit", V. 12 „Herr-der-Wahrheit", V. 12 „der-erhört-den-Demütigen", V. 16 „des-Erhörens-des-(demütigen)-Gebets". *ÄZ* 91, 39 (45) Übergang der Strophen 2 und 3: „Auge-des-Re" und „*Wd3t*-Auge", Übergang der Strophen 3 und 4: Göttin Sachmet („Die Starke") und „wie-stark-ist-sie", V. 11 „Mut-

<sup>1</sup> Literatur: GRAPOW, *Sinuhe*, Register p. 116 s.v. Korrelata, p. 120 s.v. Synonyma (keineswegs alle gliedernd); FIRCHOW, *Stilistik*, 226 f. (s.v. Sinnspiel, teilweise ähnlich den Sinn-Bezügen, kompliziertere und daher umständlich nachzuweisende Sinnspele, wie z.T. bei FIRCHOW, können hier nicht behandelt werden).

Tempel" (Ascheru, *Ešra*) gegen V. 18 Amonre-Tempel (Karnak) (erster und letzter Vers einer Strophe, dazwischen „liegt" Theben); 51 (52) Ende V. 2 *bs.f* „seine-Geheimgestalt", Ende V. 4 *q3j.f* „seine-Gestalt"; 59 f. (61 f.) Ende erste Versgruppe „nicht-wurde-gefunden-mein-Fehl", Ende letzte Versgruppe „indem-nicht-gefunden-wurde-mein-Rest", (62) 1. Vers: „Bürgermeister" (Stellung im Diesseits), mittlere Versgruppe: Vertrauen des Königs (Voraussetzung für Diesseits und Jenseits), letzter Vers: „Gerechtfertigter" (Stellung im Jenseits). *ÄZ* 92, 15-17 (19) erste Versgruppe „Herrder-Götter" (Amonre), letzte Versgruppe: „Herr-des-Friedhofs" (Osiris), V. 29-30 *jb* „Herz" und *h3tj* „Herz" im Parallelismus membrorum. *Lit. Zeugn.*, 52-54 (57) 1. Strophe: Pavian (= Thot), 2. Str. Thot, 3. Str. Hund(skopfaffe) (= Thot), 4. Str. Thot; 62 f. 1. Str., 1. V. Amun, 2. Str., 1. V. Amonre, 3. Str., letzter V. Thot.

e) *Alliteration, Reim, Anapher (und Epipher), Litanei*<sup>1</sup>

Es gibt seit alters, und gerade in der Spätzeit sehr gehäuft, Alliteration, bei der auf die Iterierung gleicher Konsonanten geachtet wird; an welcher Stelle der Wörter diese stehen, ist nicht ausschlaggebend, doch wird Anfangsstellung bevorzugt. So aus den *Pyramidentexten*: *h'w.j-pw nhh|drw.j-pw dt* (412a) „meine-Lebenszeit ist-die-Ewigkeit/meine-Grenze ist-die-Dauer" (1. Vers: dreimal *h*, zweiter Vers: zweimal *d*), oder *s3q-n.k qsw.k/spdd-n.k 'jw.k/w h3-n.k hmw.k/w h'c-n.k q3sw.k* (2008) „sammle-dir deine-Knochen/bereite-dir deine-Glieder/schüttele-dir-ab deinen-Staub/löse-dir deine-Fesseln" (im Anlaut der ersten beiden Verse: *s*, der letzten beiden Verse: *w*, außerdem im 1. Vers *q-q*: *s3q-qsw.k*, im 3. Vers *h-h*: *wh3-hmw.k*). — Wiederholungen von Wörtern und Paronomasien mußten zusätzlich zu Alliteration (und zugleich Anapher) führen, wenn die iterierten Wörter an bedeutender Stelle des Textgerüsts standen. Wortwiederholung und Anapher decken sich teilweise; wir verstehen unter Anapher den speziellen Fall, wo die Wortwiederholung regelmäßig im Beginn von Versen, Versgruppen oder Strophen in ordnender Funktion auftritt. Beispiele für Alliteration, teilweise auch Anapher: *MDIK* 19, 73 f. (75) von 9 Versen einer Strophe beginnen 4 mit *bw* „nicht"; 77 f. (80) auffallende Häufung gleicher Anlautkonsonanten innerhalb von Versen (V. 1: *nbw nbt s3w3.j sq3j.j*, V. 2: *jrj.j j3w*, V. 3: *hknwt hnwet*, V. 4: *smj.j sdm.s spr.j*, V. 9: *dr dd mk mk*, V. 10: *mrjw m mrwt.s*, V. 12: *djj.s djj*). *Lit. Zeugn.*, 39 in der ersten Versgruppe lauten 2 Verse mit *p3* an, in der zweiten drei mit

<sup>1</sup> Literatur: FIRCHOW, *Stilistik*, 192 ff. (Reihung und Litanei), 217 ff. (Alliteration); GRAPOW, *Formung*, 18 ff. (Alliteration), 30 ff. (Anapher, Litanei); HINTZE, *Untersuchungen*, 145 f., 291 ff.; jetzt auch ASSMANN, *Liturg. Lieder*, Register B s.v. Litanei, s.v. Opferlitanei.

*bn-sw-hr* + Infinitiv; 59 f. in der ersten Strophe lauten V. 5-8 mit *n3* an, in der zweiten V. 6-8.

Die zweitletzte Strophe des letzten Liedes des letzten Gesangs des Großen Amarna-Hymnus ist in versanlautenden Alliterationen aufgebaut (Text: SANDMAN, *Texts*, 95, 18-96, 2):

- |   |   |  |          |
|---|---|--|----------|
| 5 | { | 3 <i>wnn-blw(jrw) hr-nfrw r-htp.k</i>  |          |
|   |   | 3 <i>w3h.tw-k3t-nb htp.k hr-wmmj</i>   |          |
| 5 | { | 3 <i>wbn srd [.f-wn-nb(?)] n-njswt</i>   |          |
|   |   | 3 <i>wn m-rd-nb dr-sntj.k-t3</i>   |          |
| 5 | { | 3 <i>wfs.k-sn n-s3.k prj-m-h'.k</i>  |          |
|   |   | 3 <i>Die-Augen-ruhen auf-Schönheit bis-du-untergehst,</i>                              | (Tag)    |
| 5 | { | 3 <i>niedergelegt-wird-jedes-Werk, wenn-du-untergehst im-Westen;</i>                   | (Nacht)  |
|   |   | 3 <i>Der-Aufgehende lässt-wachsen-[alles-Seiende(?)] für-den-König;</i>                | (Morgen) |
| 5 | { | 3 <i>Eile ist-in-jedem-Bein, seit-du-gegründet-hast-die-Erde,</i>                      |          |
|   |   | 3 <i>du-erhebst-sie(die Lebenden) für-deinen-Sohn, der-aus-deinem-Leib-hervorging.</i> |          |

Reim ist wegen der Vokallösigkeit der Schrift nicht leicht zu fassen, er war aber auch sicher selten. Endreim in funerar-magischem Kontext hat K. SETHE nachgewiesen (*Ein altägyptischer Fingerzählreim*, *ÄZ* 54, 1918, 16-39). Ein Beispiel aus Amarnatexten habe ich beiläufig in *ÄZ* 85, 1960, 103 angeführt:

- |   |   |   |
|---|---|---|
| { | { | 2 Du-wirst-geboren wie-geboren-wird-Jäti,                     |
|   |   | 2 deine-Lebenszeit ist-die-Dauer (gesprochen * <i>ma-t3</i> ) |
|   |   | 2 die-Lebenszeit-des-Rē als-König-der-Beiden-Länder,          |
|   |   | 2 die-Jahre-des-Jäti am-Himmel (gesprochen * <i>ma-p3</i> )   |

Ein Beispiel von Binnenreim liegt vor in *Lit. Zeugn.*, 53 f. (57 f.): in 7 Versen kommen *jb* „Herz“, *nb* „Herr“, *nb(t)* „alle“ sechsmal vor, und zwar stets als betontes Endwort des ersten oder — im Wechsel damit — des letzten Kolons eines Verses; die zeitgenössische Aussprache dieser Wörter war etwa \**ēba* (dial. *ēb*), \**nēba* (dial. *nēb*), \**nība* (*nēb*). — Binnenreim und Endreim zugleich kommt wieder im Großen Amarna-Hymnus vor. Die dritte Strophe (des ersten Liedes des ersten Gesanges) beginnt mit dem Vers „Wenn-du-untergehst im-Horizont-des-Westens“ und endet mit dem Vers „Wenn-der-sie-erschuf-untergegangen-ist in-seinem-Horizont“. Nach diesem ersten und vor diesem letzten Vers der Strophe stehen je zwei Verse, die ihrerseits eine innere Gruppe von fünf Versen umrahmen; in diesen beiden Verspaaren ist der schreckliche Zustand des Todes geschildert, in dem Land und Menschen während der Nacht befangen sind. Sie lauten in Übersetzung:

- |   |                           |
|---|---------------------------|
| { | 2 ist-die-Erde in-Dunkel, |
|   | 2 im-Zustand des-Todes.   |

und:

- |   |  |
|---|--|
| { | 2 Das-Dunkel ist-ein-Grab <sup>1</sup> , |
|   | 2 die-Erde ist-in-Erstarrung.            |

<sup>1</sup> Verderbte Schreibung, als *h3t* „Grab“ wiederherzustellen.

Vokalisiert lauteten die Verspaare (mit einer geringen Fehler-Marge):

$$\left\{ \begin{array}{l} 2 \text{ tō} \dot{3} \text{ ma-kūki} \\ 2 \text{ ma-si} \dot{h}a \text{ ni-mā} \dot{3} \end{array} \right.$$

$$\left\{ \begin{array}{l} 2 \text{ kūki } \dot{h}ā \dot{3} \\ 2 \text{ tō} \dot{3} \text{ ma-si} \dot{g}a \end{array} \right.$$

Die mannigfaltige Reimverflechtung (beachte v. a.  $\dot{h}ā \dot{3}$  und  $mā \dot{3}$ ,  $ma-si \dot{h}a$  und  $ma-si \dot{g}a$ ) ist leicht zu erkennen.

Daß Alliterationen und Wortwiederholungen zu anaphorischen Ausformungen führen konnten, wurde gesagt. Die systematische Reihung anaphorischer Anfänge von kleinen oder größeren Einheiten ergibt die eigenartige literarische Form der Litanei. Der eigentliche Ort der Litanei ist die — im weitesten Sinne — religiöse Literatur.

Ein Beispiel aus den *Pyramidentexten* (834): „Es-kommt-der-da-kommt: du-sollst-nicht-in-Not-sein/es-kommt-zu-dir deine-Mutter: du-sollst-nicht-in-Not-sein/es-kommt-zu-dir Nut: du-sollst-nicht-in-Not-sein/es-kommt-zu-dir die-Bewahrerin-des-Großen: du-sollst-nicht-in-Not-sein“<sup>1</sup>. Eine Litanei wurde in *MDIK* 19, 88 ff. behandelt (Lobpreis des Ptah). Eine bekannte frühe Anwendung der Litanei im nichtreligiösen Feld ist das Siegeslied aus dem AR in der Inschrift des *Wnj* (*Urk.* I, 103 f.), wo siebenmal auf den Vers „zurückgekommen-ist-dieses-Heer in-Frieden“ ein Vers folgt (in der letzten Versgruppe zwei Verse), die von den Taten des Heeres berichten; die Gliederung der 15 Verse ist gut (Zahlen sind Kola):  $(2 + 2)(2 + 2)(2 + 2)(2 + 3)(2 + 3)(2 + 3)(2 + [2 + 2])$ , also Halbierung und „schwerer Schluß“; auch inhaltlich scheint eine Ordnung eingehalten (3 Versgruppen „Land“ usw., 1 Versgr. „Pflanzen“, 3 Versgr. „Bevölkerung und Siedlungen“). Im Gegensatz zu diesen Litaneien sind nicht wenige auffallend schwach gegliedert (vgl. *Lit. Zeugn.*, 16 n. 15); einerseits gelten des öfteren ganz besondere Eigenheiten bei der Metrik (ohne Änderung der Regeln natürlich), andererseits ist die thematische Gliederung und die Gliederung mit Hilfe der „stilistischen Kunstmittel“ in manchen litaneiartigen Gebilden und typischen Litaneien auffallend schwach. Gra-pow hat in den entwickelteren Formen den Typus des „strophisch gegliederten Kunstgedichts“ sehen wollen (*GRAPOW, Formung*, 32 ff.); das trifft das Wesen der Erscheinung nicht und war nur aus der Situation vor der Erschließung der alten Metrik verständlich.

<sup>1</sup> Zur Fülle der Litaneien in den Pyramidentexten und ihren diversen Formen und Bestimmungen (die man aber teilweise auch anders sehen kann, v. a. fehlt der Begriff der Verklärung), s. FIRCHOW, *Stilistik*. Die äusseren Formen kommen bei Firchow nicht immer richtig zur Geltung, weil er noch ohne Kenntnis der Metrik gearbeitet hat.

Künftig wird darauf zu achten sein, in welchen Zusammenhängen die Form auftritt; nach Möglichkeit wird man der wohl im Religiösen wurzelnden Herkunft der Form nachgehen. Weiterhin ist zu unterscheiden, ob die Texte über das anaphorische Ordnungselement hinaus gut strukturiert sind oder nicht; schließlich, ob die Anapher im Beginn jedes einzelnen Verses, im Beginn von kleineren oder grösseren Versgruppen oder ob sie im Beginn von Strophen steht.

Einige weitere Beispiele: Von den Empfangsliedern für Sesostri (Hymnen aus „Kahun“) sind das 2., das 3. und das 4. Lied (bekanntlich ist nicht alles erhalten) litaneiartig organisiert; der formale Bau ist, auch über die Anaphern hinaus, gut, der inhaltliche teilweise; auf die Anaphern oder die anaphorisch anlautenden Verse folgen ein oder mehrere Verse<sup>1</sup>. Die Lieder im „Lebensmüden“ haben bei aller gedanklichen Schönheit manche Mängel in der Gliederung, die Qualität der Lieder ist unterschiedlich. In noch stärkerem Maße gilt das für die „Admonitions“, deren Teile durch anaphorische Einsätze gekennzeichnet sind: „wahrlich-“ (mehr als 60 mal), „seht-(doch)-“ (etwa 50 mal), „vernichtet-ist-“ (bzw. „vernichtet-!“), „erinnert-euch-an-“, „es-ist-aber-doch-schön-“. Die beiden großen Korpora der „wahrlich-“- und der „seht-(doch)-“-Sprüche, die etwa die Hälfte des Gesamttextes ausgemacht haben, sind schwach und oft genug inkonsequent gegliedert, der Wechsel von der einen zur andern Anapher ist inhaltlich nicht motiviert; die Einheiten sind teilweise sehr klein, teilweise aber auch große Strophen, und eine Anzahl von anaphorischen Sprüchen können zu einer Strophe (durch nicht-anaphorische Mittel) kombiniert sein.

Selten, aber doch immerhin *relativ* häufig, sind anaphorisch gegliederte, litaneiartige Texte nach Maßgabe der anaphorisch anlautenden Textteile in Zeilen geschrieben: (metrisch publiziert) *MDIK* 19, 88 ff.; (noch nicht metrisch publiziert) Sesostri-Hymnen (vgl. *GRAPOW, MIO* 1, 189 ff., *Formung*, 33 f. mit Tf. 10); „Poetische Stele“ Tuthmosis III., das „Siegeslied“ des Amun (*Urk.* IV, 614-618, *GRAPOW, Formung*, 33 f. mit Tf. 1, — jede Zeile umfaßt eine nicht ganz kurze Strophe, innerlich nochmals anaphorisch geteilt); *Late Egyptian Miscellanies*, pp. 112-115 (Pap. Lansing 13 a 8-15,5, „Preis des Lehrers“); Ostr. Kairo 25 221 (*DARESSY, Ostraca*, Litanei auf Theben); Ostr. DM (*IFAO*) 1090 (prohibitive Lehre, vgl. oben, p. 23 unter I, 2 mit Anm. 1).

Epiphorische Gestaltung, also Übereinstimmung des Wortlauts am Ende von Einheiten, ist nicht sehr ausgebildet (zu einigen Beispielen s.

<sup>1</sup> Zu diesen „Hymnen“ zuletzt: *GRAPOW, MIO* 1, 1953, 189-209; die Lieder verdienen eine erneute Bearbeitung.

GRAPOW, *Formung*, 32). Das oben angeführte Beispiel für eine Litanei aus den Pyramidentexten war zugleich ein Beispiel für Epipher.

f) *Homonyme und lautlicher Anklang (Wortspiel und Klangspiel)*<sup>1</sup>

Das echte Wortspiel, zumal in der Namenformel, gründet sich auf die Idee der Identität von Wort und Sache, wofür das Ägyptische ein gemeinsames Wort besitzt (*mdt*); das heißt: es wurzelt in einer religiös-magischen Sphäre. Es tritt seit frühester Zeit bei Ritual- und Kulthandlungen auf, bei Verklärung und Opfer, es dient immer der Gleichsetzung zweier Wörter (und Sachen), der wirksamen Identifizierung von Wort und (anderem) Ding, von Wort und Handlung. Ein Beispiel für sehr viele aus den *Pyramidentexten* (1695): „sie-lassen-entstehen (*shpr*) den-NN wie-Re/in-jenem-seinem-Namen *Hpr*//du-steigst-zu ihnen-auf(*j*) wie-Re/in-jenem-deinem-Namen Re (*R'w*)//du-entschwindest (*tnm*) aus-ihrem-Gesicht wie-Re/in-jenem-deinem-Namen Atum (*Jtmw*)”. Dieses Beispiel zeigt zugleich, daß für das Wortspiel, und gerade das frühe, auch eine nur teilweise Konsonantengleichheit genügt (*j* : *r'w*, *tnm* : *jtmw*); daneben steht die vollere Übereinstimmung (*shpr* : *hpr*, zugleich Paronomasie). Viele Belege für derartige Wortspiele finden sich durch die Jahrtausende der ägyptischen Geschichte. Ein gutes Beispiel aus etwas späterer Zeit hat E. OTTO gedeutet (*ÄZ* 81, 1956, 65 f., *Coffin Texts* IV, 286-288): „‘Wer-ist-das, jener-grossekater (*mjw*)?’/Re-ist-das selbst.// Man-sagte-,Kater'(*mjw*)-zu-ihm, da-der-(Erkenntnis-Gott)-Sia-von-ihm-sagte:/ ‚Er-ist-entsprechend(*mjw*) mit-dem-was-er-erschafft’// Das-bedeutet-daß-der-Name-entstanden-ist: ‚Kater’.” Modern ausgedrückt meint diese Wortspiel-Deutung, daß der Schöpfergott Re wesensgleich ist mit seiner eigenen Schöpfung.

Da es hier nicht um das Wortspiel als religiöses Phänomen geht, soll nur an einigen Beispielen gezeigt werden, wie man Homonymie (und Wortspiel) und lautlichen Anklang im Aufbau von Texten gliedernd angewandt hat. *MDIK* 19, 81 (84) im Liebeslied ist von den „Oberärzten“ die Rede, die die Liebe nicht zu heilen vermögen, und davon, daß die Geliebte „wichtiger-ist“ (als das ganze Rezeptbuch), wobei die Stichwörter „Oberärzte“ (V. 4) und „wichtiger-ist-sie-mir“ (V. 10) sehr ähnlich oder gleich gelautet haben: *\*worsjñi* o.ä. *ÄZ* 91, 39 (43) im Amunhymnus von Leiden ist der Name Thebens (*\*wīsa*) mit dem Wortspiel gedeutet „wie-stark-ist-es“

<sup>1</sup> Literatur: ASSMANN, *Liturg. Lieder*, Register B s.v. Wortspiel; FIRCHOW, *Stilistik*, 223 ff.; GRAPOW, *Formung*, 17 f.; S. MORENZ, *Wortspiele in Ägypten* (*Festschrift J. Jahn*, Leipzig 1957, pp. 23-32, mit weiteren Literaturverweisen); S. SCHOTT, *Mythe und Mythenbildung*, 37 ff.; *id.*, *ÄZ* 78, 1953, 11 ff.; K. SETHE, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*, Index p. 261 s.v. Wortspiel.

(\**waswāsa*): „*waswāsa* sagt-man-von-ihm/in-seinem-Namen: *Wisa*, die-Stadt“ (V. 13-14); 39 (43) in V. 16 wird auf das Sonnenauge, mit dem Theben-Ost gleichgesetzt ist und das wörtlich „heiles(Auge)“ heißt, mit „es-(Theben)-wird-heil-sein in-seinem-Namen: ‚Heiles(Auge)‘“ hingewiesen; 39 (44) in V. 17-18 dient der Name des Amonre-Tempels (Karnak) „die-die-Stätten-zählt“ zur Feststellung, Theben sei „gezählt auf-seiner-Stätte“, was auf Unversehrtheit deutet; diese durchaus religiös relevanten Wortspiele aus einem „Kapitel“ des Amun-Hymnus, die so ernst gemeint sind, wie die oben aus den Pyramidentexten und den Coffin Texts zitierten, wirken zugleich eminent gliedernd. Ein weiteres Beispiel aus *ÄZ* 91: 59 f. (63) werden in einer kurzen Biographie der erste und der zweitletzte Vers (die durch eine inhaltliche Gliederung miteinander verknüpft sind) noch durch das Klangspiel *jḥj.n.j-rnḫwt* „ich-verbrachte-Jahre“ und *tnw-rnḫt* „alljährlich“ verbunden. *ÄZ* 94, 26-30 (33,35) im Sonnenhymnus wird dem Sonnengott der Gott Ptaḥ (*ḫth*) untergeordnet durch das Klangspiel *ḫth-tw* „ein-Bildender-bist-du“ (A I b, 3), der Gott Amun (*jmnw*) durch das Klangspiel *jmn-tw* „du-bist-verborgen“ (A II a, 2). *Lit. Zeugn.*, 59 das Gebet an Amun beginnt mit dem Vers „Komme-zu-mir, Amun“, der zeitgenössisch gelautet hat \**amā-ni amāne*; dieses Wortspiel, das den Gott als verkörperten Beistandsruf zeigt, kommt des öfteren vor. *Lit. Zeugn.*, 74-75 (105 f.) die vier Strophen des Gebets an Thot sind durch Lautanklänge miteinander verbunden: *ḫrt.j m-ḳw* und *ḫr.tw jw.j-ḳ.kwj* und ähnliches; (106) neben Wortwiederholung und Paronomasie wird auch ein Lautanklang (dem Bedeutung innewohnt) für eine gewisse Inbezugsetzung von Strophen benutzt: „Hermopolis“ (\**ḫamāna*) und „Brunnen“ (\**ḫānma*); (106, n. 82 und 116, n. 93) eine letzte, esoterische Aussage des Gebets wird durch Steigerung von Lautanklängen, Paronomasien und Wortwiederholungen in der Weise verdeutlicht, daß jede Strophe diejenige Zahl solcher „Kunstmittel“ aufweist, die der Durchzählung der Strophen entspricht, und zugleich so, daß von Strophe zu Strophe die Deutlichkeit der Wiederholungsphänomene zunimmt: vom lautlichen Anklang über Paronomasie zur Wortwiederholung; der dabei auftretende Lautanklang ist „Hermopolis“ (\**ḫamāna*) und „angenehm-zu-leben“ ([*naṯ*]am[*ʿ*]ānaḥ o.ä.).

Wir konnten überall feststellen, daß Wortspiele und auch Klangspiele mehr sind — sein wollen — als reine Spielerei; sie weisen auf „Wahres“ hin. Eine besondere Art der Wortspiele, die nun auf eine recht schlichte „Wahrheit“ deuten, sind Zahlenwortspiele, die mit dem ersten Wort (manchmal auch mit dem letzten) eines Textes auf dasjenige Zahlwort (Kardinalzahl) hinweisen, das dem betreffenden „Kapitel“, „Lied“ usw. bei Auszählung der „Kapitel“ usw. zukommt. Vgl. GRAPOW, *Formung*,

17 f. (dazu u.a. noch zu nennen: Ostr. Kairo 25 220). In *MDIK* 19 stehen drei Liebeslieder mit „Kapitel“-Zählung: 73 (77) *jfd* „hüpfen“: *jfdw* „vier“, 77 (80) *dwβ* „verehren“: *djw* „fünf“, 81 „sieben“: „sieben“, also nur Wortwiederholung; in *ÄZ* 91 gilt gleiches für drei „Kapitel“ des grossen Leidener Amunhymnus: 39 (45) *mtr* „eigentlich“: *mḏw* „zehn“ (zeitgenössische Aussprache beider Wörter etwa \**mūta*), 46 f. *swj* „das-Seinige“: „sechzig“, in koptischer Aussprache *sš*, 51 *šβʿ* „beginnen“ und *š(.t)* „hundert“, gesprochen damals etwa wie \**šš*.

### g) *Rhythmus*

Die Organisation der unbetonten Silben („Senkungen“) der Art, daß sie im Wechsel mit den betonten Kolongipfeln („Hebungen“) einen zweifellos beabsichtigten Rhythmus bilden, ist selten nachzuweisen (vgl. dazu oben, p. 26 f. unter I, 3). Einer der ganz klaren Belege findet sich im Großen Amarna-Hymnus. Die drei ersten und die letzten drei Verse der Nachtstrophe, die wir oben, p. 44 f. unter II, 2, e, bereits vorgeführt haben, lassen mit absoluter Sicherheit Rhythmus erkennen.

In Übersetzung lauten diese Verse:

$$3 \left\{ \begin{array}{l} 2 \text{ Wenn-du-untergehst im-Horizont-des-Westens,} \\ 2 \text{ ist-die-Erde in-Dunkel,} \\ 2 \text{ im-Zustand des-Todes.} \end{array} \right.$$

(es folgen fünf Verse, die rhythmisch nicht mit gleicher Sicherheit restituerbar sind)

$$3 \left\{ \begin{array}{l} 2 \text{ Das-Dunkel ist-ein-Grab,} \\ 2 \text{ die-Erde ist-in-Erstarrung,} \\ 2 \text{ wenn-der-sie-erschuf-untergegangen-ist in-seinem-Horizont.} \end{array} \right.$$

Die äußeren Verse sind nicht mit derselben Sicherheit zu vokalisieren wie die inneren (zu diesen s. oben, p. 45); immerhin sind die Unsicherheiten so gering, daß sie den Rhythmus nicht tangieren.

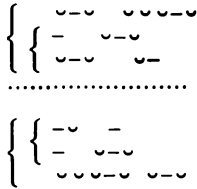
Die sechs Verse lauteten vokalisiert etwa so:

$$3 \left\{ \begin{array}{l} 2 \text{ ḥatāpak ma-ṣaḥ-amēnta} \\ 2 \text{ tōṣ ma-kūki} \\ 2 \text{ ma-siḥa ni-māṣ} \end{array} \right.$$

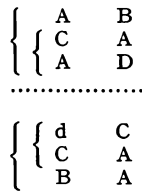
.....

$$3 \left\{ \begin{array}{l} 2 \text{ kūki ḥāṣ} \\ 2 \text{ tōṣ ma-siḥa} \\ 2 \text{ parejsa-ḥātpa ma-ṣāḥtaf (oder: maḥētaf o.ä.)} \end{array} \right.$$

Wenn wir für die betonte Silbe (Kolongipfel) das Zeichen - wählen, für die unbetonte Silbe das Zeichen ∨, so erhalten wir dieses rhythmische Bild:



Wenn wir Kolontypen mit Buchstaben bezeichnen, ergibt sich dieses System (d ist die Umkehrung von D, —↵ statt ↵—).



Die äußeren Verse entsprechen sich: A-B, dann B-A. Bei den inneren Verspaaren fällt zunächst die Identität der jeweils äußeren Verse auf: C-A. Weiterhin ist unübersehbar, daß dem ersten dieser Verse C-A im folgenden Vers der zuletzt stehende Typus A nochmals folgt, und daß dem zweiten dieser Verse C-A der zuerst stehende Typus C vorangeht; die Reihenfolgen C-A/A und C/C-A sind markant. Was jeweils in den Verspaaren verbleibt, sind die Typen D und d (Umkehrung), die damit ihrerseits in Kontakt treten<sup>1</sup>.

Wenn wir diese Rhythmisierung voll würdigen wollten, müßten wir die unberücksichtigt gelassenen inneren fünf Verse noch in die Betrachtung einbeziehen, deren mittelster (Mitte der Strophe) ganz außergewöhnlich viele Silben umfaßt (mindestens 14 Silben<sup>2</sup>), und zeigen, wie in dieser Mittelgruppe die Länge der Verse zur Mitte hin zunimmt, um dann wieder abzunehmen. Das läßt sich hier nicht durchführen. Mit Sicherheit aber dürfen wir eine Beziehung herstellen zwischen der Thematik und der außergewöhnlichen Kürze der Verse der äußeren Verspaare (Vers 2-3 und der zweit- und drittletzte Vers), die die schauerliche Todeserstarrung der verfinsterten Welt besingen, und der Thematik und dem An- und Abschwellen der mittleren fünf Verse zu und von ganz ungewöhnlicher Länge, denn diese mittleren Verse sprechen von der grauenhaften Aktivität der dämonischen Mächte auf der dunklen Erde: hilfloser Todes-Schlaf, Blind-

<sup>1</sup> Überdies entspricht der erste Kolon-Typ des ersten Verspaares dem im zweiten Verspaar doppelt vorkommenden Kolon-Typ (C), und genau so entspricht der letzte Kolon-Typ des zweiten Verspaares dem im ersten Verspaar doppelt vorkommenden Kolon-Typ (A).

<sup>2</sup> „Geraubt-werden-all-ihre-Sachen, die-unter-ihren-Hauptern-sind, und-sie-merken-(es)-nicht“.

heit, Räuber, Löwen, Schlangen. Der Unterschied in den Verslängen muß im Vortrag zur Geltung gekommen sein, vielleicht wurden die kurzen Verse sehr langsam, stockend, gesprochen (oder gesungen), die langen sehr rasch, hektisch. Hier aber, bei der so wichtigen Frage nach der Art des Vortrags, versagt einstweilen unser Erkenntniswille, und wir müssen hoffen, daß uns der vergleichende Musikhistoriker einstmals zu Hilfe kommen wird.

GERHARD FECHT

#### LITERATUR

- J. ASSMANN, *Liturgische Lieder an den Sonnengott (Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik I.)*, Münchn. ägyptol. Stud., Berlin 1970.
- H. BRUNNER, *Die Lehre des Cheti, Sohnes des Duauf (Ägypt. Forsch. 13)*, Glückstadt 1944.
- A. ERMAN, *Bruchstücke koptischer Volksliteratur (Abh. Preuss. Ak. Wiss. Berlin)*, Berlin 1897.
- G. FECHT, *Der Habgierige und die Maat in der Lehre des Ptahhotep (5. und 19. Maxime)*, Abh. des DAI Kairo 1, Glückstadt 1958.
- G. FECHT, *Die Wiedergewinnung der altägyptischen Verkunst (MDIK 19, 1963, S. 54-96)*.
- G. FECHT, *Die Form der altägyptischen Literatur: Metrische und stilistische Analyse (ÄZ 91, 1964, S. 11-63; 92, 1965, S. 10-32)*.
- G. FECHT, *Literarische Zeugnisse zur „Persönlichen Frömmigkeit“ in Ägypten (Abh. Ak. Wiss. Heidelberg)*, Heidelberg 1965.
- G. FECHT, *Zur Frühform der Amarna-Theologie. Neubearbeitung der Stele der Architekten Suti und Hor (ÄZ 94, 1967, S. 25-50)*.
- O. FIRCHOW, *Grundzüge der Stilistik in den altägyptischen Pyramidentexten (Untersuchungen zur ägyptischen Stilistik II)*, Berlin 1953.
- H. GRAPOW, *Wie die alten Ägypter sich anredeten, wie sie sich grüßten und wie sie miteinander sprachen I-IV (Abh. Ak. Wiss. Berlin)*, Berlin 1939-43.
- H. GRAPOW, *Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen*, Leipzig 1924.
- H. GRAPOW, *Sprachliche und schriftliche Formung ägyptischer Texte (Leipz. ägyptol. Stud. 7)*, Glückstadt 1936.
- H. GRAPOW, *Der stilistische Bau der Geschichte des Sinuhe (Untersuchungen zur Stilistik I)*, Berlin 1952.
- H. GRAPOW, *Studien zu den Annalen Thutmosis des Dritten und zu ihnen verwandten historischen Berichten des Neuen Reiches (Abh. Dtsch. Ak. Wiss. Berlin 1947, 2)*, Berlin 1949.
- S. HERRMANN, *Untersuchungen zur Überlieferungsgestalt mittellägyptischer Literaturwerke (Abh. Dtsch. Ak. Wiss. Berlin)*, Berlin 1957.
- FR. HINTZE, *Untersuchungen zu Stil und Sprache neuägyptischer Erzählungen*, Berlin 1950.
- E. HORNING, *Das Amduat. Die Schrift des verborgenen Raumes, Teil III (Äg. Abh. 13)*, Wiesbaden 1967.
- H. JUNKER, *Koptische Poesie des 10. Jahrhunderts*, Berlin 1908-1911.
- E. LÜDDECKENS, *Untersuchungen über religiösen Gehalt, Sprache und Form der ägyptischen Totenklagen (MDIK 11, 1943)*.
- T. SÄVE-SÖDERBERGH, *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book. Prosody and Mandaeen Parallels*, Uppsala 1949.
- P. SEIBERT, *Die Charakteristik. Untersuchungen zu einer altägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur, I. Philologische Bearbeitung der Bezeugungen (Äg. Abh. 17)*, Wiesbaden, 1967.
- B. VAN DE WALLE, *La transmission des textes littéraires égyptiens*, Brüssel 1948.

## TOTEN-LITERATUR

### 20. PYRAMIDENTEXTE

#### I. ÜBERLIEFERUNG

Die sog. Pyramidentexte sind in der Sargkammer und den zu ihr führenden Gängen der Pyramiden von der Zeit des Königs Onnos (Ende der 5. Dyn. um 2400 v. Chr.) bis zum Ende der 6. Dynastie (Phiops II.) aufgezeichnet und wurden bei ihrer Öffnung 1881 durch die Arbeiter von A. MARTIETTE gefunden und von G. MASPERO schnell veröffentlicht. Neuerdings fand G. JÉQUIER auch in Pyramiden von Königinnen Phiops' II. und in der Pyramide des ephemeren Königs Jbi (8. Dynastie um 2200 v. Chr.) bei Sakkara Pyramidentexte. Die Gesamtzahl der Texte ist sehr unterschiedlich: bei Phiops II. zwar am größten (etwa 714 Sprüche), doch fehlen in den jüngeren Pyramiden (Phiops I. — Merenrê — Phiops II.) gerade Teile des alten Corpus der Onnospyramide. Die Pyr. sind also lose Sammlungen von Texten, die man durch Trennungszeichen in „Sprüche“ einteilte. Diese tragen noch keine Zwecktitel (Ausnahme Spruch 355 „Die Türflügel des Himmels öffnen“); ihre Verwendung zur Rezitation beim Opfer- und Bestattungsritual durch den Vorlesepriester wird durch Anspielungen auf Reinigung, Räucherung, Bekleidung, Salbung, Darbringen von Speise erkennbar und durch den Vermerk über jeder Zeile „Worte sprechen“ unterstrichen. Das Zusammenfügen derartiger Sprüche aus einzelnen mitunter inhaltlich und altersmäßig recht verschiedenartigen Teilen war zur Zeit ihrer ersten Niederschrift noch im Gang, so daß verschiedene Fassungen desselben Spruches nachweisbar sind, die namentlich bei Phiops II. nebeneinanderstehen. Diese redaktionelle Arbeit endete auch mit dem geschichtlichen Bruch am Ende der 6. Dynastie nicht. Zitate aus den Pyr. finden sich in den sog. Sargtexten (21), aber auch in Ritualtexten für den Götterkult aller Zeiten. Die Verbreitung der königlichen Totentexte weitete sich mit der „Demokratisierung“ des Totenglaubens: Unter Phiops II. auf die Königinnen ausgedehnt, beanspruchten bereits Privatleute, die noch auf dem Königsfriedhof um die Pyramide Phiops II. bei Sakkara begraben sind, derartige Texte (Bruchstücke Berlin 7730, 7495, 7727), in der folgenden Feudalzeit die Vornehmen in der Provinz, ebenso die Hofleute in den Königsnekropolen der 12. Dyn. bei Lischt und Daschûr südl. Memphis.

Meist übernahm man größere Abschnitte von Pyr. und hielt sie auch äußerlich von den zeitgenössischen Sargtexten getrennt, z.B. im thebanischen Grab des kgl. Gefolgsmannes Harhotep (11. Dyn.) und im unterägyptischen Grab des Grafen Neha bei el-Qattah Pyr. nur auf den Wänden der Sargkammer; bei Bestattungen des MR in El-Bersche und Meir in Mittelägypten Pyr. nur auf dem Außensarg<sup>1</sup>. Die älteste Sammlung (Onnos) wird dabei bevorzugt. Das bleibt auch im NR, wo im allgemeinen die Verwendung der Pyr. gegenüber dem Totenbuch zurückgeht; so enthält Pyr. in Theben das jüngere Felsgrab des Senmut (in Hieroglyphen), sonst das Grab (Nr. 87) eines Minnacht (beide aus der Zeit der Hatschepsut) und das Grab (Nr. 82) eines Amenemhet aus der Zeit Thutmosis' III. auf den Wänden der Grabkammer. Es gilt ebenso noch für die Spätzeit, wo man Pyr. in den reichen Grabanlagen der Perserzeit in Sakkara (Memphis) in langen Abschnitten kopierte. Auch die Totenbuchkapitel des NR 174 (= Pyr. 257-268) als „Spruch, einen Verklärten aus dem großen Tor des Himmels herausgehen zu lassen“, Kap. 177 (= Pyr. 250-256) und 178 (enthält Pyr. 118-133, Texte, die bereits im MR als „Spruch für das Gedeihen des Opfertisches“ als Begleittexte der Opferrituale benutzt wurden) bestehen aus Sprüchen der Onnospyramide.

Die Pyr. des AR sind hieroglyphisch in einer z.T. noch unkanonischen Orthographie in senkrechten Zeilen geschrieben (ihre Vorlagen auf Papyrus!), später paßten sie sich dem altertümlichen Hieratisch (Kursivhieroglyphen) der Sargtexte und des Totenbuches an. Die Orthographie weicht von der Normalschrift des AR durch das Streben, alle menschlichen, dazu bestimmte tierische Wortzeichen aus abergläubischer Furcht zu vermeiden oder wenigstens zu verstümmeln, erheblich ab (s. Schrift).

## 2. FORM UND INHALT

Nach Form, Inhalt und Sprache lassen sich unter den Pyr. verschiedene Altersgruppen scheiden. Es kann daher nur von Redaktionsstufen einzelner Teile, nicht von einer einheitlichen Abfassungszeit gesprochen werden. Formal unterscheiden sich die in der 2. Person abgefaßten Sprüche (Du-Texte) von den ursprünglich in der 1. Person berichtenden Texten, die eine Schlußredaktion, teilweise erst während der Anbringung an den Wänden, unter Einsetzung des individuellen Königsnamens („dieser Onnos“) in die 3. Person umgesetzt hat, wohl als eine Sicherungsmaßnahme gegen Mißbrauch. Die Du-Texte umfassen das nicht für den Totenkult spezifische Opferritual (dabei öfters Regievermerke wie „auf

<sup>1</sup> KEES, *Totenglauben*, S. 251 f.

die Erde legen vor ihm" Pyr. 63c, „in seine linke Hand legen" Pyr. 65a, „Vier Hände Wassers" Pyr. 12d), dann Totentexte, die der Sohn am Grab für seinen toten Vater zur Vergottung des Leichnams zu sprechen hatte. Vorausgesetzt sind darin z.T. noch sehr primitive Bestattungssitten, wie sie dem ausgebildeten steinernen Königsgrabmal der Pyramidenzeit längst nicht mehr entsprachen: Bestattung ohne Sarg im Sandgrab — der Tote auf seiner linken Seite liegend muß sich unter Abschütteln des Sandes von seinem Gesicht zum Opfermahl, das der Sohn ihm darbringt, aufrichten (Pyr. 1877/78 „Mein Vater, stehe auf! Empfange dir dieses dein Wasser... Schüttele den Sand von diesem deinem Gesicht ab, erhebe dich von deiner linken Seite und stütze dich auf deine rechte Seite"); seine verstreuten, sogar fleischlosen Knochen müssen zusammengeknüpft werden, die Mumifizierung des Körpers ist also noch unbekannt! Aus diesem unwillkommenen Aufenthalt soll der Tote als „Verklärter" ausbrechen und im Aufstieg zum Himmel eine neue Stätte gewinnen: „Wohlan, NN, dir ist dein Kopf an deine Knochen geknüpft, deine Knochen sind dir an deinen Kopf geknüpft. Geöffnet werden dir die Türflügel des Himmels, zerbrochen werden dir die großen Riegel, weggezogen wird für dich ein Ziegelstein aus der großen Mastaba" (Pyr. 572). Andere rufen schon die Hilfe der Webegöttin als Herstellerin der Mumienbinden an: „Schütze den Kopf des NN, damit er sich nicht löse, raffe die Knochen des NN zusammen, damit sie sich nicht loslösen" (Pyr. 730).

Die Pyr. benutzen wie die Ritualtexte (25) das *mythische Zitat* (24), mittels dessen sich der Verstorbene an die Analogie des ersten Males mythischen Geschehens anschließt, ja sogar die Weltwerdung als Gleichnis des königlichen Erscheinens beschwört, so daß die Götter beim Nahen des Verklärten in Furcht geraten: „Aufregung ist im Himmel. ‚Wir sehen Neues‘, sagen sie, die urzeitlichen Götter" (Pyr. 304). Oder der Sprecher behauptet gar sein Dasein vor Entstehen der derzeitigen Welt, „als der Himmel noch nicht entstanden war, als die Erde noch nicht entstanden war, als die Menschen noch nicht entstanden waren, als die Götter noch nicht geboren waren, als das Sterben noch nicht entstanden war" (Pyr. 1466). Der für das mythische Zitat verwendete Mythenkreis stimmt vielfach mit den Ritualtexten überein. Es fällt die Bevorzugung der von Unterägypten übernommenen Osirissage und des Mythenknäuels vom geraubten und wiedergewonnenen Horusauge auf. Der König teilt das Schicksal des Königs Osiris, seinen Tod und seine Wiederbelebung als Herrscher „der mit verborgenen Stätten". Neben dieser osirianischen Vergottung zeigt sich eine Schicht, die ein erhöhtes Dasein forderte: am

Himmel als Genosse des Orion, der Sothis oder des Morgensterns, oder besser als einer der „Unvergänglichen“ Circumpolarsterne am Nordhimmel („Du sehr großer unter jenen unvergänglichen Sternen, du gehst nicht unter ewiglich“ Pyr. 878), oder schließlich ein Dasein im Reich des Sonnengottes Ré, dessen Erbe anzutreten, der König ein Anrecht hatte, seit er sich „Sohn des Ré“ nennen ließ (zuerst Djedefre 4. Dyn.). Letzteres war insbesondere das Anliegen der heliopolitanischen Lehre. Diese verlegte das himmlische Dasein in den *Osten*: dort sucht man das „Opfergefilde“ oder das „Binsengefilde“, das Paradies des ägyptischen Bauern, mit dem „Baum des Lebens“<sup>1</sup>. Wesentlich ist vor allem die Sicherung der Mitfahrt in der Sonnenbarke im Kreise des Hofstaates des Himmelsherrn in den verschiedensten Rollen, vom bescheidenen Ruderer angefangen bis zum Sekretär des Ré, der seine Befehle ausfertigt, und zur Nachfolge des Ré selbst („Du sollst dich ja auf jenen Thron des Ré setzen, damit du den Göttern Befehle gibst. Denn du bist ja Ré“ Pyr. 1688). Die Fahrt geht zwar zum Westen, zum „Lebensland“, wie man euphemistisch sagt, aber das bildet den notwendigen Übergang zur Neugeburt im Osten: „Onnos geht zum Leben ein im Westen, ihn geleiten die Bewohner der Dat (die Sterne), Onnos erstrahlt erneut im Osten“ (Pyr. 306). Diese Himmellehre setzt nicht nur das Los des königlichen Toten von dem der Menschen, zu denen er dank seiner göttlichen Geburt nicht gehört („Deine Väter sind keine Menschen, deine Mütter sind keine Menschen“ Pyr. 809) ab, „damit er nicht sterbe auf der Erde unter den Menschen“ (Pyr. 604), deren Namen nicht fort dauert. Sie widerspricht oft geradezu polemisch der Osirisanalogie des Königs („Du siehst auf Osiris herab, wenn er die Geister regiert.“ „Du aber stehst und bist fern von ihnen“ Pyr. 231), soweit diese sich als ein Jenseits im chthonischen Bereich des „Westens“, derer „die in den Gräbern wohnen, deren Stätten verborgen sind“ (Pyr. 1641), oder gar der Unterwelt erweist. „Sein Abscheu ist die Erde, er geht nicht in Geb ein, daß er vergehe und in seinem Haus auf der Erde schlafe und seine Knochen zerbrochen würden“ (Pyr. 308). Allerdings sanken in dieses unerwünschte Dunkel auch die Gestirne mit Ausnahme jener „Unvergänglichen“.

Um so wichtiger ist die Sicherung der Wiedergeburt im Osten: „Der Abscheu des NN. ist es, in der Dunkelheit zu wandern, ohne daß er sieht, kopfübergestürzt, sondern er geht hervor an diesem Tag...“ (Pyr. 323). Diese Wiedergeburt ist dem Verklärten als Angehörigen der Gestirnwelt gesichert; dazu dient die mythische Rolle als Sohn der Himmelsgöttin

<sup>1</sup> KEES, *a.a.O.*, S. 134, 289.

Nut, gleich dem Sonnengott Rê und Osiris als Sohn derselben Nut, der „von der Erde Fernen“, die bei der urzeitlichen Trennung von Geb und Nut zum Himmel wurde<sup>1</sup>: „Der große Morgendliche hat den NN. rasiert, Sothis hat seine Hände gewaschen, denn seine Geburt ist dieser Tag, ihr Götter; N. kennt seine erste Mutter, die er gekannt hatte, nicht mehr: Nut ist's, die ihn gebar, zusammen mit Osiris“ (Pyr. 1428). In ihrem Namen „Sarg“ und „Grab“ (Pyr. 616) breitet sie sich auch im königlichen Grabmal schützend über ihren göttlichen Sohn, den Osiris-König, vereinigt seine Glieder und öffnet ihm die Türflügel des Himmels (Pyr. 1480). Die Nutsprüche stehen daher nicht zufällig in der Sargkammer der Pyramiden in Deckennähe, später auf dem Deckel der Särge der Privatleute, die sie aus dem Bestand der Pyr. übernehmen. Mit diesem himmlischen Dasein beschäftigt sich die ursprünglich in der 1. Person abgefaßte Hauptgruppe der Pyr., also in einer eigenartigen Form, wobei der Sprecher wie aus einer mythischen Ferne berichtet. Auch sie war zu dem „Vorlesen der zahlreichen Verklärungen durch den Vorlesepriester“ bestimmt, offenbar bei den Bestattungszeremonien, wobei der Priester die Rolle des verstummten Toten übernimmt. Gelegentliche Zitate, die z. B. einen vom Königsfolge („Horusdiener“) zu sprechenden „Spruch vom rechten Weg“ (Pyr. 921), oder einen „Spruch vom Aufstieg“ und einen „Spruch vom Dahingehen“ (Pyr. 1245 in einem Reinigungsspruch!) nennen, bestätigen das. Das mythische Zitat paßte sich den wechselnden Lagen des Himmelsweges an. Für den Aufstieg stehen dem Verklärten alle Kräfte und Gestalten zur Verfügung, von der Vogelgestalt des Falken, Reiher, der Nilgans, selbst dem Heuschreck (Pyr. 891) bis zum Emporschweben auf der Weihrauchwolke des Räuchernden, dem Wind, dem Hagel, der Himmelsleiter, die die Sonnenstrahlen selbst bilden oder auch göttliche Mächte, wie der Luftgott Schu. Bei der Himmelsüberfahrt und dem Durchschreiten des Himmelstores am äußersten Weltenrand „Das die Untertanen abwehrt“ bietet sich in Form von Gesprächen über Woher und Wohin mit dem unwilligen Fährmann des „gewundenen Kanals“ oder des „Binsengefildes“, der meist „Hintersichschauer“ genannt wird und den Sprecher „nach jener östlichen Seite des Himmels“ übersetzen soll, wo die Götter geboren werden (Pyr. 1382), ebenso wie bei den Gesprächen mit dem nach Begehrt und Berechtigung fragenden Pfortner Gelegenheit, die magische Kraft des Wissens zur Geltung zu bringen. Sie steht auch hinter Bedrohungen der Götter, in der der Sprecher sich die Rolle des „Zaubers“ zulegt (Pyr. Spruch 539). Darum „heult der

<sup>1</sup> KEES, *a. a. O.*, S. 216 f.; *Götterglaube*, S. 219 f., 264.

Himmel und die Erde zittert vor diesem NN., denn er ist der Zauber, er ist ein Zauberbesitzer" (Pyr. 924). Eine schon in den Pyr. vorkommende Anpreisung: „Wer ihn kennt, diesen Spruch von Rê, und wer sie tut, jene Zauber des Harachte, der wird ein Bekannter des Rê sein, der wird ein Freund des Harachte sein" (Pyr. 855), stellt die Macht des Schriftgelehrten über das Recht des Gottkönigs. „Ich bin ein Schreiber der Schrift, welcher sagt, was ist, und der, was nicht ist, hervorbringt", läßt man daraufhin den König sagen (Pyr. 1146). Hier zeichnet sich eine Sinnesart ab, die im Geiste der künftigen Feudalzeit die Totensprüche vorwiegend als magische Hilfen für den Kundigen ansieht (26). Damit wird aus dem mythischen Gleichnis, beim Gottkönig noch ein angeborenes Ausnahmerecht, durch den Vollzug des Ritus, eben jener „Verklärungen", eine allen unter diesem Ritual bestatteten Menschen gewährleistete Vergottung. Auch sonst verläßt sich die in den Pyr. vom Toten geforderte Legitimation als „rechter Verklärter" nicht auf das Dogma des Gottkönigs (das den König zum Horus, zum Horus-Seth, zum Erben des Geb und Sohn des Rê macht), sondern zielt auf Nachweis der kultischen Reinheit, wozu die Kenntnis des richtigen Wortes als „Zauberkraft" tritt. Denn auch im Jenseits muß der tote König wie auf Erden „die Richtigkeit an Stelle der Sünde" einsetzen (Pyr. 265) „als einer, der sie (wie der Sonnengott) mit sich bringt" (Pyr. 527). Selbst Ansätze zu einem „negativen Sündenbekenntnis", Vorstufen zu der wortreichen Rechtfertigung vor dem Jenseitsgericht im Totenbuch Kap. 125 finden sich bereits in den Pyr., bezeichnenderweise in einer Form, die der Voraussetzung eines königlichen Sprechers zuwiderläuft: „Ich habe den König(!) nicht geschmäht, ich habe die Bastet nicht begünstigt, ich habe als Sänfenträger nicht getanzt" (Pyr. 892), ein Zeichen, daß es schon im AR eine nicht-königliche Totenliteratur gegeben haben muß, die die Pyr. als Material benutzten! Auch dem himmlischen Fährmann versichert der Sprecher einmal: „Es gibt keinen Ankläger eines Lebenden, der gegen mich da wäre, es gibt keinen Ankläger eines Toten, der gegen mich da wäre" (Pyr. 386 vgl. Diod. I 92).

Gewisse, wohl der jüngsten Schicht der Pyr. angehörige Texte versuchen, die Gegensätze zwischen der Sonnen- und Osirislehre dadurch auszugleichen, daß sie mit der Sammlung der Götterwelt im Himmel (wo z.B. nunmehr der Erdgott Geb seinen Erben, den Osiris-König, beim Sonnengott Rê einführt, Pyr. 1142) auch den chthonischen Osiris in den Himmel versetzten. Die Mythe kann das für Osiris als Sohn der Himmelsgöttin Nut dahin auswerten, daß sie Osiris als Sternenfürst Orion (s. u.) oder als Mond (noch nicht in den Pyr.) hinstellt. Vom toten König

kann man dann behaupten, „daß er im Opfergefilde unter den Unvergänglichen (Sternen), dem Gefolge des Osiris, verweilen kann“ (Pyr. 749); und der Gang zu den heiligen Stätten des Osiris in Abydos verschmilzt mit dem Gang ins himmlische Jenseits, wird gleichsam sein neuer Schauplatz: „Du schreitest zum See und fährst stromauf nach dem Gau von This, du durchwanderst Abydos in dieser deiner verklärten Gestalt, die dir die Götter anbefohlen. Man tritt dir eine Rampe zur Dat, zum Orte, wo Orion weilt, und der Stier des Himmels empfängt deinen Arm“ (Pyr. 1716/17).

### 3. DATIERUNG

K. SETHE schreibt in seinen Analysen der Pyr. sowohl die heliopolitanisch-solare, als auch die mit mythischen Elementen des Osiriskreises gespeiste Schicht der *vorgeschichtlichen Zeit* zu<sup>1</sup>. Er verkennt dabei nicht, daß auch in diesen Textgruppen für das ägyptische Königtum Verhältnisse vorausgesetzt werden, die dem geschichtlichen Einheitsstaat nach der Reichseinigung (also der sog. Thinitenzeit seit etwa 3000 v. Chr.) entsprechen: vor allem, daß der Horus-König als vereinigter Horus-Seth über Ober- und Unterägypten (so auch im Jenseits über die „horischen“ und „sethischen Stätten“) gebietet, deren vereinigte Kronen er trägt (Spruch 215, 222). S. versucht dies durch Annahme eines vorgeschichtlichen Einheitsreiches unter heliopolitanischer Herrschaft, das etwa der sog. Negadazeit entsprechen müßte, zu erklären. Diese müßte also in einer Zeit, die noch keine Schrift kannte, wesentliche Schöpfungen der Thinitenzeit sowohl auf kulturellem wie auf geistigem Gebiet (Einführung des Sothiskalenders 4236 v. Chr.) vorausgenommen haben. Dazu gehört die schon stark spekulative heliopolitanische Schöpfungslehre mitsamt dem künstlichen Gebilde der „großen Neunheit“ einschl. des ortsfremden Osiriskreises<sup>2</sup>. „Wir besitzen, wie es scheint, auch noch ganz direkte literarische Erzeugnisse dieser Zeit in einer Reihe von sehr alten Texten, die in den meist zusammen überlieferten Sprüchen 213-222 der Pyramidentexte, z.T. mit jüngeren Elementen der Periode des Reiches von Buto vermischt erhalten sind“ (*Urgeschichte*, § 104, 131 f.).

SETHES Datierung steht neben geschichtlichen und archäologischen Bedenken entgegen, daß wesentliche Einzelzüge, auch in den heliopolitanisch redigierten Sprüchen, offensichtlich das Zeitbild des ausgebildeten

<sup>1</sup> SETHE, *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*, Leipzig 1930. Vgl. bes. die Ausführungen in seinem *Pyr. Kommentar*, Bd. I.

<sup>2</sup> KEES, *Götterglaube*, S. 254 f.

Beamtenstaates des AR widerspiegeln: wie der König auf seinem „ehernen Thron“ sitzt, Geißel und Krummstab in der Hand, während die Hofchargen um ihn stehen („Du stehst an ihrer Spitze, wie Geb nämlich an der Spitze einer Neunheit. Treten sie ein, so sprechen sie den Segenswunsch, gehen sie heraus, erheben sie ihre Gesichter wieder“ Pyr. 255). Im himmlischen Hofstaat gibt es den „Mundschenk des Horus“, den „Leiter der EBhülle des Rê“ und einen „Palastältesten des Ptah“ (Pyr. 566). Der Totengott Anubis macht als „Herzszähler“ schriftliche Abrechnung über die Verklärten und Götter (Pyr. 1523), Streitigkeiten zwischen Göttern, z.B. Osiris und Seth um die Herrschaft kraft Erstgeburtsrecht als Sohn des Geb (Pyr. 576, 956/60, 1689) oder zwischen Horus und Seth (Pyr. 1219) werden in der „großen Ministerhalle in Heliopolis“ durch Rechtsspruch des Geb entschieden, der Sonnengott Rê selbst setzt seinen königlichen Sohn durch schriftlichen Erlaß zum Nachfolger ein (Pyr. 906). Es ist daher geschichtlich richtiger, diese Pyr. samt der in ihr lebendigen Mythenbildung (24) in die geschichtliche Zeit zu verlegen, gleichlaufend mit der Entwicklung des heliopolitanischen Einflusses, die Anfänge in die Zeit des Djoser (3. Dyn.), den Höhepunkt in die 5. Dynastie<sup>1</sup>. Dazu paßt kultgeschichtlich ihr fortgeschrittener Synkretismus: der Sonnengott Rê als Rê-Atum (Pyr. 145, 152, 1686) dem Urgott gleich, als Harachte Gott des Morgens, als Chopre der aus der Unterwelt aufsteigende Skarabäus (Pyr. 1695); Osiris von Busiris gleich dem memphitischen Sokar (Pyr. 620, 1256) und dem „Großen Schwarzen (Stier)“ von Athribis (Pyr. 628), als „Macht im Gau von Thinis“ (Pyr. 754) dem Caniden Chontamenti von Abydos gleichgesetzt (wie in den Grabformen seit Ende der 5. Dyn. Pyr. 1666), als „Herr von Assiût“ (Pyr. 630) gleich dem Upuaut, dazu naturmythisch das „junge Wasser“ der Nilüberschwemmung (in Libationssprüchen), der Ozean (Pyr. 628/29), auch der Sternenfürst Orion am Himmel (Pyr. 186, 819, 959).

Sprüche, die zum Bestattungsritual des Königs gehören, ziehen mit Vorliebe unterägyptische Orte, besonders solche des vorgeschichtlichen Westdeltareiches von Buto und Sais (das die oberägyptischen Könige unterwarfen) als Schauplatz heran. Wie bei einer Wallfahrt nehmen den König dort seine Ahnen, die „Seelen von Buto“, in Empfang (Pyr. 1005/08, 1974/78). Dieses unterägyptische Ritual ist wahrscheinlich gleichzeitig mit dem aus Busiris im Delta kommenden Osiriskreis ins königliche Ritual übernommen worden, zu einer Zeit, die für Bevorzugung unterägyptischer Tradition bekannt ist: die Zeit von der 3.-5.

<sup>1</sup> S. SCHOTT, *Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten* (Unters., Bd. 15), Leipzig 1945.

Dynastie. Als Vermittlungsstelle kommt *Memphis*, seit Djoser Residenz und Königsfriedhof, vor Heliopolis in Frage<sup>1</sup>. Butische Tradition verschlang sich in gewissen Teilen der Pyr. mit mythischen Anspielungen, die die Kämpfe der Reichseinigungszeit und den Sieg des Horuskönigs von Hierakonpolis als Grundlage haben: Die weiße Krone von Oberägypten verschlingt die rote von Unterägypten (Pyr. 243), oder der König verschluckt sie (Pyr. 410), die unterägyptische Krone räuchert dem Stier von Hierakonpolis (Pyr. 276) u. a. Im Gegensatz zur ausgleichenden Tendenz der Thinitenzeit und der heliopolitanisch redigierten Texte ist hier die Wildheit der Kampfzeit mit Zügen einer vormythischen Götterwelt weitergetragen. Diese Texte und die früher erwähnten Du-Sprüche, die eine primitive, unkönigliche Bestattung nach Art der frühzeitlichen Nekropolen Oberägyptens voraussetzen, mögen die ältesten Bestandteile der Pyr. bilden.

#### 4. SPRACHE

Die Sprache der Pyr. entspricht der in den Urkunden des AR, mit einigen Altertümlichkeiten, die besonders in Zitaten von Götterreden und in Osirislitaneien auftreten, wo man aus rituellen Gründen ältere Formen bewahrt hat (s. Altägyptisch).

HERMANN KEES (†)

#### LITERATUR

K. SETHE, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, 4 Bde, Leipzig 1908-1922; dazu *Kommentar und Übersetzung*, Bd. I-IV, Glückstadt 1935 f.

#### Ergänzende Texte

G. JÉQUIER, *La Pyramide d'Oudjebten; La Pyramide des Reines Neit et Apouit; La Pyramide d'Aba (Fouilles à Saqqarah)*, Le Caire 1928/1935; *Le Monument funéraire de Pepi II*, Le Caire 1936 ff.

#### Zur Überlieferung

K. SETHE, *Die Totenliteratur der alten Ägypter, Die Geschichte einer Sitte*, Sb. Berl. Akad., phil.-hist. Kl., 1931, Nr. XVIII.

#### Analysen

J. H. BREASTED, *Development of religion and thought in Ancient Egypt*, London 1912.

H. KEES, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, Leipzig 1926; 2. Aufl. 1956.

<sup>1</sup> SCHOTT, a.a.O., S. 25 f., 64 f.

## 21. SARGTEXTE UND TOTENBUCH

## I. ÜBERLIEFERUNG

Die *Sargtexte*, aufgezeichnet auf Wänden, Deckel und Boden des hölzernen Innen- und Außensarges, enthalten die Totensprüche der ägyptischen Feudalzeit nach Zusammenbruch des Alten Reiches bis zum Ende des Mittleren Reiches. Als Fundgruppen sind die Nekropolen mittelägyptischer Gaustädte bei Assiût (13. oberäg. Gau), Meir (14. Gau), El-Bersche (15. Gau), Beni Hasan (16. Gau) am stärksten vertreten, dazu kommen aus Oberägypten Särge aus thebanischem Gebiet (einschl. Gebelên), vereinzelt aus Dendera und Assuan. Unterägypten wird durch Sakkara (Memphis) und El Quatta (2. Gau) vertreten.

Die Beschriftung erfolgte in Kursivhieroglyphen (Althieratisch) in senkrechten Zeilen. Die Güte der Abschriften ist sehr verschieden: gegenüber vorzüglichen auf Assiütsärgen aus der Herakleopolitenzeit (darunter der textreiche Außen- und Innensarg des Gaufürsten Emsahti Kairo 28 118/19, S<sup>1</sup>C-S<sup>2</sup>C bei DE BUCK CT) zeigen solche der 12. Dynastie aus Bersche, Beni Hasan z.T. schon starke Entstellungen, die dann auf das Totenbuch des NR übergehen. Es beginnen Ansätze zu gruppenweiser Ordnung bestimmter Sprüche, die man unter einen Zwecktitel oder sich ergänzende Titel (z.B. die Sprüche für das Kennen der „Seelen“ bestimmter heiliger Orte Tb. Kap. 108-115) schon auf Assiütsärgen der Herakleopolitenzeit zusammenstellt. Sammelhandschriften auf Papyrus bildeten die Quelle; erhalten haben sich die Pap. Gardiner (London und Chicago) und der Pap. Berlin 10 482 (wohl aus Assiût), letzterer wichtig, da er in einer Nachschrift die Bestimmung dieser „Verklärungen“ zur Rezitation als „Festopferritual“ im Totenkult enthält, auch eine bewußte Auswahl erkennen läßt<sup>1</sup>. Daraus erklärt sich die Berührung mancher Sargtexte mit dem Ritual (25), zugleich aber die sowohl bei manchen Zwecktiteln, als den nachgesetzten Anweisungen zum Gebrauch des Spruches bei Totentexten überraschenden Hinweis auf Nutzen für den Lebenden auf Erden. Bei der Beschriftung der Särge herrschte kein System: derselbe Spruch kehrt mitunter mehrfach auf derselben Sarggruppe (Außen- und Innensarg) wieder (z.B. Tb. Kap. 69, 2-70 auf einem Sargpaar aus El-Bersche in London (B<sup>1</sup>L-B<sup>2</sup>L) fünfmal mit Textvarianten), andere brechen bei Raummangel mitten im Text ab. Zuerst schien die Masse von Texten erwünscht; eine Beschränkung auf eine Auswahl an Leittexten erstrebten Bestattungen der Hofnekropolen der 12. Dynastie

<sup>1</sup> GRAPOW, *Sb. Berl. Akad.*, 1915, XXVII.

(Lischt und Daschûr; Ausnahme der spruchüberladene Doppelsarg des „obersten Vorlesepriesters“ Sesenebnef auf dem Pyramidenfriedhof Sesostri's I. in Lischt). Doch setzt sich dieser Hoftypus in der Provinz nur langsam durch. Die Sargtexte verwenden den Ich-Stil wie die Verklärungen der königlichen Pyramidentexte und dann das Totenbuch des Neuen Reiches, seltener unter Einsetzung des individuellen Namens (auch „dieses Orisis NN“ wie in den Pyr., so namentlich in Sakkara) in der 3. Person.

Als „*Totenbuch*“ bezeichnen wir die seit dem Anfang des Neuen Reiches (18. Dyn.) auf Papyrus den Toten mitgegebene Sammlung von Totentexten, deren Anordnung ebenfalls, außer der schon aus dem MR übernommenen Gruppierung bestimmter Sprüche (Tb. Kap. 69-71, 108-109, 112-113, 114-115) recht wechselnd bleibt. Die von R. LEPSIUS eingeführte Numerierung der „Kapitel“ ist dem von ihm 1842 herausgegebenen Turiner Papyrus aus der Ptolemäerzeit (2.-1. Jh. v. Chr.) entnommen. Damals versuchte man eine Kanonisierung des Bestandes unter Vereinheitlichung der Textüberlieferung. Sie erschöpfte sich im Äußerlichen und ergab keine Verbesserung der unterdessen teilweise bis zur Unverständlichkeit verderbten Texte. Auch das Totenbuch des NR ist wie die Sargtexte in Vertikalzeilen und in Kursivhieroglyphen geschrieben; eine thebanische Gruppe der 21. Dynastie verwendete vorübergehend hieratische Schrift. Als neuartiger Schmuck treten die *Vignetten* zu einzelnen Kapiteln hinzu (Vorstufen die „Landkarten“ zum Zweiwegebuch auf Sargböden aus El-Bersche des MR s. Nr. 22), die namentlich in Hs. der Ramessidenzeit, z.B. dem Pap. Ani des Brit. Museum, sehr sorgfältig ausgeführt sind, oft im Gegensatz zu dem sehr verderbten Text. Sie wollen das Paradies des „Binsengefeldes“ (Tb. Kap. 110), das Totengericht vor Osiris, wo das Herz gegen die Wahrheit gewogen wird (Tb. Kap. 125), Jenseitstore, Stätten und Torwächter (Tb. Kap. 144-150), Verwandlungsformen des Toten u. a. anschaulich, vor allem die Handschriften selbst ansehnlich machen. Ihre Darstellungen entsprechen vielfach Motiven der Ausschmückung ramessidischer Grabkammern.

Das Verhältnis der Sargtexte zur zeitlichen Totenliteratur der Könige (die Gräber der Herakleopolitendynastien (9.-10.) sind verloren, die Königspyramiden der 12. Dynastie enthalten keine Totentexte mehr) klärt der Zufall, daß ein Sargpaar aus El-Bersche (Kairo 28 087/88) Totentexte des Königs Achtoi aus der letzten Herakleopolitenzeit benutzt hat, ohne versehentlich den Königsnamen zu ändern! Der Grund für die Benutzung derselben Art Totentexte durch Könige und Privatleute ist das Ritual, das die gleiche Vergottung als *Osiris* gewährleistete.

Nicht das Dogma, höchstens die Praxis, schafft künftig Unterschiede. Bereits in der Pyramide des Königs Ibi der 8. Dynastie in Sakkara, etwa 25 Jahre nach Ende der 6. Dynastie, tritt im Anschluß an Pyramidentexte ein Fährmannsspruch auf, der einen Pyramidentext mit einem Teil des späteren Tb. Kap. 99 kombiniert und darin oberägyptisch-provinzielle Motive verwendet. Die ältere Schicht der Sargtexte ist mithin den jüngsten Teilen der Pyr. annähernd gleichaltrig.

## 2. FORM UND INHALT

Die Sargtexte und das aus ihnen hervorgehende Totenbuch sind eine typische Mischliteratur. Das wirkt sich in den neuen Zwecktiteln der Sprüche aus, die über die zeitlichen Absichten am deutlichsten Auskunft geben, allerdings vielfach nicht mehr mit dem Textgehalt in Einklang bleiben. Als Grundlage herrscht die memphitisch-heliopolitanische Tradition des AR: Der Tote will „Aufsteigen zum Orte, wo Rê ist“ (CT spell 176 = TR 6) und „Zu Rê-Atum werden“ (CT spell 252 = TR 52), dazu wie in den Pyr. alle Verwandlungen (in den königlichen Falken, in einen Reiher oder Nilgans) und alle Mächte benutzen („Ich bin auf Schu heraufgestiegen, ich bin auf den Lichtschein geklettert“ (CT spell 174 = Tr 24). Dort im himmlischen Reich findet er den „gewundenen Kanal“ der Pyr. mit dem Fährmann „der Seelen von Heliopolis“ (TR 1), das „Binsengefilde des Rê“ mit den „östlichen Seelen“ (Tb. Kap. 109) oder das „Opfergefilde des Rê“ (CT spell 175 = TR 5). Man will „in Heliopolis landen“ (Harhotep Z. 301) zwecks „Brotessens vom Opfertisch des Rê“ (CT spell 165 = TR 3), denn „meine Opfergaben sind in Heliopolis“ (Tb. Kap. 57, II), oder an anderen altheiligen Stätten Unterägyptens weilen: „mein Brot ist in Pe und mein Bier in Dep (Buto)“ (Tb. Kap. 72). Die Himmelsreise ist gewährleistet durch „Einsteigen in die Barke des Rê“ (TR 32), wobei der Tote wie in den Pyr. bald wünscht „ein Schreiber des Rê zu sein“ (CT spell 254 = TR 53), oder „ich entscheide in der Morgenbarke über die Mannschaft des Rê“ (CT spell 118 = TR 65), bis zur völligen Gleichsetzung mit dem Sonnengott: „ich bin der Rê dieses Tages“ (CT spell 107 = TR 61), „ich bin Rê bei seinem ersten Erscheinen“ (Tb. Kap. 17). Das Sternenreich ist das Ziel beim „Spruch für das Gelangen zu Orion“ (TR 11). Stärker aber als in den Pyr. wird betont, und das ist unheliopolitanisch, daß die Gestirne den Toten zum *Westen* geleiten (TR 81), um „Einzutreten in den Westen im Gefolge des Rê täglich“ (TR 41), ja ganz irdisch „begraben zu werden im Westen“ (CT spell 111 = TR 62). Bei der Überfahrt ist die „Abwehr des Apophis

von der Barke des Ré" (TR 35, Sonnenhymne des Tb. Kap. 15 B II) wichtig, ein Schlangenfeind, dessen Namen in den Pyr. noch nicht vorkommt; ein anderer bedroht die Sonnenbarke beim Eintritt ins „Lebensland" im Westen (Tb. Kap. 108; dient den Lebenden zugleich als Schlangenzauber, „nicht sterben durch eine Schlange" Titelteil MR). Ja man beginnt den Osten, die Göttergeburtsstätte der alten Zeit, zu beargwöhnen, denn dort ist die Götterschlachtstätte: „Nicht einen Mann im Jenseits zum Osten überfahren" lautet die neue Losung (Tb. Kap. 93).

Die mythischen Rollen des Sprechers entsprechen durchaus der Tradition des AR, es ist der memphitisch-heliopolitanische Kreis einschl. des dort heimisch gewordenen Osiriskreises. Zum Himmelsflug ist der Verklärte der Falkengott von Letopolis „der goldene Falke, der in den Weiten des Himmels Nahrung raubt" (TR 55) oder der Falke Horus, dessen mythische Geburt durch Isis in Chembis bei Buto er beansprucht (Gestaltung in einen Falken TR 38): „Ich bin Horus, Sohn der Isis" (CT spell 148 = TR 18), oder der Luftgott Schu („Ich bin Schu, der ausgestattete" CT spell 114 = TR 63), oder das feurige Auge des Himmelsgottes („Ich bin das feurige Horusauge" TR 80). Und wenn der Tote zu Osiris kommt, dann geschieht es in der kultischen Rolle seines Sohnes Horus (wie der König): „Gegrüßt seist du, Osiris, siehe ich bin gekommen, ich bin Horus, der deinen Mund öffnet mit Ptah, der dich verklärt mit Thot" (CT spell 62 = TR 22). Es ist bezeichnend, daß der memphitische Hauptgott Ptah, desgleichen die memphitische Nekropole Rosetau, aber auch Busiris, die Heimat des Osiris im Delta, oder die in Memphis hochverehrte Hathor, in Sargtexten und Totenbuch viel häufiger genannt werden, als in den Pyr. des AR!

Der festen Tradition des AR gegenüber kommen neue oberägyptisch-lokale Elemente, auch im mythischen Zitat, nur beschränkt hinzu, in der Nennung einzelner Götternamen, etwa der mittelägyptischen Löwin Pachet (TR 11), des thinitischen Inmutef (TR 30, Tb. Kap. 137 B), des Horus von Schedet (Krokodilopolis im Fajûm CT I 260), des Chnum als Bildnergott (Tb. Kap. 99, 57 II) oder der „Alten (Frauen) von Kusai, die im Gefolge der Hathor sind" (CT spell 61 = TR 20).

Selbst das durch sein altes kosmogonisches System bedeutsame *Hermopolis* (Schmûn) in Mittelägypten, aus dessen Gebiet eine der stärksten Gruppen der Sargtexte stammt (El-Bersche), hat seinen Ortsgott Thot in der Totenliteratur wesentlich als Helfer des Osiris in den Vordergrund rücken können (z.B. im Tb. Kap. 69, im Zweiwegebuch u. a.). Lokalhermopolitanisches wie die schon den Pyr. bekannte „Feuerinsel" (Pyr. 265) oder der Urhügel (im Tb. Kap. 17 Abschn. 1 Glosse des MR

als Ursprungsort des Rê) erscheint sogar überstrahlt als Heimat des Rê (Tb. Kap. 15 B I), bald im Zwiellicht als Ort des Jenseitsgerichtes (Tb. Kap. 71), wohin man die Schlachtstätte der Osirisfeinde verlegen kann (CT I 232), woher aber auch die Verklärten kommen<sup>1</sup>. Wenn man „die Seelen von Hermopolis kennen“ will (Tb. Kap. 114 als Gegenstück zu denen von Heliopolis Kap. 115), muß man Mythen vom verletzten Horus-auge und von der blutenden Krone Unterägyptens zitieren. Allerdings erfand man Hermopolis zuliebe die Nachricht über angebliche Auffindung eines Spruches in Hermopolis zur Zeit des Mykerinos durch seinen weisen Sohn Djedefhor, oder gar zur Zeit des Usaphais (1. Dyn.) „unter den Füßen dieses großen Gottes“ Thot (Nachschrift in Pap. des NR zu Tb. Kap. 30 B, 64 oder 148); eine ähnliche Tradition bestand über das Zweiwegebuch (Nr. 22). *Herakleopolis*, die Residenz der 9./10. Dynastie, gewann ebenfalls durch zeitgemäße Anpassung an die Mythenkreise von Rê und Osiris Geltung in Sargtexten und Totenbuch als Stätte, wo Osiris „als Rê erschien“ in Gestalt des örtlichen Widdergottes Harsaphes (Tb. Kap. 175, vgl. Tb. Kap. 17 Abschn. 28 „dem die Krone und Triumph in H. gegeben ist“ mit Glosse des MR „Das ist Osiris“; Abschn. 30 „die wohltätige Seele (Widder), die in H. ist“ mit Glosse „Das ist Rê selbst“. „Seele des (Rê), die in H. ist“ Tb. Kap. 137 Ac Z. 14). Man kennt „jene beide Lachen, die in H. sind“ (Tb. Kap. 17 Abschn. 12; ihre mytische Entstehung Tb. Kap. 175), den Ritus des „Erdhackens“ in H. (mythische Entstehung Tb. Kap. 175; aufgezählt neben Heiligkeiten von Heliopolis, Memphis, Rosetau, Letopolis, Busiris, Mendes, Abydos in Tb. Kap. 1), nennt im mythischen Zitat die „Abwehr des Gemetzels in H.“ (Tb. Kap. 42 Titel), macht die Nekropole von *H. Naref* zur Stätte des Jenseitsgerichtes (Tb. Kap. 18) und behauptet im typischen Mischstil im Tb. Kap. 125 A „Meine Reinheit ist (wie) die Reinheit jenes großen Reihers (Phoinix,) der in Herakleopolis ist (als Seele des Osiris)... an jenem Tage des Füllens des Heilauges in Heliopolis“. Sargtexte nennen mitunter Herakleopolis als oberägyptische Parallele zur Osirisheimat Busiris im Delta (CT I 210, 225 = TR 87, 90), wie anderwärts Abydos. Den Synkretismus der Jenseitslehren und der Mythologie kennzeichnet ein Totenwunsch: „Mögst du fahren auf den Teichen der Dat (Unterwelt), mögst du rudern auf den Gewässern des großen Gottes, der in Heliopolis wohnt (als Rê), dessen Seele in Busiris ist (als Osiris), dessen Adel in Herakleopolis ist (als Harsaphes), dessen Ansehen in Abydos ist (als Chontamenti)“ CT spell 26 (Bersche). Konnten sich schon so wichtige

<sup>1</sup> KEES, *AZ*, 78, S. 41 f.

Kultzentren Mittelägyptens wie Assiût, das auf seinen Särgen bevorzugt Rê-Atum (diese Kompositform ist für die Sargtexte aus Assiût geradezu typisch) und den heliopolitanischen Götterkreis nennt, Herakleopolis und Hermopolis der Tradition des AR gegenüber nur beschränkt durchsetzen, so glückte dies den außerhalb des Herrschaftsbereiches der Herakleopolitenkönige liegenden oberägyptischen Orten noch weniger. Eine Ausnahme bildet Abydos (im 8. oberägypt. Gau Thinites), das als Osirisstätte bereits im AR unter die heiligen Stätten Aufnahme fand, an denen der Tote zu verweilen wünschte. Demgemäß erscheint es, bzw. der thinitische Gau, neben den traditionellen unterägyptischen Orten Buto, Busiris, Heliopolis, Letopolis, Alt-Kairo, Rosetau (Sakkara), wo der Tote mit seinen Angehörigen vereinigt sein will (CT spell 131-135 = TR 72; 137, 146 = TR 2). Aber die 42 Jenseitsrichter, die doch alle 42 Gae Ägyptens repräsentieren sollten und denen der Tote das übrigens merkwürdig oberflächlich zusammengesuchte Bekenntnis seiner Sündlosigkeit ablegt, stammen im Tb. Kap. 125 B aus Unter- und Mittelägypten, ausschließlich der Thebaïs, gleichzeitig ein Beweis, daß auch dieses wichtige Kapitel, obgleich es erst aus Hs. des NR bezeugt ist, ebenso wie z.B. die inhaltlich typisch herakleopolitanischen Kapitel 1, 17, 175, für die gleiche Zufälle der Überlieferung gelten, seine Entstehung der Herakleopolitenzeit verdankt<sup>1</sup>. Die Nennung des „Min von Koptos“ (5. oberägypt. Gau) ist eine Seltenheit (TR 45 neben Upuaut von Assiût). Da das Totenbuch des NR diese Überlieferung treu übernimmt, kommt in seinen Sprüchen, obgleich sie nun bevorzugt thebanischen Toten dienen sollten, keine thebanische Gottheit vor außer im Kap. 171, einem Ritualtext, der „Month, Herrn von Theben, Amun, Herrn von Karnak“ nennt.

Bei allen konservativen Rücksichten muß die frühe Herakleopolitenzeit als die eigentliche schöpferische Zeit dieser Totenliteratur gelten. Den beharrenden Kräften gegenüber werden folgende Einflußfelder wirksam:

1. Wachsender Einfluß der in den oberägyptischen Kultstätten (Herakleopolis, Assiût, Abydos) heimisch gewordenen Osirislehre, die einen Ausgleich mit der solaren Lehre eingeht.

2. Geltendmachung der menschlichen Wünsche und Sorgen gegenüber den vom Königsdogma des AR abhängigen Jenseitslehren.

3. Hinwendung zur Magie unter Benutzung der Totentexte als Nutz- und Schadenzauber auf Erden und im Jenseits.

Die Osirislehre schafft Darstellungen der Stundenwachen in der Leichenhalle des Osiris in den Totentexten Raum (CT spell 44-50 = TR 85-90),

<sup>1</sup> KEES, *GGA*, 1938, SW 351/352.

dabei wird das Gleichnis des nach der nächtlichen Herrichtung der Leiche bei Tagesanbruch zu neuem Leben erwachenden Osiris mit der Neugeburt der Sonne aus der Unterwelt herausgestellt „bis die Erde hell wird und der Tag erglänzt, bis der Gott sich aus der Leichenhalle entfernt“ (CT spell 60 = TR 21): „Du erwachst zum Leben, siehe die Erde ist hell“ (CT spell 53). Gemeinsam ist dann der Gang zum Westen, um „ihm im Westen Leben zu geben wie Rê täglich“ (CT spell 45 = TR 86). An Osiris knüpft das *Jenseitsgericht* an, das freilich nach der mythischen Analogie der Verurteilung des Osirismörders Seth dazu dienen muß, dem „in der Höhle des Chontamenti (Osiris)“ Recht fordern den Toten (in der Rolle des Horus, dazu Verwandlung in einen Falken, bes. CT spell 149) seinen persönlichen Feind mit seiner Familie auf Erden zu überantworten (vgl. Tb. Kap. 65 Titel des NR und den Schadenzauber CT spell 37). Dazu soll seine Seele (Bai) auf die Erde zurückkehren. Weiterhin soll diese ermöglichen, „daß er in sein Haus eintrete, daß er seine Sprößlinge nachzähle, daß er Lust ausübe und Liebe empfangen mit denen auf Erden“ (Lischt 12. Dyn. vgl. CT spell 94, 96). Man wünscht „Hervorgehen bei Tage, die Gestalt annehmen als Mensch“ (TR 59 = CT spell 105), eine überraschende Umkehrung des alten Jenseitshoffens! Irdische Sorge kommt zum Ausdruck in den Sprüchen gegen Hunger und Durst „Verfügung über Wasser haben“, „Luft atmen im Totenreich“ (Tb. Kap. 57-62), — das skeptische Jenseitsgespräch zwischen Osiris und Atum im Tb. Kap. 175, literarisch eins der wertvollsten Stücke, unterstreicht diese Zeitstimmung —, in der Befürchtung im Jenseits, „kopfübergestürzt“ in die Unterwelt, Kot essen und Harn trinken zu müssen (TR 43-44), dem Wunsch „Nicht noch einmal sterben“ (TR 75, Tb. Kap. 44), der Furcht vor Fronarbeit für die Jenseitsgötter, die nur den „Verurteilten“ zukommt (TR 19): „Nicht zuzulassen, daß ein Verklärter zur Arbeit reklamiert wird“ (Sakk. TR 13 vgl. die sog. Uschebti als Ersatzarbeiter im Jenseits Tb. Kap. 6). Dagegen will man „ein Haus bauen einem Manne im Jenseits, Teiche graben, Fruchtbäume pflanzen“ (CT II 144), will im Binsengefilde mit den östlichen Seelen ernten (Tb. Kap. 109, 110), will sich auch, ein schöner Zug ägyptischen Familiensinnes, durch Götterdekret die Vereinigung mit seiner Familie, wo immer sie im Totenreich sein möge, erwirken (CT spell 131-135, 146). Die Rückwendung zur Erde verrät auch der Titel „Herausgehen bei Tage“, den das beliebte Tb. Kap. 17 als ältesten trug, und der so sehr zum Leitwort des gesamten Totenbuches wird (vgl. Titel der Kap. 64 f. im NR), daß Hss. des späteren NR die ganze Sammlung als „Sprüche für das Herausgehen bei Tage“ bezeichnen (vgl. Tb. Kap. 1 Titel). Dem Inhalt der

Texte, z.B. dem kosmogonischen Monolog des Urgottes Atum im Tb. Kap. 17, widersprach dies völlig. Gleichlaufend mit dieser skeptischen Abwertung der himmlischen Jenseitslehren geht der Drang zum allheilenden Zauber: „Verklärt zu sein im Himmel, machtreich auf Erden, gerechtfertigt im Totenreich“ ist die zeitgemäße Formel. Man will „ein göttlicher Verklärter, der sich mit jeder Verklärung versehen hat“ sein (CT spell 30), sich gar in Hike, die Personifikation des Zaubers, selbst verwandeln (CT spell 261 = TR 78). Es ist gut „zu wissen, was Thot weiß an Heilsprüchen, jedes Heiligtum kennen, verklärt sein im Totenreich“ (Gesamttitel zu Tb. Kap. 108/115 = CT spell 154) und dazu dunkle Mythen und unheimliche Göttergeschichten, die nur Eingeweihte kennen, erzählen. Man sorgt „den Zauber eines Mannes ihm im Totenreich nicht wegnehmen zu lassen“ (TR 7), fürchtet fremden Zauber, daß einem der Kopf, das Herz oder der Name im Jenseits entrissen werde, oder gar das leibliche Herz zum Ankläger werde (Tb. Kap. 25-30, 43, 151) und schützt sich dagegen mit Sprüchen und Amuletten (Tb. Kap. 155-160 noch nicht im MR; Herzskarabäen). Gegenüber der Herakleopolitenzeit schematisiert das MR, stellt für das „Bringen der Fähre“ an Stelle des lebendigen Streitgespräches mit den Ausreden des unwilligen Fährmannes (Tb. Kap. 99) Listen von Schiffsteilen auf, beginnt (schon im thebanischen Harhotepgrab der 11. Dyn.) dem Tb. Kap. 17 kommentierend mythologische Erläuterungen beizufügen, die den natürlichen Sinn des Textes verwischen. Das Tb. des NR aber entstand in einer Zeit, die eine Renaissance alten Gutes in neuer Systematik versuchte, aber auf religiösem Gebiet wenig schöpferisch war. Gerade die Titel und Nutzenweisungen des Totenbuches des NR zeigen fortschreitende Beschränkung auf wenige Leitgedanken unter Preisgabe vieler origineller Züge der vorausgehenden Zeiten. Dem Geist des NR entsprechen am besten die Sonnehymnen des Tb. Kap. 15, die in der älteren Spruchliteratur keine Gegenstücke haben, wohl aber solche in der kultischen.

### 3. SPRACHE

Die Texte halten im allgemeinen am überlieferten Altägyptisch fest, zeitgenössische Sprachformen des Mittelägyptisch herrschen in den Gesprächen (z.B. Tb. Kap. 99, 175), in erzählenden Teilen mit Göttergeschichten (Tb. Kap. 108-115, 175), beeinflussten bei Umgestaltung auch ältere Texte, so daß ein Mischstil entsteht, wie er vielfach für religiöse Literatur kennzeichnend ist.

HERMANN KEES (†)

## LITERATUR

## Sargtexte

- Gesamtausgabe DE BUCK, *The Egyptian Coffin Texts*, I-VII, Chicago Oriental Institute Publ., Vol. 34, 38, 64, 67, 73, 81, 87, 1935-1961 (Abk.: CT).  
 P. LACAU, *Textes religieux égyptiens*, Nr. 1-90, in *Rec. de trav.*, Bd. 26-37, 1904-15 (Abk.: TR).

## Analysen und Übersetzungen

- H. KEES, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, Leipzig 1926; 2. Aufl. 1956.

## Totenbuch-Ausgaben

- R. LEPSIUS, *Das Totenbuch der Ägypter*, Berlin 1842 (Turiner Pap. der Ptolemäerzeit).  
 ED. NAVILLE, *Das ägyptische Totenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie*, 3 Bde., Berlin 1886.

## Ergänzungen

- (BUDGE), *Facsimile of the Papyrus of Ani*, London 1890 (ramessidisch).  
 BUDGE, *Facsimiles of the Papyrus of Hunefer, Anhai etc., with suppl. text from the Papyrus of Nu*, London 1899.  
 (TH. DAVIS), *The funeral Papyrus of Jouya*, London 1908.  
 Hieratische Papyri der 21. Dyn.: ED. NAVILLE, *Papyrus funéraires de la 21ième dynastie*, 2 Bde.; BUDGE, *The Greenfield Papyrus* (Brit. Mus. 10554).

## Einzelbearbeitungen und Kommentare

- H. GRAPOW, *Religiöse Urkunden (Urk., V, 1-3)*, Leipzig 1915/17, enthält Kap. 17-19, 99.  
 K. SETHE, *Die Sprüche f. das Kennen der Seelen der heiligen Orte* (Kap. 107-109, 111-116) in *ÄZ*, Bd. 57/59 (auch als Sonderausgabe, Leipzig 1925).  
 H. KEES, *ebda.*, Bd. 65, S. 65 f. (Kap. 175, 3. Stück), die letzteren zur Mythenbildung wichtig.  
 CH. MAYSTRE, *Les déclarations d'innocence (Livre des Morts, Chapitre 125)*, Le Caire, Inst. fr. d'archeol. orient., 1937.

## 22. JENSEITSBÜCHER, JENSEITSFÜHRER

## A. ALLGEMEINES

Unter den Inschriften auf den Särgen des Mittleren Reiches und auf den Totenbuchpapyri des Neuen Reiches erscheinen Texte, die in den frühen Exemplaren um landkartenähnliche Zeichnungen von Wegen und später um Bilder von einzelnen Toren herum angeordnet und zum Teil als Beischriften in diese Illustrationen hinein eingetragen sind. Verwandte Textsammlungen von mehr einheitlicher Gestalt und von meist größerer Ausdehnung begegnen auf den Wänden der Königsgräber des Neuen Reiches. Bei ihnen handelt es sich durchwegs um illustrierte Bücher mit Texten zu oft phantastischen Landschaftsbildern.

Die Sprüche auf den Särgen und Papyri des Mittleren und Neuen Reiches nennen die einzelnen, oft gefährlichen Bereiche, die der verstor-

bene Jedermann allein oder im Gefolge eines Gottes überwinden muß. Sie geben dem Verstorbenen einen Leitfaden über Wege und Abwege des Jenseits in die Hand. Im Gegensatz dazu behandeln die Bücher an den Wänden der Königsgräber des Neuen Reiches fast ausschließlich nur die für den Sonnengott wichtigen Stätten, Tore und Höhlen des Jenseits. Die verschiedenen Bereiche des Himmels und der Unterwelt, an denen der Gott vorbeizieht, werden dabei mit ungewöhnlicher Genauigkeit beschrieben, sodaß sie als Jenseitsführer demjenigen dienen können, der sich im Schiff oder im Gefolge des Sonnengottes befindet.

## B. DIE JENSEITSBÜCHER

Die verschiedenen Jenseitsbücher an den Wänden der Königsgräber des Neuen Reiches unterscheiden sich in ihrer Gesamtkonzeption untereinander nur wenig. Sie alle sind illustriert. Die einzelnen Bilder sind zum großen Teil in ein einheitliches Registerschema hineingestellt und übersichtlich nach Abteilungen gegliedert. Über ihnen stehen erläuternde Beschriften, die in „wissenschaftlicher“ Genauigkeit („Sie sind in dieser Art...“) die einzelnen Darstellungen benennen und beschreiben. Die Beschriften sind in fast allen Exemplaren rückläufig eingerichtet. Gelegentlich wird eine ägyptische Schrift verwendet, die ihrerseits häufig durch einen daneben geschriebenen Text in Normalschrift erklärt wird<sup>1</sup>.

Die entscheidenden Unterschiede zwischen den einzelnen Kompositionen liegen in der Auswahl der dargestellten Räume des Jenseits<sup>2</sup>. Nach den dort angetroffenen Merkmalen werden die verschiedenen Bücher in der Forschung als Amduat, Pfortenbuch, Tag- und Nachtbuch, Höhlenbuch und Buch des Aker bezeichnet. Mit Ausnahme des wenig verbreiteten Buches des Aker sind sie alle in der vollen Version bekannt.

Lit.: Überblick über den Bestand: A. PIANKOFF, *Les compositions théologiques du Nouvel Empire égyptien* (BIFAO 62, 1964, 121-128).

Übersetzung aller Texte: A. PIANKOFF-N. RAMBOVA, *The Tomb of Ramesses VI*, Band I, New York 1954 (= Bollingen Series XL, 1).

### I. Das Amduat

Das Buch ist in zwei Fassungen erhalten, einer illustrierten Langfassung (LF) und einer bilderlosen Kurzfassung (KF). Beide Fassungen stehen in den Königsgräbern des Neuen Reiches vorwiegend auf den Wänden der

<sup>1</sup> E. DRIOTON in A. PIANKOFF, *Le Livre du Jour et de la Nuit*, Kairo 1942, 98-121. E. DRIOTON, *JEA* 35, 1948, 117-122.

<sup>2</sup> Vgl. S. SCHOTT, *Zum Weltbild der Jenseitsführer des neuen Reiches*, *NAGW* 1965, 185-197.

Sargkammer. Nur ein einziges Mal in älterer Zeit, im thebanischen Grab 61 des Wesir Useramun, sind LF und KF in der Sargkammer eines Privatmannes belegt. Das dort gefundene Exemplar der KF ist das älteste, die dort ebenfalls aufgezeichnete LF dagegen ist bereits aus dem Grab Thutmosis I. bekannt. Zusätzlich zur LF und KF ist im Grab Thutmosis III. noch ein Götterkatalog überliefert, der in Listenform die 741 Namen der im Amduat genannten Götter enthält.

Der Name „Amduat“ geht auf die alte, für mehrere Unterweltbücher belegte Bezeichnung *t3 md3t jmjt Dw3t* (= das Buch von dem, was in der Unterwelt ist) zurück, die auch als Überschrift bei einigen späten Exemplaren des Amduat gefunden wurde<sup>1</sup>. Der eigentliche Titel steht am Anfang der LF. Er ist bereits in den ältesten Exemplaren nur lückenhaft erhalten und lautet etwa: „Die Schrift der verborgenen Kammer. Die Standorte der Seelen, Götter, Schatten und Verklärten. Die Tätigkeiten [des Re für sie?]. Der Anfang ist das Horn des Westens, das Tor des Westhorizontes, das Ende ist die Urfinsternis. (a) Zu kennen die unterweltlichen Seelen, zu kennen die Tätigkeiten [des Re für sie?], zu kennen ihre Lobpreisungen für Re. (b) Zu kennen die geheimen Seelen, zu kennen, was in den Stunden ist und ihre Götter, zu kennen was er ihnen zuruft. (c) Zu kennen die Tore und Wege, auf denen der Große Gott wandelt, zu kennen den Lauf der Stunden und ihre Götter, zu kennen die Seligen und die Vernichteten.“ Die KF, ein Auszug aus der LF ist folgendermaßen überschrieben: „Abriß dieses Papyrusbuches (*šfdw*). Der Anfang ist das Horn des Westens, das Ende ist die Urfinsternis.“

Die LF besteht aus einem auf die Wand aufgemalten überdimensionalen Papyrus, der in 12 Abteilungen untergegliedert ist. Mit Ausnahme des ersten Abschnittes weist jede Abteilung drei übereinander angeordnete Register auf, deren mittleres die Darstellung des Sonnenschiffes enthält. Die Beischriften sind in die Bildstreifen eingetragen und benennen die unterirdischen Stätten und die dort hausenden Wesen, denen der widderköpfige Sonnengott während der 12 Nachtstunden begegnet. Von besonderer Bedeutung sind die beiden Bereiche von Rosetau und Sokarland, durch die der Sonnengott während der 4. und 5. Nachtstunde zieht. Beide Räume gelten als so geheim, daß die Beischriften zu den Bildern zum Teil nur in ängstlicher Schrift vorgelegt werden. Nachdem das Sonnenschiff am Ende der Nacht durch den Leib einer riesenhaften Schlange gezogen worden ist, findet am Osthorizont die Verjüngung der Sonne als Skarabäus statt.

<sup>1</sup> A. PIANKOFF, *BIFAO* 62, 1964, 147-149.

Alter und Herkunft des Amduat sind unbestimmt. Mit Sicherheit gehen der ersten Niederschrift im Grab Thutmosis I. verschiedene Redaktionsstufen voraus, die vielleicht bis ins Alte Reich (4./5. Dyn.?) zurückführen. Es ist anzunehmen, daß das Amduat ursprünglich als „wissenschaftliche“ Schrift über die Nachtfahrt des Sonnengottes Auskunft geben sollte. Da es die Verhältnisse in der Unterwelt beschreibt, konnte es auch als Führer im Jenseits durch den Verstorbenen verwendet werden. Auf diese Weise gelangten Vermerke über den Nutzen des Buches in den Text hinein. Erst später erhielt es die Bestimmung als Totentext. Zu diesem Zweck wurden für bestimmte Stellen im Text Namenseinschübe geplant, die allerdings nur selten tatsächlich durchgeführt wurden<sup>1</sup>.

Die Verwendung als Jenseitsführer und Totentext erklärt das häufige Auftreten des Buches in später Zeit. Exemplare, vor allem der LF finden sich auf zahlreichen Papyri und Sarkophagen der Spätzeit, zudem in doppelter Ausfertigung im Grab des Petamenophis.

Lit.: E. HORNING, *Das Amduat. Die Schrift des verborgenen Raumes*. 3 Bde. 1963/1967 (Ag. Abh. 7 und 13).  
Zur Problematik immer noch nützlich: H. GRAPOW, *Studien zu den thebanischen Königsgräbern* (AZ 72, 1936, 12-39).

## 2. Das Pfortenbuch

Das Buch erscheint seit Haremheb an den Wänden der Königsgräber des Neuen Reiches. Das erste vollständige Exemplar allerdings gehört erst in die Zeit Sethos I. und stammt vom Alabastersarkophag des Königs.

Das ohne alten Titel überlieferte Buch trägt die moderne Bezeichnung „Pfortenbuch“, die sich auf die zahlreichen, in dem Buch abgebildeten Tore (*sbḥt*) der Unterwelt bezieht.

Der Aufbau entspricht dem des Amduat. Ein riesenhafter Papyrus mit drei übereinander angeordneten Bildstreifen ist in zwölf Abschnitte aufgeteilt, die durch Tore und Torbauten voneinander getrennt sind. Im mittleren Register eines jeden Abschnittes befindet sich ein Bild des Sonnenschiffes mit der Darstellung des widderköpfigen Sonnengottes. Das Buch schildert die Fahrt des Sonnengottes durch die Unterwelt, die er am Abend, noch als käfergestaltige Tagessonne, im westlichen Wüstenberg betritt. Nacheinander gelangt der Sonnengott zu den von Gift und Feuer speienden Schlangen und von Dämonen bewachten Toren, die auf Anruf geöffnet werden für den „Horizontischen, der die Urfinsternis erhellt und der Licht gibt in dem verborgenen Raum (*‘t jmnt*)“. In einem Bereich

<sup>1</sup> H. ALTENMÜLLER, *JEOL* 20, 1968.

zwischen dem 4. und 5. Raum der Unterwelt besucht der Sonnengott die „Halle des Osiris“, die wegen ihrer ängstlichen Beischriften als ein besonders geheimnisvoller Ort der Unterwelt gelten darf. Am Ende der Reise schließlich wird das Sonnenschiff von Nun, dem Gott des Urgewässers zur Himmelsgöttin Nut hoch gehoben. Die Göttin empfängt den Sonnengott, der wieder die Käfergestalt der Tagessonne angenommen hat.

Alter und Herkunft des Pfortenbuches sind unbekannt. Doch bestehen in der Gesamtkonzeption des Buches verwandtschaftliche Beziehungen zum Amduat, sodaß eine frühe Datierung in die Zeit vor dem Neuen Reich vertreten werden kann.

Das Buch wird bis in die späte Zeit hinein überliefert. Die jüngsten Textzeugen finden sich im Grab des Petamenophis, auf Papyrus und auf Särgen der Spätzeit.

Im Vergleich zum Amduat scheint das Pfortenbuch weniger populär gewesen zu sein. Es hat keine Umarbeitung zum Jenseitsführer erfahren und blieb daher ohne Vermerke über den Nutzen. Als Totentext jedoch ist auch dieses Buch verwendet worden. Nachweisbar wurden auch hier für den Namen des Verstorbenen durch Zerreißen des Textes freie Stellen geschaffen, die jedoch, wie im Amduat, nicht alle für den nachträglichen Namenseinschub ausgenützt wurden.

Lit.: CH. MAYSTRE-A. PIANKOFF, *Le Livre des Portes*, 3 Bde. Kairo 1939-1962 (*MIFAO* 74, 75, 90).

### 3. Das Tag- und Nachtbuch

Die beiden illustrierten Bücher sind meist an der Decke des Grabes unter dem langgestreckten Bild der menschengestaltigen Himmelsgöttin Nut aufgezeichnet. Ein altägyptischer Titel für sie ist nicht erhalten. Doch tragen sie zu Recht die moderne Bezeichnung „Tag- und Nachtbuch“. Sie entspricht am meisten dem Inhalt der beiden Werke, in denen die Fahrt des Sonnengottes während des Tages und der Nacht behandelt werden.

Das Tagbuch beginnt mit einer Schilderung der Geburt des Sonnengottes durch die Himmelsgöttin Nut. Der eben geborene Sonnengott wird in die Tagbarke gehoben und beginnt als falkenköpfiger Gott die Reise über den Himmel. Am Ende des Tages wird die Sonnenscheibe von der Himmelsgöttin Nut mit dem Mund wieder verschlungen.

Das Nachtbuch schildert die nun folgende Nachtfahrt des Sonnengottes im Leibe der Nut. Der widderköpfig dargestellte Gott durchreist die verschiedenen Bereiche des Jenseits, die von einzelnen Toren (*sbht*) versperrt sind. Er gelangt schließlich wieder zum Osthorizont, wo er sich in den

käfergestaltigen Sonnengott verwandelt. Der Zyklus schließt sich am Ende des Nachtbuches, wo die Sonnenscheibe von Isis und Nephthys aus der Nachtbarke herausgehoben wird, um von Nut neu geboren zu werden.

Alter und Herkunft auch dieser Komposition sind unbestimmt. Beide Bücher sind eng aufeinander bezogen und bildeten ursprünglich wohl eine Einheit. Dem unterirdischen Anbringungsort in den Gräbern des Neuen Reiches entspricht die einseitige Bevorzugung des Nachtbuches. Teile dieses Buches sind bis in die Spätzeit auf Sarkophagen belegt. Das weitaus seltener belegte Tagbuch erscheint nur in Gemeinschaft mit dem Nachtbuch. Die letzte Aufzeichnung der beiden Bücher findet sich im Grab Osorkon II. in Tanis.

Die Bestimmung als Totentext ist beim Nachtbuch klar erkennbar. Im ältesten Exemplar aus dem Osireion in Abydos wird der verstorbene König Sethos I. an der Seite des Sonnengottes in der Kabine des Sonnenschiffes abgebildet.

Lit.: A. PIANKOFF, *Le Livre du Jour et de la Nuit*. Kairo 1942. (*Bibl. d'étude* Bd. 13).

#### 4. Das Höhlenbuch

Das Buch ist seit der Zeit des Merneptah belegt. Ein alter Titel ist nicht erhalten. Die Bezeichnung „Höhlenbuch“ bezieht sich auf die in dem Buch erwähnten Räume der Unterwelt, die zumeist als Höhlen (*qrwt*) dargestellt werden.

Formal unterscheidet sich das Höhlenbuch von den übrigen Jenseitsbüchern in zweierlei Hinsicht. Es ist nicht in 12, sondern in 6 Abschnitte unterteilt, wobei die einzelnen Abschnitte nicht regelmäßig aus drei, sondern meist aus einer Mehrzahl von übereinander angeordneten Bildstreifen bestehen. Keines dieser Register weist ein Bild vom Sonnenschiff auf. Ebenso unübersichtlich wie der Aufbau des Buches ist sein Inhalt. Es wird die Reise des widerköpfigen Sonnengottes geschildert, die an zahlreichen bewohnten, oval gezeichneten Höhlen der Unterwelt vorbeiführt. Wie in den übrigen Büchern verläßt der Sonnengott am Ende der Reise die Unterwelt, indem er die Käfergestalt des im Osthorizont neu entstehenden Sonnengottes annimmt.

Alter und Herkunft des Buches sind unbekannt. Doch wird man nicht fehlgehen, für das Buch ein jüngeres Alter als für die übrigen Jenseitsbücher anzunehmen. Die starke Betonung der Götter des Osiriskreises deutet auf eine Entstehung zu einer Zeit, in der die Auseinandersetzung zwischen solaren und osirianischen Jenseitsvorstellungen sich anbahnt. Zur 8. Stunde des Amduat bestehen inhaltliche Verbindungen.

In der Überlieferung nimmt das Buch eine nicht unbedeutende Stellung ein. Abgesehen von fünf Exemplaren aus der Zeit des Neuen Reiches finden sich weitere Niederschriften im Grab des Petamenophis und auf Särgen und Papyri der Spätzeit, sowie im Nilometer von Rodah.

Das Buch ist als Totentext besonders geeignet, da in ihm sehr häufig der Totengott Osiris erwähnt wird, mit dem der Verstorbene gelegentlich als Osiris N. gleichgesetzt wird. Der Zweck des Buches geht aus der letzten Rede des Osiris an Re klar hervor: „Re, Herr des Lebens... gib, daß meine Seele aufsteigt, indem sie wandelt und einhergeht zusammen mit dir, o Re.“

Lit.: A. PIANKOFF, *Le Livre des Quererets*. Kairo 1946. (Zusammenstellung der Abdrucke aus *BIFAO* 41, 42, 43, 54).

## 5. Das Buch des Aker

Das Buch, das im Aufbau Ähnlichkeit mit dem Höhlenbuch aufweist, ist während des Neuen Reiches nicht in extenso bezeugt. Einzelne Abschnitte des Buches sind zum ersten Mal im Grab Ramses VI. und später zum Teil auf Papyrus belegt. Das einzige vollständige Exemplar befindet sich im Grab des Petamenophis in Theben, ist aber dort nur in sehr zerstörtem Zustand erhalten.

Wie die übrigen Jenseitsbücher schildert das Buch des Aker die Unterweltsfahrt des Sonnengottes. Von besonderer Bedeutung ist die wiederholte Nennung des Erdgottes Aker, die dem ohne Titel überlieferten Buch seinen heutigen Namen gegeben hat.

Lit.: A. PIANKOFF, *La création du disque solaire*. Kairo 1953 (= *Bibl. d'étude* Bd. 19).

## C. DIE JENSEITSFÜHRER

Auf einigen Särgen des Mittleren Reiches, die ohne Ausnahme aus Berscheh stammen, sind zwei bebilderte Spruchfolgen erhalten, die sich formal und inhaltlich von den Jenseitsbüchern an den Wänden der Königsgräber des Neuen Reiches unterscheiden. In ihnen werden die verschiedenen Bereiche des Jenseits nicht nacheinander in einzelnen Abschnitten abgehandelt, sondern auf ein Mal in einer landkartenähnlichen Zeichnung mit allen Details wiedergegeben. Dabei werden die Bilder von einer losen Folge von Sprüchen begleitet, deren Niederschrift in der Regel nicht rückläufig und außerdem stets ohne ägyptische Schriftzeichen ist. Inhaltlich unterscheiden sich diese Spruchfolgen insofern von den Jenseitsbüchern, als sie

keine „wissenschaftliche“ Darstellung der Verhältnisse des Jenseits geben, sondern sich unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit auf den Reisenden im Jenseits beziehen, dem sie bestimmte Wege empfehlen.

### 1. Die Sprüche vom Speisefeld (= TB 110)

Die Spruchfolge zu der Landkarte des Speisefeldes nimmt auf etwa einem halben Dutzend von Särgen des Mittleren Reiches aus Berscheh fast ausnahmslos die Frontseite des Sarges neben der Opferliste ein. Bei ihr sind zwei Fassungen zu unterscheiden, eine ausführliche Version mit Illustrationen (LF) und eine kürzere, bilderlose Fassung (KF).

Der alte Titel der LF lautet: „Die Felder, Städte und Landschaften besuchen, sowie pflügen und ernten. Die Götter Re, Osiris und Thot Tag für Tag sehen. Über Wasser und Luft mächtig sein. Alles Wünschenswerte tun, wie einer, der in der Flammeninsel ist“. Es folgt die Zusicherung: „Derjenige atmet mit seiner Nase und kann nicht sterben, der sich im Speisefeld aufhält, wo seine Felder von Ewigkeit zu Ewigkeit sein werden“.

Bei der LF des Mittleren Reiches handelt es sich um eine lose Sammlung von Sprüchen, deren Ende in einem Exemplar durch den Vermerk „Am Ende angekommen“ angegeben ist<sup>1</sup>. Die zu Beginn des Neuen Reiches neu überarbeitete Spruchsammlung wird in Theben zusammen mit der Landkarte in das Totenbuch aufgenommen, wo sie, nach der modernen Zählung, als Kapitel 110 bis in die Spätzeit überliefert wird.

Gelegentlich erscheint diese junge, illustrierte Fassung zusammen mit anderen Sprüchen des Totenbuches an den Wänden der thebanischen Privatgräber.

Der Zweck der Spruchsammlung ist deutlich. Sie dient als Führer durch die in der Landkarte erwähnten Örtlichkeiten des Jenseits, damit sich der Verstorbene aus eigener Kraft mit Speise und Trank im Speisefeld versorgen kann.

Lit.: LF: A. DE BUCK, *The Egyptian Coffin Texts*, Bd. V, Chicago 1954, S. 336-380 (= Spell 464-467).

KF: DERS., *a.a.O.* Bd. V, S. 381-386 (= Spell 468).

TB 110: T. G. ALLEN, *The Egyptian Book of The Dead*, Chicago 1960, S. 184-186.

### 2. Das Zweiwegebuch

Die meisten Säрге des Mittleren Reiches aus Berscheh weisen auf dem Sargboden eine zweite Folge von Sprüchen auf, die aus den Beischriften zu

<sup>1</sup> CT V, 380 d:B 1 C.

einer Landkarte mit Wegen des Jenseits besteht. Die Spruchfolge ist in zwei voneinander abweichenden Fassungen erhalten, von denen die eine ihrer Ausführlichkeit wegen als Langfassung (LF) und die andere entsprechend als Kurzfassung (KF) bezeichnet werden kann.

Der alte Titel der Spruchsammlung ist verloren. Dagegen hat sich die moderne Bezeichnung „Zweiwegbuch“ durchgesetzt, die auf den Titel der Erstveröffentlichung der KF durch H. Schack-Schackenberg (1903) zurückgeht. Bereits die Ägypter haben beide Fassungen als in sich abgeschlossenes Buch betrachtet und das Ende sowohl in der LF, als auch in der KF durch den Vermerk „Am Ende angekommen“ gekennzeichnet<sup>1</sup>. Die Herkunft des Buches galt als geheim. Daher heißt es am Ende der KF: „Dieses Buch (*mdꜣt*) lag unter den Flanken des Thot (?).“<sup>2</sup>

Die Gesamtanlage wirft zahlreiche Probleme auf, von denen viele noch ungelöst sind. Die Landkarte spielt im „Zweiwegbuch“ eine besondere Rolle. Sie gibt einen Überblick über die einzelnen, von Dämonen beherrschten Wege und Tore des Jenseits, die der Verstorbene nacheinander zu durchwandern hat. Als die entscheidenden Bereiche des Jenseits gelten der „Weg der Flammen“, die Land- und Wasserwege von Rosetau, das Speisefeld, die schwer passierbaren Tore der Unterwelt und der „See des Vernichtens“. Fraglich jedoch bleibt, welche Strecke der Verstorbene unter der Führung des Buches zurücklegt, bis er schließlich zu dem in einem Schrein ruhenden Schöpfergott und Allherrscher gelangt.

Bilder und Sprüche des „Zweiwegbuchs“ sind nur im Mittleren Reich belegt. Einzelne Sprüche werden innerhalb des Totenbuches weiter überliefert. Allerdings sind die alten Sprüche in den entsprechenden Kapiteln des Totenbuches stark überarbeitet und meist nur in zerstückeltem Zustand wiedergegeben<sup>3</sup>.

Alter und Herkunft des Zweiwegbuches sind unbekannt. Aus der Überlieferungsgestalt verschiedener Sprüche und aus der starken Betonung einer memphitischen Lokaltradition ist auf eine Entstehung im Alten Reich zu schließen.

Die Bestimmung der Spruchsammlung als Jenseitsführer für den Verstorbenen geht aus den Vermerken am Ende der einzelnen Abschnitte hervor. Von besonderer Bedeutung ist dabei, daß sich das Buch nicht an einen bestimmten Toten, sondern an den verstorbenen Jedermann richtet.

Lit.: LF: A. DE BUCK, *The Egyptian Coffin Texts*, Bd. VII, Chicago 1961, S. 252-471 (= Spell 1029-1130).

<sup>1</sup> LF: CT VII, 471 g, vgl. CT VII, 262 j. KF: CT VI, 193 o.

<sup>2</sup> CT VI, 193 n.

<sup>3</sup> H. GRAPOW, *ÄZ* 46, 1909, 77-81; vgl. ferner die Konkordanz in CT VII, S. XII/XIII.

KF: H. SCHACK-SCHACKENBERG, *Das Buch von den zwei Wegen des seligen Toten (Zweiwegebuch)*. Leipzig 1903 (= CT VII, Spell 1131 bis 1185 + 513 + 577).

Zur Problematik: D. MÜLLER, *Bi. Or.* 20, 1963, 248-250.

Zum Inhalt: H. KEES, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, 2. Aufl. Leipzig 1956, S. 287-304.

## D. DIE ZAUBERSPRÜCHE FÜR DIE STÄTTEN DES JENSEITS

Bereits in den Sargtexten des Mittleren Reiches, vor allen aber im Totenbuch des Neuen Reiches und der Spätzeit erscheinen Spruchgruppen, in denen die Räume (*t*), die Torwege (*'rrjt*), die Portale (*sbht*) und die Landschaften (*j3t*) des Jenseits mit den dort lebenden Wächtern und Dämonen beschrieben und abgebildet werden. Sie unterscheiden sich von den eigentlichen Jenseitsführern in zweierlei Hinsicht: formal, weil sie nicht aus kommentierenden Texten zu Bildern bestehen, sondern aus selbständigen Sprüchen, zu deren Erläuterung die Bilder erst sekundär herangezogen werden, und inhaltlich, weil sie nicht eine Reiseroute für den Verstorbenen im Jenseits vorschlagen, sondern Sprüche bringen, durch deren Rezitation der Verstorbene die magische Kraft erhält, unbehelligt alle Hindernisse des Jenseits zu überwinden.

### 1. Die Sprüche für die Räume des Jenseits

Auf der Rückseite eines Sarges aus Beni Hasan<sup>1</sup> ist eine Folge von Sprüchen aufgezeichnet, die mit der Nennung und Darstellung der sieben Unterwelträume (*t*) und der dazugehörigen Torwächter schließt. Die nur einmal, am Beginn des Mittleren Reiches bezeugte Spruchfolge besteht vor allem aus der namentlichen Aufzählung der einzelnen Räume des Jenseits. Sie ist wahrscheinlich als Kurzfassung einer nicht erhaltenen ausführlichen Version anzusehen. Die Entstehungszeit wird am Beginn des Mittleren Reiches liegen.

Lit.: A. DE BUCK, *The Egyptian Coffin Texts*, Bd. VII, Chicago 1961, S. 107-108 (= Spell 901).

### 2. Die Sprüche für die Torwege des Jenseits

Die Sprüche für die sieben Torwege (*'rrjt*) des Jenseits sind in den beiden Kapiteln 147 und 144 des Totenbuches des Neuen Reiches und der Spätzeit in zwei verschiedenen Versionen als Langfassung (LF) und Kurzfassung (KF) einer einheitlichen Spruchfolge erhalten.

Die LF liegt in TB 147 vor und beginnt mit folgendem Titel: „Sprüche

<sup>1</sup> P. LACAU, *ASAE* 5, 1904, 249.

für das Kennen der Torwege des Hauses des Osiris Chontamentj und der Götter, die in den beiden Höhlen sind und denen Opfer dargebracht werden auf der Erde."

Hintereinander werden die sieben Torwege des Jenseits abgehandelt und die sich dort aufhaltenden Pförtner, Wächter und Herolde jeweils namentlich aufgezählt. Bei jedem einzelnen Tor steht zudem der Spruch, den der Verstorbene vor dem Durchschreiten des Torweges rezitieren muß.

Die KF hat in TB 144 folgenden Titel: „Zu kennen die Namen der Wesen bei den sieben Torwegen.“ Formal besteht der Spruch aus zwei Teilen, einem Auszug aus der LF und einem Zusatzspruch. Im ersten Teil, dem Auszug der LF, werden zusammenfassend die aus TB 147 bekannten Namen der Pförtner, Wächter und Herolde bei den sieben Torwegen aufgeführt. Der Zusatzspruch dagegen, der ursprünglich wohl vor dem ersten Teil stand, enthält eine Schilderung der Reise des Verstorbenen durch das Jenseits im Gefolge der Götter Re und Thot.

Beide Fassungen der Sprüche für die Torwege des Jenseits gehen überlieferungsgeschichtlich auf Texte aus der LF des Zweiwegebuches zurück. Als Zaubersprüche für die Torwege des Jenseits wurden sie frühestens zu Beginn des Neuen Reiches zusammengestellt. Bis zum Ende des Neuen Reiches stehen LF und KF stets getrennt voneinander auf verschiedenen Papyri.

Lit.: T. G. ALLEN, *The Egyptian Book of the Dead*, Chicago 1960, S. 248-253 (= TB 147), S. 230-233 (= TB 144).

### 3. Die Sprüche für die Portale des Jenseits

Die beiden Kapitel 145 und 146 des Totenbuches befassen sich als LF- und KF einer gemeinsamen Spruchfolge mit der Aufzählung der 21 Portale (*sbḥt*) des Jenseits. Die Spruchsammlung trägt in beiden Fassungen den Titel: „Die Sprüche für das Kennen der Portale im Haus des Osiris im Binsengefilde.“

Der Inhalt der Spruchsammlung ist kurz folgender: Der Verstorbene gelangt auf seiner Reise im Jenseits zu einer Reihe von Portalen, die von messerbewehrten Dämonen bewacht werden. Namentlich begrüßt er jedes Portal und den wachhabenden Dämon. Um unbeschadet durch die einzelnen Tore hindurch zu schreiten, gibt er sich als Osirissohn Horus aus, der sich auf dem Weg zu seinem Vater befindet. Nachdem er sich als kultisch Reiner vorgestellt hat, gewährt ihm der Wächter Zugang zu dem Tor mit den Worten: „Tritt ein, denn du bist rein!“

Herkunft und Alter der Spruchsammlung sind unbekannt. Die KF (= TB 146), die nur die Namen der ersten 15 Portale und Wächter enthält, ist während der 18. Dynastie zum ersten Mal belegt. Die LF (= TB 145) erscheint dagegen wesentlich später, unter anderem auf den Wänden der Königsgräber am Ende des Neuen Reiches.

In der 18. Dynastie wird die KF gerne als Ergänzung neben oder unter die „Sprüche für die sieben Torwege des Jenseits“ (s. o.) gestellt.

Lit.: T. G. ALLEN, *a.a.O.*, S. 233-243 (= TB 145), S. 244-248 (= TB 146).

#### 4. Die Sprüche für die Landschaften des Jenseits

Die 14 Landschaften (*j3t*) des Jenseits sind Gegenstand der Kapitel 149 und 150 des Totenbuches. Beide Kapitel gehören als LF und KF eng zusammen. Die LF (TB 149) enthält in 14 Abteilungen jeweils unter einer Vignette eine titellose Sammlung von Sprüchen, die von dem Verstorbenen bei der Ankunft in den 14 Landschaften des Jenseits hintereinander rezitiert werden. Die KF (= TB 150) dagegen besteht im wesentlichen aus einer landkartenähnlichen Zeichnung, die die Vignetten zu TB 149 in einer einheitlichen Komposition zusammenfügt. Durch Beischriften werden die einzelnen Bildelemente näher gekennzeichnet.

Die beiden Kapitel 149 und 150 folgen im Totenbuch des Neuen Reiches fast immer direkt aufeinander. Hier schließen sich LF und KF nicht gegenseitig aus, wie es im Totenbuch des Neuen Reiches bei den Sprüchen für die Torwege und für die Portale der Fall ist.

Viele der Sprüche der LF gehen auf ältere Texte des Mittleren Reiches zurück. Jedoch nicht immer ist ersichtlich, warum gerade diese Texte während des Neuen Reiches in den Jenseitsführer aufgenommen wurden. Neben reinen Jenseitssprüchen finden sich ursprüngliche Zaubersprüche für Verwandlungen in einen Reiher, einen Falken, eine Gans und den Schlangendämon Nehebkaui.

Lit.: T. G. ALLEN, *a.a.O.*, S. 258-272 (= TB 149), S. 272-274 (= TB 150).

#### 5. Das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit

Als letzter Vertreter der Jenseitsführer ist das „Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit“ zu nennen. Unter diesem Titel ist in einer sehr späten Rezension ein Buch auf einigen Papyri und auf einer Stele im Vatikan erhalten, das im Gegensatz zu den älteren Jenseitsführern keine Bilder aufweist. Seinem Inhalt nach gibt es einen Überblick über alle Bereiche, die in

den älteren Jenseitsführern abgebildet und beschrieben sind, ohne von den alten Texten unmittelbar abzuhängen.

Lit.: E. v. BERGMANN, *Das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit*, Wien 1877 (= *Sb. Wien Akad.*, Bd. 86, S. 369-412).

HARTWIG ALTENMÜLLER

## DOGMATISCHES UND DIDAKTISCHES

### 23. GÖTTERLEHREN, HYMNEN

#### I. ALLGEMEINES

Diese beide Gruppen sind in der ägyptischen religiösen Literatur nicht zu trennen, ihre gegenseitige Abgrenzung bleibt fließend. Es gibt vor allem keine selbständigen Schriften, die zusammenfassend die theologischen Dogmen verkündeten oder erklärten. Was uns als Götterlehren erhalten ist, ist in Form eines Preises der betr. Gottheit gekleidet, berührt sich also unmittelbar mit den Hymnen. Gemeinsam ist beiden vielfach ihre Anbringung auf Stelen, die frommer Sinn zu Ehren des Gottes in seinen Tempel weihte. Beide wurzeln im Ritual für den Gottesdienst, bei dem hymnischer Preis der Gottheit zu den täglichen Pflichten gehörte. Ritualbücher für den Tempeldienst (wie die hierat. Berliner Papyri Nr. 3055, 3014 + 3053 für den Amons- und Mutdienst aus der 22. Dyn.), den Totenkult, Ritualtexte zu Tempeldarstellungen enthalten daher regelmäßig Hymnen. Außerhalb stehen Stücke der weltlichen Weisheitsliteratur, wie die Betrachtungen über die Güte des allerhaltenden Gottes in der Lehre für König Merikarê aus der Herakleopolitenzeit<sup>1</sup>, die aber offenbar auf die spätere Hymnenliteratur stark eingewirkt haben. Sie selbst waren eine Frucht der durch die Sonnenreligion des AR geförderten Aufgeschlossenheit des Menschen gegenüber der Natur.

#### 2. LEHREN

Das sog. Denkmal memphitischer Theologie, vom König Schabaka der 25. Dyn. (um 700 v. Chr.) nach alter Quelle auf einem Denkstein aufgezeichnet (Brit. Mus. 138), verwebt Preis der Macht des Gottes Ptah in erzählender, nicht anredender, Form mit Einlagen aus mysterienartigen Festspielen (Nr. 25), die Göttergespräche enthalten (sog. dramatische Texte) und das mythische Geschehen bei Götterfesten vergegenwärtigen<sup>2</sup>. Es handelt sich hierbei, wie auch die Sprache bestätigt, um eine altertümliche Kunstform, die eng an das Ritual gebunden ist und dessen Handlungen mythisch deutet. Die Einlagen sollten im Sinne der mem-

<sup>1</sup> Pap. Petersburg 1116 A. Z. 129 f., ed. GOLENISCHEFF, übers. KEES, *Lesebuch*, Nr. 73.

<sup>2</sup> SCHOTT, *Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten* (Unters., Bd. 15), S. 30 f.

phitischen Theologie beweisen, daß Geb als Götterrichter dem Horus die Herrschaft über Ägypten übergab und Memphis seitdem die Residenz des geeinten Reiches ist. „Er (Ptah) ist der Horus, der erschienen ist als ober- und unterägyptischer König, der die beiden Länder vereinigte im memphitischen Gau, dem Orte, an dem die beiden Länder vereinigt wurden“. Im Ptahtempel hatten sich die beiden streitenden Königsgötter Horus und Seth „vereinigt im Hause des Ptah, der Waage der beiden Länder“, in Memphis liegt auch Osiris, der Vater des Horus, als erster König des Landes begraben, so daß man es „Königsburg“ nennt: „Er betrat den Palast des Ptah, des Herrn der Jahre, und gesellte sich zu den Göttern des Tatenen (Erdbodens)“. Der Teil mit der eigentlichen Götterlehre von Ptah als Schöpfer aller Dinge und alles Lebens versucht ihm dadurch den Vorrang zu sichern, daß sie, ohne ausdrücklich mit den Urgötterlehren von Hermopolis und Heliopolis zu polemisieren, wesentliche Elemente derselben ihrem Ptah als helfende Kräfte unterordnete. Infolge dieses typisch ägyptischen Anleihsystems ist es für uns schwierig, die einzelnen lokalen Anteile der Leitgedanken insbes. der Schöpfungslehre zu bestimmen. Literarisch zeigt das Denkmal in seinen dogmatischen Teilen eine entwickeltere Form gegenüber den einfachsten hymnischen Versuchen der Pyramidentexte, ist also altersmäßig wohl hinter diese Stücke in die Nähe der „Verklärungen“, mithin in die Blütezeit des AR (3.-5. Dyn.), sicher nicht früher, anzusetzen<sup>1</sup>.

Auf alte Schriften über das Wesen des Gottes Osiris, die dem König Ramses IV. in der Tempelbücherei des Osiristempels in Abydos vorgelegt worden seien, beruft sich ein Denkstein dieses Königs aus Abydos<sup>2</sup>. Danach schildert er sein Wesen, das ihm geheimnisvoller als das aller anderen Götter schien: seine Geburt durch die Himmelsgöttin Nut, sein Wesen als der sich verjüngende Mond am Himmel, als der befruchtende Nil, der alljährlich mit der Überschwemmung Göttern und Menschen Leben bringt, als König in der Unterwelt, der über Recht und Unrecht richtet und dort neben Rê als „vereinte Seele“ thront: „Wie göttlich bist du doch, wie erhaben bist du! Wer kann sich deiner Majestät vergleichen, daß ich sagen kann, man solle ihn preisen? Du bezeugst dich selbst, mein Vater, mein Herr.“ Bezeichnenderweise benutzt der König diese Gelegenheit, um sich anschließend in seinen Werken als den frommen König nach dem ägyptischen Idealbild zu bekennen und seine Leistungen für den abydenischen Götterkreis anzuführen<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> SCHOTT, *a. a. O.*, S. 116 f. JUNKER, *Die Götterlehre von Memphis, Abh. Berl. Akad.*, 1939.

<sup>2</sup> Kairo Mus. MARIETTE, *Abydos*, II, Taf. 54-55, übers. KEES, Nr. 21.

<sup>3</sup> KEES, Nr. 70.

## 3. HYMNEN

Die Hymne als Hauptform, in der die ägyptische Götterlehre offenbart wurde, zeigt auch formal ihre Herkunft aus dem Kult. Was sie vom Wesen der gepriesenen Gottheit berichtet, folgt daher in den ältesten, in den Pyramidentexten des AR erhaltenen Beispielen, Anregungen des Kultus, nicht dem Wunsche, etwa eine Mythe oder das Wesen einer Gottheit zusammenhängend zu erklären. Man wies zuerst litaneiert Orte, heilige Stätten, Kultobjekte, die alte dramatische Texte als Schauplätze mythischen Geschehens bezeichneten, dem Gotte zu „in deinem Namen“<sup>1</sup>.

Da der Gang der Kulthandlungen in der dramatischen Vorform die mythologischen Erklärungen auslöste, ergab sich auch für die Namenshymnen zunächst eine unsystematische Reihenfolge. Auf den Kult ist auch die Einleitungsformel berechnet: „Auf, Osiris NN, stehe auf, erhebe dich! Deine Mutter Nut gebar dich, Geb reinigte dir deinen Mund, die große Neunheit rettete dich, sie gaben dir deinen Feind (Seth) unter dich.“ „Trage einen, der größer ist, als Du!“ sagten sie zu ihm, in deinem Namen „Große Säge“ (Kultort bei Alt-Kairo). „Hebe hoch einen, der größer ist als Du!“ sagten sie, in deinem Namen „Großes Land“ (thinischer Gau). Zu dir kommen deine beiden Schwestern, Isis und Nephthys, daß sie dich gesund machen. Du bist schwarz und groß in deinem Namen „der große Schwarze“; du bist grün und groß in deinem Namen „das große Grün“ (Meer)... Isis und Nephthys wachten für dich in der Wachenstadt (Assiût), als ihren Herrn, der du bist in deinem Namen „Herr von Assiût“, als ihren Gott nämlich, der du bist, in deinem Namen „Gott“ (Pyr. 626-28, 630). Dieses alte Beispiel zeigt zugleich, wie man den mythischen Bericht so erweitern konnte, bis er Selbstzweck wird. Rituell bedingt ist eine Litanei, die den heliopolitanischen Götterkreis mit dem Bestehen des königlichen Toten und der Pyramide verbindet, und der als Totentext verarbeitet gerade in der Spätzeit beliebt wurde (sog. *Livre que mon nom fleurisse*)<sup>2</sup>: „O große Neunheit, die in Heliopolis ist, läßt NN. dauern, wie der Name des Atum an der Spitze der großen Neunheit dauert. Wenn der Name des Schu, Herrn der oberen Menset in Heliopolis, dauert, dauere der Name dieses NN., dauere diese Pyramide heute und in alle Ewigkeit. Wenn der Name der Tefnut, Herrin der unteren Menset in Heliopolis, bleibt, bleibe der Name dieses NN., bleibe diese Pyramide heute und in alle Ewigkeit“ usw. (Pyr. 1660-62). Auf den

<sup>1</sup> SCHOTT, *a. a. O.*, S. 39 f.

<sup>2</sup> LIEBLEIN, *Le livre égyptien que mon nom fleurisse*, Leipzig 1895.

Kult verweist auch eine alte Anrufung der unterägyptischen Krone: „O Neitkrone, o Wiedergebrachte, o Große, o Zauberreiche, o Feurige (Schlange), laß den Schrecken vor NN. sein, wie den Schrecken vor dir, laß die Furcht vor NN. sein, wie die Furcht vor dir, laß das Angstgeschrei vor NN. sein, wie das Angstgeschrei vor dir, laß die Beliebtheit des NN. sein, wie deine Beliebtheit“ usw. (Pyr. 196/97, KEES Nr. 67). Zu den Verklärungen der Pyr. gehören, als Totentexte für den König verwendet, Sprüche, die in hymnischer Form die Götter des mythischen Weltbildes des AR, die Himmelsgöttin Nut, den Erdgott Geb und den Luftgott Schu anrufen: „Du von der Erde Ferne, der der Kopf deines Vaters Schu gehört, durch den du mächtig geworden bist. Weil er dich liebte, hat er sich unter dich gestellt und unter alles andere. Du hast dir jeden Gott mit seiner Barke zu dir genommen, und du läßt sie sinken als eine mit tausend Seelen, damit sie nicht von dir weichen als Sterne. So laß auch König NN. nicht fern von dir sein in deinem Namen „Ferne“ (Pyr. 784-85, KEES Nr. 31, ebda. Nr. 32 ein weiteres Beispiel aus Pyr. 823). Die engste Verbindung mit Kult und Leben zeigt die Form des *Morgenliedes*. Mit ihm grüßte man den erwachenden Gottkönig im Palast ebenso wie die aufgehende Sonne und andere Götter beim morgendlichen Eintritt an heiliger Stelle, selbst göttliche Symbole, wie die Diademe des Königs oder die Kleidergöttin, wenn man zur Bekleidung des Götterbildes Leinen darreicht (Pyr. 56), oder den „göttlichen“ Weihrauch (Rituale). Eine Schriftrolle für Gebrauch im Tempel des Krokodilgottes Suchos von Krokodilopolis (Schedet) mit Hymnen an die Kronen ist uns erhalten (sog. Ritual Golénischeff)<sup>1</sup>. Ein Morgenlied in Litaneiform an die unterägyptische Krone diene als Beispiel: „Du erwachst in Frieden, die Zauberreiche erwacht in Frieden, dein Erwachen ist friedlich. Du erwachst in Frieden, die König(liche) erwacht in Frieden, dein Erwachen ist friedlich. Du erwachst in Frieden, die Rote (Krone) erwacht in Frieden, dein Erwachen ist friedlich. Du erwachst in Frieden, die Neitkrone erwacht in Frieden, dein Erwachen ist friedlich. Du erwachst in Frieden, Uto (Uräusschlange) erwacht in Frieden, die in Depu (Buto) ist, die Herrin des unterägyptischen Reichsheiligtums, die im Flammenhaus ist, die den Kopf des Horus des Ostens (Sonnengott) schmückt, die dem Suchos zugeteilt ist, die heile, glänzende, das vielfarbige Horusauge an der Spitze des Hauses des großen Stieres (Xois im Delta)...“ Im letzten der angeführten Verse wirkt sich die Neigung aus, durch Einschaltung mythischer Beinamen und Begebenheiten die strenge Form auszuweiten. „Schütze

<sup>1</sup> A. ERMAN, *Abh. Berl. Akad.*, 1911.

den Suchos vor allem" schließt das Lied im Sinne des Kultus. Vom Morgenlied des täglichen Kultes her ist das Wort „am Morgen preisen" (*dwt*) eins der Kennworte für hymnischen Preis überhaupt geworden; auch die als Einleitung der Hymnen so häufige Formel „Gegrüßt seist Du" weist auf den Gottesdienst. Im Tempel, und entsprechend im Königspalast, wurden die Morgenlieder, wie eine Darstellung des NR für den Amonstempel von Karnak bezeugt<sup>1</sup>, durch Sänger, begleitet von Harfen-, Leier- und Flötenspiel, vorgetragen, während der diensttuende Priester das Ritual vollzog. Ägyptische Worte wie „Sie geben Lob, preisen deinen Namen, sagen dir „Erwache in Frieden", sie verehren dein Wesen" heben den mit der Hymnenform verknüpften Preis des Namens bzw. möglichst vieler Namen und Gestalten des Gottes, die von alters her als wesentliche Kennzeichen der Macht eines Gottes galten, hervor. Ein auf Denksteinen des MR und NR besonders beliebter Osirishymnus feiert den Gott in dieser typisch aufzählenden Art: „Gruß Dir, Osiris, an der Spitze der Westlichen, an diesem Festtage, an dem Du erschienen bist, Herr der beiden Hörner, mit hohem Diadem, Herr der Furcht, groß an Ansehen, dem das Doppelfederdiadem in Herakleopolis gegeben wurde, dessen Furcht Ré, dessen Respekt Atum im Herzen der Menschen, Götter, Untertanen und Toten erregt hat, dem seine Seele in Mendes, sein Ansehen in Herakleopolis gegeben wurde, dem seine göttliche Macht in Heliopolis gegeben ist, groß an Erscheinung in Busiris, Herr der Furcht an den beiden Stätten Ägyptens, groß an Verehrung in Rosetau (Nekropole von Memphis), Herr der großen Macht in Tenet (memphitischer Urhügel), groß an Beliebtheit auf Erden, Herr des schönen Gedenkens im Palast, groß an Erscheinung in Abydos, dem Sieg verliehen ist vor Geb und der versammelten Neunheit, dem Gemetzel gemacht wurde in der Halle zu Hür... Das ist Osiris, der Erbe des Geb, der König der Götter, die Macht des Himmels, der Herrscher der Lebenden, der König der beiden Länder, er, den Tausende in Alt-Kairo preisen, dem die Untertanen in Heliopolis zujubeln". Demgegenüber ist ein uns als Sargtext überlieferter, sprachlich aber den Pyr. des AR gleichaltriger Hymnus auf den memphitischen als Pflanze gedachten Urgott (wohl Nefertem) bereits aus der Hymnenform in einen als Rede der Isis an ihren Sohn Horus eingekleideten mythischen Bericht ausgewachsen<sup>2</sup>: „Du Großer, der Du bist, der aus der Erde hervorging, der sich aus der Urflut löste, der aus Nut hervorging, große Macht, dem Geb geboren, der Seth in seiner Wut abwehrte, der auf die Fremdländer gesetzt ist, daß sie

<sup>1</sup> LD, III, 236 a.

<sup>2</sup> Ausführlich behandelt von Kees, *AZ*, 57, S. 92 f.

entweichen, beim Erfahren dessen Namen die Neunheit aufschrie" usw. (KEES Nr. 16). Die *Namenshymnen* werden auch in den jüngeren Epochen weitergepflegt, wir finden sie, z.T. in Litaneiform, mit der man die Macht des Reichsgottes Amun oder die vielgestaltige Hathor an allen Stätten Ägyptens in ramessidischen Tempeln Thebens preist, bis zu den Tempeln der griechisch-römischen Zeit hinab (topographische Litaneien an Hathor von Dendera „in allen ihren Namen" in den 42 Gauen Ägyptens aus dem Denderatempel)<sup>1</sup>. Auch Isis ist in Nachfolge der Hathor der Antike gerade als die *μυριάνομος* und *πολύμορφος* bekannt geworden und wird als solche in griechischen Hymnen gefeiert<sup>2</sup>. Andere Hymnen aber erzählen in Fortführung der Art des Denkmals memphitischer Theologie an Stelle der Aufreihung von Namen und Eigenschaften zusammenhängende Mythen, so z.B. die große Stele C 286 des Louvre aus der 18. Dyn. (ERMAN, *Lit.*, S. 187 f. KEES, Nr. 41) mit der vollständigsten Wiedergabe der Osirissage vor Plutarch. Auch das Klagegedicht, das das Osirisritual für die Trauertage im Monat Choiak vorschrieb und den beiden Schwestern Isis und Nephthys in den Mund legte, bot Gelegenheit zu mythischem Bericht: „O Sokar-Osiris! Als einst jene große Not geschehen war, da machte man die Leichenhalle in Busiris und den Balsamierungsgott, um dich einzubalsamieren" usw. (aus Pap. Louvre 3079. KEES Nr. 45). Wiederum regten die *Sonnenlieder* (auf die auf- und untergehende Sonne) dazu an, den Preis des Gottes durch Schilderung des wohlthätigen Wirkens auf die gesamte Natur auszus schmücken. Sie gehören zu den dichterisch wertvollsten Stücken der religiösen Literatur<sup>3</sup>. Schon die Pyramiden leiteten das mythische Gleichnis gerne durch kurze Naturschilderungen ein („Der Himmel zittert und die Erde bebt, Horus kommt und Thot erscheint" Pyr. 956 bei der Auffindung des Osiris. „Der Himmel weint, die Sterne sind verdunkelt, die Bogen bewegen sich, die Knochen der Erde zittern" Pyr. 393 beim Erscheinen des Verklärten. „Es zittern, die den Nil sehen, wie er strömt, aber die Fluren lachen und die Ufer sind überflutet" Pyr. 1553/54).

„Du bist der Eine, der alles schuf, der einzig Eine, der schuf, was besteht, aus dessen Augen die Menschen hervorgingen, aus dessen Mund die Götter entstanden, der das Futter schuf, das die Herden nährt, und den Fruchtbaum für die Menschen, der schuf, wovon die Fische im Strom, die Vögel unter dem Himmel leben, der dem Wesen im Ei Luft

<sup>1</sup> DÜMICHEN, *Geogr. Inschr.*, II, 34-36. BRUGSCH, *Dict. géogr.*, S. 1391/92.

<sup>2</sup> Pap. Oxyr. XI, 1380. 2. Jh. n. Chr.

<sup>3</sup> Außer den Beispielen in den angef. Sammlungen vgl. die Übersetzungen von SCHARFF, *Ägyptische Sonnenlieder*, Berlin 1922.

gibt und das Kind des Wurmes ernährt, der schuf, wovon die Mücken leben und desgleichen Schlangen und Flöhe, der schuf, was die Mäuse in ihren Löchern brauchen und die Vögel an jedem Baum ernährt" heißt es in Fortführung der schon in der Lehre für König Merikarê in der Herakleopolitenzeit ausgesprochenen Gedanken in dem großen Kairiner Amonshymnus, der vor Amenophis IV. zu datieren ist (Pap. Boulak 17 ERMAN, *Lit.*, S. 350 f. KEES, Nr. 11). Der berühmte Sonnengesang des Ketzerkönigs selbst gestaltet sie noch weiter aus. Er wirkt zugleich durch Ausschaltung allen mythologischen Beiwerks, das früher bei einem religiösen Lied das Wesentliche war, noch geschlossener und inniger, rein als Dichtwerk, obwohl gerade er von seinem königlichen Schöpfer als eigentliches Hauptstück seiner „Lehre“ vom Aton gemeint war. Als solches mußte er selbst in die Grabtexte seiner Hofleute Aufnahme finden. „Die Welt befindet sich auf Deiner Hand, wie Du sie geschaffen hast. Wenn Du aufgeleuchtet bist, leben sie; wenn Du zur Rüste gehst, sterben sie. Du bist die Lebenszeit selbst, man lebt in Dir.“ (ERMAN, *Lit.*, S. 358 f. KEES, Nr. 12). Hier hat die von den Weisheitslehren, also einer nicht im Ritual gebundenen Literatur, heraufführende Linie frommer Betrachtung des Wesens der Gottheit im Walten der Natur ihren Höhepunkt erreicht. Diese Verinnerlichung und Naturbejahung der Sonnenlieder hat die gesamten Hymnen des NR beeinflußt, um so mehr, als kaum ein Gott der wesentlichen Züge eines solaren Himmelsgottes entraten wollte. So lauten die Schilderungen des göttlichen Wirkens bis auf spezielle Beiworte und gelegentliche Anspielungen auf lokale Mythen oder Kultstätten im Wesentlichen gleich, ob es sich um Ptah von Memphis, Amun-Rê von Karnak, den Widder Chnum von Esne oder das Krokodil Suchos handelte (KEES Nr. 15b aus Pap. Berl. 3048, Nr. 25 aus dem ptol.-röm. Tempel von Esne). Das lag durchaus im Sinne des zeitgemäßen Synkretismus. Gewiß hat die Amarnazeit das menschliche Empfinden gesteigert; aber daß dieser Zug den religiösen Liedern der Ramessidenzeit bis ans Ende ägyptischen Eigenlebens anhaftete, zeigt, daß er einer natürlichen Entwicklung entsprach und kein Trieb war, der mit so mancher Übersteigerung jener Zeit verging. Unverkennbar gewannen selbst die auf bescheidenen Denksteinen aufgezeichneten Gebete von Handwerkern der thebanischen Totenstadt an Innerlichkeit, indem sie den Gott tief ins Vertrauen menschlicher Nöte ziehen, so kleinlich diese sein mögen (ERMAN, *Lit.*, S. 373 f. ROEDER, S. 52 f.). Der große Amun, der „zu geheimnisvoll ist, als daß man sein Wirken aufdecken kann. Er ist zu groß, als daß man ihn erforschen kann, und zu mächtig, als daß man ihn kennen kann“ (KEES, Nr. 10), ist daneben einer „Der das Böse abtut und

das Kranke vertreibt, der Arzt, der das Auge heilt auch ohne Heilmittel; Amun, der errettet, wen er will, auch wenn er in der Unterwelt ist; er, der vom Geschick befreit, soweit es ihm gefällt. Er hat Augen und Ohren, und er beobachtet jeden seiner Wege dem, den er liebt, der das Flehen dessen, der ihn ruft, erhört, der augenblicklich von ferne her zu dem kommt, der nach ihm schreit" (KEES, Nr. 74). Auch für bescheidenste Lokalgötter findet man ähnliche Worte der Gottergebenheit. Die zahlreichen, besonders in den Tempeln der ptol.-röm. Zeit erhaltenen Hymnen fußen in ihrem Gehalt wesentlich auf den Schöpfungen des NR.

Die *Königshymne* ist grundsätzlich nicht von der Götterhymne zu trennen, denn höfischer Brauch verlangte, daß man den Gottkönig mit einem Hymnus anredete. Solche schließen sich auch nach Form und Inhalt unmittelbar den Götterhymnen an. Dabei wechselt lose aus Beiworten und Relativsätzen gereihter Preis mit liedartigen Kunstformen, die stropfenweise mit denselben Einleitungsworten beginnen, etwa: „Wie freuen sich...“, „Wie groß ist der Herr für seine Stadt...“, „Er ist zu uns gekommen...“ (Lieder auf Sesostri III. aus den Kahun-Pap. ERMAN, *Lit.*, S. 179 f.) oder in der sog. poetischen Stele Thutmosis' III. „Ich bin gekommen, daß ich Dich zertreten lasse...“ (Rede des Amun an den siegreichen König. ERMAN, *Lit.*, S. 320 f.). Der König wird mit Vorliebe mit Beiworten angeredet, die dem Bestand der Götterhymnen entnommen sind, so z.B. Ramses II. „Wir kommen zu Dir, Herr des Himmels, Herr der Erde, Du lebende Sonne des ganzen Landes, Herr der Lebensdauer... Du Chnum, der die Untertanen bildete, Du, der den Windhauch in jedermanns Nase gibst, der die gesamte Götterschar belebt, Du Säule des Himmels, Balken der Erde...“ usw. (KEES, Nr. 68). Natürlich kann der Preis der königlichen Macht auch als Selbstlob oder in Form einer Wechselrede zwischen Gott und König erfolgen. So geschah es schon in Tempelinschriften der 18. Dynastie namentlich solchen von Hatschepsut und Thutmosis III., wobei es an kühnen Vergleichen und Bildern nicht fehlt: „Ich bin der Wildstier mit spitzen Hörnern, der aus dem Himmel kam, nachdem er seinen Gang sah. Ich bin der Falke, der über die Länder fliegt, der Land betritt und seine Grenzen öffnet. Ich bin ein Schakal mit jähem Lauf, der das Land umkreist in der Art eines Augenblicks... Ich bin ein Krokodil von raubgieriger Art, das den Kanal kreuzt, so daß man ihn nicht kreuzen kann...“ (Hatschepsut in Karnak). Ein Zwiegespräch zwischen dem ruhmsüchtigen Ramses II. und dem Gott Ptah hat der König in seinem 35. Regierungsjahr auf einer Stele in Abu Simbel aufzeichnen lassen, um Untertanen und Nachkommen zu beweisen, in welcher vollkommener Weise er die

Forderungen des idealen Königtums für sein Land erfüllt habe. Gerade die Hofdichter der Ramessidenzeit haben sich mit pompösen Verherrlichungen der Siege und Taten ihrer Herrscher gegenseitig übertrumpft (ERMAN, *Lit.*, S. 322 f.).

HERMANN KEES (†)

#### LITERATUR

##### Denkmal memphitischer Theologie

- K. SETHE, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen* (*Unters. z. Geschichte und Altertumskunde Ägyptens*, Bd. 10), Leipzig 1928.  
 H. JUNKER, *Die Götterlehre von Memphis, Die politische Lehre von Memphis*, *Abh. Berl. Akad.*, 1939, 1941.

##### Wichtige Hymnentexte

- A. ERMAN, *Hymnen an das Diadem der Pharaonen*, *Abh. Berl. Akad.*, 1911 (Ritual Golenischeff).  
*Hieratische Papyrus aus den Kgl. Museen zu Berlin*, Bd. 2: *Hymnen an verschiedene Götter* (Pap. Berl. 3048, 3049, 3050, 3056), Leipzig 1905.  
 A. H. GARDINER, *Hymns to Amon from a Leiden papyrus* (I, 350), *ÄZ*, 42 (1905), S. 12 f.  
 A. RUSCH, *Die Entwicklung der Himmelsgöttin Nut zu einer Totengottheit*, *MVAG*, 27, 1, 1922 (Nuthymnen).

##### Übersetzungen

- ERMAN, *Die Literatur der Ägypter*, Leipzig 1923 (Abk. ERMAN, *Lit.*).  
*Religionsgeschichtliches Lesebuch*, 2. Aufl., hrsg. von A. BERTHOLET, H. 10; H. KEES, *Ägypten*, Tübingen 1928 (Abk.: KEES, Nr. ...).  
 G. ROEDER, *Urkunden zur Religion des alten Ägypten*, Jena 1915.

## 24. DIE ÄLTEREN GÖTTERMYTHEN

### I. MYTHISCHE ZITATE

Mythen — das, was man sich von den Göttern erzählt — sind neben Riten, Beschwörungen und hymnischem Preis das wesentliche Thema der altägyptischen religiösen Literatur. Sie erscheinen meist ‚fragmentarisch‘. In Ritualen und Hymnen, Zaubersprüchen und Verklärungen finden sich ‚Zitate‘ eingestreut, die jeweils eine mythische Episode vergegenwärtigen und nur dem verständlich sind, der die angerührte Mythe kennt. So wird ein Opferbrot mit den Worten überreicht: „Nimm Dir das Horusauge, Dein Brot und iß!“ (Pyr. 35, 78), weil das Brot als Auge symbolisiert wird, welches Horus seinem toten Vater ersetzt. Osiris wird als „größter unter den Kindern“ der Himmelsgöttin Nut gepriesen (Pyr. 778). Der Zauberer erinnert die Giftschlange an das Schicksal anderer

Wesen, die nach Empörung oder Streit gestürzt sind: an die „Flamme, die aus dem Ozean kam“ (Pyr. 237), an Horus und Seth, die wegen der einander zugefügten Wunden fielen (Pyr. 418, 679). In den Verklärungen der Totenliteratur weist sich der König dem Fährmann zum Himmel, den Hirtenkindern der himmlischen Felder und den Türhütern der Götterwohnungen in mythischen Rollen aus: als „Götterbote“ (Pyr. 920, 1195, 1244), als Arzt, dessen Speichel die ‚Schläfenlocke‘ des Gottes Horus heilt<sup>1</sup>, als „Meßstrick der Neunheiten, mit dem das Opferfeld abgesteckt wurde“ (Pyr. 1196). Im ‚negativen Sündenbekenntnis‘ betont er mythische Sündlosigkeit: „Ich habe kein Glied von Osiris gegessen, so daß die Götter sagen könnten, er soll darum sterben“ (Pyr. 1450), „Ich habe den ‚Kopf des Monats‘ nicht gekaut“<sup>2</sup>. Als Göttersame zählt sich der König zu den Urgöttern, die vor allen anderen Dingen, ja „ehe der ‚Tod‘ entstand“<sup>3</sup> erschaffen wurden. In dieser Weise durchdringen die Mythen die alt-ägyptische religiöse Literatur, wobei das, was mythisch sinnvoll dem König als Gott auf Erden vorbehalten war, gegen Ende des Alten Reiches auch anderen Angehörigen des Königshauses und bald jedem ‚Geehrten‘ zugesprochen wurde.

## 2. SAMMLUNGEN MYTHISCHER ZITATE

Die Form des mythischen ‚Zitats‘ ist in Mysterienspielen des Rituals (25) erwachsen, in denen jeder Vorgang durch eine Götterrede geheiligt wird. Da hierbei nicht die Mythe, sondern die Kulthandlung leitet, lassen sie mythisch zusammenhanglos keinen Ablauf erkennen. Zu ihnen gehören:

1. der dramatische Ramesseumpapyrus, ein altes, von mythischen Götterreden überlagertes Krönungsritual mit erklärenden Vermerken, der in einer Abschrift für Sesostri I., in einem thebanischen Grab des MR gefunden wurde;

2. die Götterreden zu Speise-, Salb- und Krönungsritualen in Sargkammern der Pyramiden des ausgehenden Alten Reiches;

3. Das Ritual der Mundöffnung bei der Statuenweihe<sup>4</sup> und Teile anderer Rituale<sup>5</sup>.

Zu weiteren Häufungen von Zitaten kommt es in Götterhymnen (23),

<sup>1</sup> H. KEES, *Zu den ägyptischen Mondsagen*, *ÄZ*, 60, 1 ff., S. 7.

<sup>2</sup> Pyr. 2083 (G. JÉQUIER, *Les Pyramides des Reines Néit et Apouit*, Z. 28), vermutlich wie das vorangehende *ḏšš* eine Pflanze.

<sup>3</sup> Pyr. 1456. H. GRAPOW, *Die Welt vor der Schöpfung* (*ÄZ*, 67, 35).

<sup>4</sup> E. OTTO, *Das ägyptische Mundöffnungsritual*.

<sup>5</sup> Pyr. Spr. 541/547, 628/633, 644/648, 664 (1884, 1885).

in denen einzelne Götter, vor allem Osiris<sup>1</sup> und Nut<sup>2</sup> gepriesen werden. Von diesen Sammlungen stellen die Rituale den älteren Bestand, aus dem die Hymnen schöpfen. Altägyptisch taucht so die Mythe literarisch im Tempelkult auf, dessen fromme Handlungen durch dramatische Vergegenwärtigung der Mythe geheiligt werden. Aus diesen zusammenhanglos aneinandergereihten Götterreden suchen Hymnen zum Preise einer Gottheit das sie Betreffende zusammen, das erst in einer neuen literarischen Form, der mythischen Erzählung geordnet wird.

### 3. ZUSAMMENHÄNGEND ERZÄHLTE MYTHE

Gegenüber den ‚Zitaten‘ sind Stücke zusammenhängend erzählter Mythe selten geblieben. Von den Sprüchen der religiösen Textsammlungen erzählen nur wenige eine einzige mythische Begebenheit, so ein Pyramidenspruch, in dem Seth an sein Verhör im Göttergericht erinnert wird (Pyr. Spr. 477), ein Spruch der Sargtexte, in dem Isis dem am Himmel fahrenden Sonnengott ihren Zustand offenbart (CT Spr. 148), und einige weitere<sup>3</sup>. An mythologischen Denkmälern sind bekannt geworden:

1. das alte „Denkmal Memphitischer Theologie“ (Nr. 23), welches König Schabako von einer „von Würmern zerfressenen“ Handschrift für den Tempel des Ptah von Memphis auf einen Denkstein kopieren ließ, das neben einer Theologie des Ortsgottes auf Memphis bezogene Teile der Osirimythe erzählt;

2. das ‚Buch von der Himmelskuh‘ in drei Abschriften thebanischer Königsgräber<sup>4</sup>, das zu einem Bilde der ‚Himmelskuh‘ von der Empörung der Menschen, ihrer Bestrafung und der Erhöhung des hier als Kuh vorgestellten Himmels erzählt;

3. der mythologische Anhang der Beschreibung eines menschengestaltigen Himmelsbildes an der Decke des Scheingrabes Königs Sethos I. zu Abydos<sup>5</sup> über die Bewegung der Sterne, die mythisch von der Himmelsgöttin — als Schwein<sup>6</sup> — gefressen werden, weshalb ihr Gemahl, der Erdgott Geb, mit ihr streitet;

<sup>1</sup> A. RUSCH, *Ein Osirisritual in den Pyramidentexten* (ÄZ, 60, 16 ff.), dazu Mythenbildung S. 37.

<sup>2</sup> KEES, *Götterglaube*, S. 226, Anm. 5.

<sup>3</sup> Pyr. Spr. 669 ‚Geburt aus dem Ei‘, *Coffin Texts Spr.* 49 ‚Seth als Floh‘, Spr. 76 ff. ‚Schu und die Himmelsträger‘.

<sup>4</sup> G. ROEDER, *Urkunden zur Religion des Alten Ägyptens*, 142 ff., CH. MAYSTRE, *Le livre de la Vache du Ciel*, BIFAO, 40 (1941), S. 53 f. Auszüge auf einem der Schreine des Königs Tutanchamon. A. PIANKOFF, *Les chapelles de Tout-Ankh-Amon*, MIFAO, 72 (1952).

<sup>5</sup> H. FRANKFORT (A. DE BUCK), *The Cenotaph of Seti I at Abydos*.

<sup>6</sup> H. GRAPOW, *Die Himmelsgöttin Nut als Mutterschwein* (ÄZ, 71, 45 ff.). KEES, *Götter-*

4. Auch Teile eines „Rituals Seth zu fällen“ (24)<sup>1</sup> dürften auf ältere Vorlagen zurückgehen.

#### 4. THEMEN DER MYTHE

Thematisch lassen sich zwei einander durchdringende mythologische Tendenzen unterscheiden, von denen die eine die vorhandene, als wirklich erfahrene Natur und ihr lediglich vorstellbares, aber gegenwärtiges Jenseits mythisch füllt und deutet, während die andere — im engeren Sinne Mythe — in die ferne Vergangenheit, die Zeit vor den Königen zurückführt und aus Uranfängen die Entstehung der Welt herleitet, Himmel und Erde scheidet und Götterdynastien bis zu dem Mythe und Geschichte trennenden Ereignis der ‚Vereinigung der beiden Länder‘ ersinnt. Weder die eine noch die andere Tendenz beschreibt eine vorhandene oder vergangene Wirklichkeit. Das mythologische Weltbild, das in Lokalkulten örtliche Gegebenheiten spiegelt und mit der Reichseinigung irdisch auf die ‚beiden Länder‘ und ihre ‚Menschen‘ schematisiert wurde, umrahmt diese Symbole mit Inseln und Meeren, aus denen — Ägypten nachgebildet — himmlische von der ‚Sternenwelt‘ umgebene Gefilde aufsteigen. Daß einmal die Götter ‚diese Erde‘ beherrscht haben, kann allenfalls als symbolhafte Zusammenfassung unbestimmter Zeiträume angesehen werden, welche die frühen Annalen noch mit Namen wirklicher Fürsten füllen<sup>2</sup>, die mythisch als ‚Horusdiener‘ gelten. Gegenüber fortschreitender Welterkenntnis und echter, durch Denkmäler und Annalen getragener Tradition sind sie als spekulative Sicht in räumliche und zeitliche Ferne zu bewerten, die vom Menschen ausgeht und im großen gesehen auf Ägypten, in Einzelheiten sogar auf einige altägyptische Kulte, lokalisiert werden kann.

#### 5. MYTHENSYSTEME

Das überlieferte Textgut erweist die Mythe als Frucht einer spekulativen Kraft, die fortschreitend einfache Themen ausspinnt und Mythensysteme entwickelt. Als thematischer Kern läßt sich das, was man sich

---

*glaube*, S. 72, 226, Anm. 4; O. NEUGEBAUER, R. A. PARKER, *Egyptian astronomical texts*, I, 67 ff.

<sup>1</sup> *Urk.*, VI, I ff., 8, 20 ff.

<sup>2</sup> H. SCHÄFER, *Ein Bruchstück altägyptischer Annalen*, S. 14. In der von J. H. BREASTED, *The Predynastic Union of Egypt* (*Bull. inst. fr. or.*, 30, 720) den unteräg. Königen vorgesetzten ‚long list of Kings of Upper and Lower Egypt‘ kann man eine Götterdynastie auch an der Spitze dieser wohl in einem Sonnenheiligtum aufgestellten Annalen vermuten, die so von dem Sonnengott bis zu den Stiftungen an seine Heiligtümer reichen.

von Horus, dem Falken, der siegreichen Macht des vorgeschichtlichen Ägyptens erzählte<sup>1</sup>, erkennen, der im Kampf mit einer anderen Macht — mythisch meist der Gott Seth, ein Fabeltier der Wüste — Land und Krone als sein Auge einbüßt und wiedergewinnt. Der König selbst verkörpert dies Mythensystem als ‚Horus und Seth‘<sup>2</sup>, die ‚in ihm versöhnt ruhen‘<sup>3</sup>, bis ihr Streit seinen Tod verursacht (Pyr. 141 ff.). In den Ritualen des in Memphis residierenden Königtums ist dies System durch die Figur des Gottes Osiris und seiner beiden Schwestern Isis und Nephthys erweitert. Osiris, der Erbe des Erdgottes Geb wird von Seth, der nun als sein nachgeborener Bruder gilt, getötet. Horus wird als geheimnisvoll empfangener Sohn der Isis zum ‚Rächer seines Vaters‘. Zusammen gelten diese fünf Götter als Kinder der Himmelsgöttin Nut, welche sie an den, fünf überzähligen Tagen des Jahres‘ gebiert. Das Mythensystem der in der Gründerzeit des Alten Reiches aufblühenden Stadt des Sonnengottes Heliopolis ist um die Urgötter erweitert. An seiner Spitze steht ein spekulativ mit dem mehrdeutigen Wort ‚Atum‘, das sowohl als ‚All‘ wie als ‚Nichts‘ verstanden werden kann<sup>4</sup>, benannter Welt- und Schöpfergott. Nach einer derb anmutenden, mythisch symbolhaft zu wertenden Vorstellung erschafft er aus seinem Samen die ‚zwei Kinder‘ (Pyr. 1248), die Luft- und Wassergötter Schu und Tefnut, die als nächste Göttergeneration Geb und Nut, Himmel und Erde erzeugen. An dies Weltssystem der Urgötter wird das Göttersystem der Osirismythe angeschlossen, wobei freilich Horus als ‚zehnter Gott‘<sup>5</sup> außerhalb der ‚Neunheit‘ bleibt. Ein weiteres Mythensystem des Alten Reiches betont im ‚Denkmal Memphitischer Theologie‘ gegenüber der heliopolitanischen Lehre die mythische Rolle der Reichshauptstadt Memphis und ihres Gottes Ptah, der die Dinge der Welt durch Aussprechen mit seiner Neunheit als Zähne und Lippen<sup>6</sup> benennend erschafft. Die Osirismythe wird hier als Göttergeschichte und Geschichte Ägyptens vorausgesetzt und zur Begründung

<sup>1</sup> Zur Suche nach der Heimat dieses Gottes (KEES, *Götterglaube*, 177, 194 ff.) verweist A. H. GARDINER, *Horus the Behditite* (*JEA*, 30, 23 ff.) auf *Sm3-Bhd.t* im Norden des Deltas. In das Licht der Geschichte tritt der Falkengott als Herr der Oberägyptischen Residenz.

<sup>2</sup> Als Königsgötter schon auf der ‚Städtepalette‘, auf der sie (das Vorderteil des Sethtiers auf der Kante des Bruchstücks) Stadtmauern zerhacken.

<sup>3</sup> Beinamen des Königs Chaschemuis, des Wiedervereinigers Ägyptens am Ende der 2. Dynastie (*Mythenbildung*, S. 117).

<sup>4</sup> K. SETHÉ, *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*, S. 95.

<sup>5</sup> *Ibd.*, S. 101.

<sup>6</sup> *Dram. Texte*, S. 57 werden Zähne und Lippen, Händen und Samen des Atum gegenübergestellt (v. SCHOTT, *AZ*, 74, 94 ff.), eine Verwahrung gegen Erzeugung durch Mund oder Faust, KEES, *Göttergl.*, S. 312, Anm. 3.

der Stellung von Memphis als Residenz mit ‚Königsburg‘ und ‚Kornkammer‘ in dramatischer Weise zitiert.

## 6. DIE MYTHE ALS SPEKULATIVE WELTDEUTUNG

Das aus der Vorgeschichte übernommene Grundthema wird im Alten Reich im wesentlichen in Memphis ausgesponnen. Mit ihren Götterkreisen überschreitet die mythologische Sicht die Schwelle des Unbekannten, taucht durch echte Tradition und füllt die Welt und ihre Geschichte bis in unendliche Weite umher-, zurück- und vorausschauend mit mythischen Gestalten, die im Gegensatz zu den aus der Vorgeschichte überkommenen, einander zerfleischenden Tiergestalten dem Menschen nachgebildet sind und seine Leidenschaften und Schicksale, erfinderisch auf Erfahrungen fußend, eigenes Leid verklärend widerspiegeln. Mit diesem spekulativen Geist kann die Mythe als Vorform einer damals noch nicht ausgesonderten ‚Philosophie‘ angesehen werden, die in Griechenland aus mythischen Anfängen aufsteigt und Mythen als Belege uralter Weisheit zitiert. Die Sucht, hinter die Dinge zu sehen und die Erscheinungen möglichst aus einem Prinzip zu erklären, ist beiden gemeinsam. Freilich verfährt die Mythe anders als philosophisches Denken, indem sie Widersprüche nicht argumentierend, sondern erzählend überbrückt. Die der Götterfolge Atum/Schu-Tefnut/Geb-Nut entgegenstehende Stellung des Luftgottes zwischen Himmel und Erde wird zum Anlaß der Mythe. Schu habe als Vater Erde und Himmel getrennt und halte die Himmelsgöttin fern von ihrem Gatten erhoben. Dadurch, daß die ‚Klagefrauen‘ Isis und Nephthys Osiris und Seth zu Gemahlinnen gegeben werden, muß Nephthys ihren Gemahl verlassen<sup>1</sup>, um Osiris beklagen und beleben zu können. Osiris, der als Gott nicht sterben kann, erleidet ein vorübergehendes todähnliches Schicksal. Damit Horus dies nicht sofort verhüten kann, macht ihn die Mythe zum jungen oder noch nicht geborenen Kind, das erst heranwachsen muß, seinen Vater zu rächen. So wird die Mythe gerade durch Widersprüche, auf die sie stößt, geweckt. Unvereinbar scheidendes wird durch das, was sie erzählend einflicht, erklärt. Unverkennbar ist zugleich eine ethische Tendenz, welche durch die Verwandtschaft der Götter tragisch vertieft wird. Seth verübt Brudermord und vergeht sich an Witwe und Waise. Die Göttermutter Nut muß in Seth ihr Kind strafen<sup>2</sup>. Recht siegt und Unrecht wird bestraft.

<sup>1</sup> Zu einem Ehebruch des Osiris s. SETHE, *Dram. Texte*, S. 145.

<sup>2</sup> „Hüte Dich... zu sagen...: ‚gibt es denn eine Mutter, die ihr Kind ißt? Gibt es denn eine Frau, die ihr Messer zückt gegen den, der aus ihr kam?‘ Ich habe den Mund aufgesperrt, um zu essen! Ich habe das Messer gezückt, um ein Gemetzel zu veranstalten!“ (Nut zu Seth, *Urk.*, VI, 56, 4 ff.).

## 7. DIE MYTHE ALS STAATSLEHRE UND THEOLOGIE

Die ursprüngliche Tendenz der Mythe, gegenüber Laune und Wildheit unberechenbarer Tiermächte gerechte Menschlichkeit zu künden, verwandelt sich in den einzelnen Kulturen in die ‚Tendenz des Primats‘<sup>1</sup>. Die einzelnen Kulte erzählen die Mythe so, daß *ihr* Gott als ältester oder ‚größter‘ erscheint. Kultstätten des eigenen Bereichs werden durch Lokalisierung mythischer Ereignisse ausgezeichnet. Die memphitische Theologie setzt sich, ihre Mythe erzählend, mit der Theologie der Sonnenstadt auseinander. Dieselben Mittel hatte schon die heliopolitanische Theologie durch Einfügung der Götter der Osirismythe in ihre mit Atum beginnende Götterdynastie und früher die Osirismythe der Residenz durch Einschalten der Figur des Gottes Osiris in die Mythe vom Streit der Zwei benützt. Die Mythe stellt so die geistigen Waffen, mit denen die Kulte um ihre Geltung kämpfen. Darüber hinaus behält sie ihre Rolle als Staatslehre, die aus der Einheit von Herrscher- und Gottesidee örtlicher Bereiche erwachsen ist, und den König als ‚Falken‘, ‚Stier‘, ja als das Falkenpaar ‚die beiden Herren‘ auszeichnete. Im geeinten Reich wird sie als Staatslehre bewußt dazu benützt, die Tradition der Ortskulte vereinheitlichend zu durchdringen. Die dramatischen Texte der Rituale verleihen Kulthandlungen durch Götterreden und Vermerke eine mythische Bedeutung, wobei den vielen örtlichen Kulteinrichtungen die wenigen Götterrollen der Mythe zugeschrieben werden. So wird das Dreschen des Kornes zum ‚Erschlagen des Osiris‘ durch die Leute des Seth.

## 8. DAS WORTSPIEL ALS FORMELEMENT MYTHISCHER ZITATE

Dadurch, daß die Mythe literarisch in Götterreden über Kulthandlungen erscheint und somit nicht fortlaufend erzählt, sondern von Fall zu Fall zitiert wird, wie es das vorgefundene Ritual gestattet, wird das mythische Zitat zum Baustein der Mythe, wobei ein formales Element, das Wortspiel leitet. Ein Wort, das eines der im Ritual stehenden Wesen oder Dinge bezeichnet, gibt im Wortspiel das Stichwort für die der Kulthandlung überlagerte mythische Götterrede. Beim Opfer eines Rindes (*ih*) sagt der Opfernde zu dem Empfangenden als Horus zu Osiris: „Ich habe Dir den geschlagen (*hw*), der Dich geschlagen hat“<sup>2</sup>. Oft genügt, wie in diesem Beispiel ein einzelner Konsonant, das Wortspiel auszulösen. Vielfach kann freilich das gefundene Wort nicht anders als negiert gebraucht werden, so, wenn der König als Horus dem Korn (*it*) dreschenden

<sup>1</sup> KEES, *Kulturgeschichte*, S. 15.

<sup>2</sup> *Dram. Texte*, S. 134 f.

— die mythische Rolle der ‚Gefolgsleute des Seth‘ tragenden — Vieh zu-ruft: „Schlagt meinen Vater (*it*) nicht!“ (Dr. T. 134). Diese Wortspiele haben vielfach das, was die Mythe erzählt, angeregt. Zwar dürfte der ‚Tod‘ des Gottes Osiris mythisch festliegen. Wenn dieser Tod jedoch sowohl als „Davongehen (*šm*)“ wie als „Davonschwimmen (*mḥ*)“ bezeichnet wird, ist dies durch Wortspiele auf „Ober- (*šmʿ*)“ und „Unterägypten (*Mḥw*)“<sup>1</sup> angeregt. Daß diese Wortspiele in den dramatischen Texten des Rituals auf Opfern und Riten gehen und erst in preisenden Götterhymnen und Theologien auch auf Einrichtungen des Staates, Heiligtümer und die Namen der gepriesenen Götter selbst, zeigt das Umsichgreifen der Mythe und die Entwicklung ihrer Form, die sich thematisch und formal aus der dramatischen Vergegenwärtigung des Rituals herauslöst und erst preisend, später erzählend im Wortspiel alles einbezieht, was der Kult ihrer Götter beansprucht.

#### 9. FORMEN ERZÄHLTER MYTHE

Im mythischen Preis der Hymnen, der den Göttern Stücke ihrer Mythe erzählt, ist in der ‚Namensformel‘ ein Mittel gefunden worden, das Thema, dem die Mythe ihr jeweiliges Zitat verdankt, dem mythischen Preis anzuschließen. „Trage (*f3*) einen, der größer (*wr*) ist als Du!‘ sagen sie (die Götter) zu ihm (Seth) in Deinem (Osiris, der in dieser Hymne gepriesene Gott) Namen ‚Große Säge (*itf3-wr*)‘“ (Pyr. 627). „Das Herz Deiner Mutter frohlockt (*3gbgb*) über Dich in Deinem Namen ‚Geb (*Gbb*)‘“ (Pyr. 1615). Mit dieser Formel werden nicht nur wirkliche Namen und Beinamen der Götter, sondern auch Meere, Städte und Kultsymbole durch mythische Zitate motiviert. Dies zeigt, daß die Namensformel allgemein die Elemente aufnimmt, welche der mythische Preis im Wortspiel heiligt, ob sie nun als ‚Namen‘ oder in anderer Weise in einer Beziehung zu dem gepriesenen Gott stehen. In einer weiteren Entwicklung wird die Namensformel selbst in die mythische Erzählung einbezogen. „Als Du sagtest o Seth: ‚Er ist mir nahegetreten (*š3ḥ*)!‘ da entstand jener sein Name ‚Orion (*Š3ḥ*)‘“ (Pyr. 959). In derartigen Wendungen mythischer Erzählung sind Wortspiel und Namensformel mythisch ausgewertet. Die Mythe hat sie in ihre ‚Urzeit‘ aufgenommen, indem sie den Akt des Benennens vor die überkommenen Namen setzt und diese Namen mit besonderen aus Wortspielen entwickelten Versionen der Mythe erklärt, als verleite das mythische Ereignis zum Aussprechen des Namens. Auf dieses durch die Sprache gebotene, dichterische Element wird der Anspruch der Mythe, uralte

<sup>1</sup> *Mythenbildung*, S. 44, 59.

Geheimnisse zu offenbaren, gegründet. Daß dies bewußt geschah, zeigt die mythische Lehre des Denkmals Memphitischer Theologie, deren Schöpfergott in Aussprüchen durch Benennen der Dinge die Welt erschafft. Wortspiel, Namensformel und Namenszauber sind die formalen Elemente, mit denen die Mythe vorgefundene Einrichtungen in ihre Theologie einbezieht und so ihre Götter als Schöpfer allen Lebens und als Träger aller Schicksale, die Königen und Menschen zufallen, hinstellt. Durch diese Bezüge erweist sich die ältere Mythe als theologische Lebens- und Staatslehre, die nicht nur erzählen will, sondern erzählend die Welt deutet und ihre Lehre verbreitet.

SIEGFRIED SCHOTT

## 25. FESTSPIELE, RITUALE, TEMPELTEXTE

Das ägyptische Ritual hat zur Voraussetzung, daß der Gottkönig der einzige zum Verkehr mit der Götterwelt berechnete ist. So stellen es auch die Tempelbilder dar. Alle heiligen Handlungen vollzieht er mit Göttern, so wie Seschat, die Göttin der Wissenschaft, die Gründung des Osiristempels von Abydos dem König Sethos I. schildert: „Ich habe ihn zusammen mit Sokar vermessen, und Ptah [...] an ihm, ich habe im Innern seiner Mauern den Strick gespannt, indem mein Mund große Verklärungen sprach. Thot war dabei und hielt seine Schriftrollen... So wurde sein Mauerwerk errichtet. Tenen lotete seinen Boden aus und Atum stand an der Waage. In meiner Hand lag der goldene Schlegel, mit dem ich den Fluchtstab einschlug. Du warst bei mir in deiner Gestalt als „Hacker“ (Sokar), und deine Hände hielten die Hacke. So wurden seine vier Ecken dauerhaft gefestigt wie die Stützen des Himmels. Zauber dafür, die ihnen Schutz gewähren, wurden durch Neith ausgerufen, und Selket legte Hand an zu ewigem Bau...“ (KEES, Nr. 64). Solche Göttertaten darzustellen, erforderte die Zuteilung von Rollen an die irdischen Teilnehmer, wobei der König als besondere Gunst seine eigene an einen Beauftragten, meist einen hohen Beamten, delegieren kann. Diese Grundlage läßt es verständlich erscheinen, daß der Ägypter *alle* rituellen Handlungen, selbst wenn sie dem menschlichen Leben nachgebildet sind, ins göttliche Bereich zu erheben wünscht, indem er sie als Symbole mythischen Geschehens deutete. Man übertrug dabei folgerichtig Götterrollen nicht nur den Ritualleitern, sondern auch dem Kultobjekt und dem rituellen Zubehör. Die ursprünglich zweckbedingte Handlung wächst damit zum Sakrament.

## I. RITUALE ZU GÖTTERFESTEN

Rituale zu Götterfesten, die Göttergeschichte im Festspiel wiederholen, haben an sich keine innere Umdeutung nötig: die Mythe vergegenwärtigt sich sinnvoll im Kult (vgl. die Schilderung Herodot II 63 über Papremis im Delta; Ares wohl = Onuris-Schu). Der Übergang zum Mysterienspiel liegt vor, wenn rituelle Handlungen, wie das Aussäen und Aufsprießen von Korn in Form einer Osirismumie (Begräbnis und Wiedergeburt), Ackern, Umtreiben von Herden beim Sokarfest zur Befruchtung der Fluren, Neigen und Aufrichten des Djedpfeilers (Dauer der Herrschaft) auf bestimmte Geschehnisse der Osirismythe bezogen werden. Für die Mysterienspiele des Osiris war ein großer Teil der meist aus verhältnismäßig jungen Quellen erhaltenen Rituale bestimmt. Über ihren Verlauf berichtet bereits eine Inschrift des Oberschatzmeisters Ichnofret, der sie als Vertreter des Königs unter Sesostri III. in Abydos leiten durfte (KEES, Nr. 63)<sup>1</sup>. Offenbar spielte er dabei die Königsrolle des Osirissohnes Horus, der seinen toten Vater sucht, gegen seine Feinde schützt und bestattet. Die großen Trauerfeiern um Osiris fanden im 4. Monat der Überschwemmungsjahreszeit (Choiak) statt. Sie gipfelten in den Bestattungsfeierlichkeiten des Gottes vom 26. (memphitisches Sokarfest) bis zum 30. Choiak (Aufrichtung des Djedpfeilers in Memphis), zugleich dem Begräbnistag, dem die Thronbesteigung des Horus am 1. Tybi unmittelbar folgte. Nach Angaben der späten Rituale spielten sich diese Feiern an allen Osiriskultorten im Lande (wie in seiner Heimat Busiris vor allem in Memphis, Saïs, Abydos vgl. Herodot II 61-62) in der gleichen Form ab. Die späten Tempel, der Horustempel von Edfu (Sokarzimmer) und der Hathortempel von Dendera (Osirisgemächer auf dem Tempeldach), besaßen für die Osirismysterien eigene Räume. In Dendera ist darin auch das z.T. in stark neuägyptischer Sprache abgefaßte Ritual für die Choiakfeste aufgezeichnet<sup>2</sup>. Für die gleiche Festwoche (22.-26. Choiak) waren Rituale bestimmt, die die Klagen der beiden Schwestern Isis und Nephthys um Osiris enthalten, meist hymnenartige Gesänge, teils Monologe der Isis, teils Duette beider. Außer Hinweisen auf Ereignisse der Osirisgeschichte enthalten sie, namentlich der Papyrus Louvre 3079 (KEES, Nr. 45), Anspielungen auf die Stundenwachen in der Leichenhalle: Pap. Brit. Mus. 10 188 (geschrieben 312/11 v. Chr.)<sup>3</sup>, ähnlich, aber kürzer gefaßt, Pap. Berlin 3008<sup>4</sup>. Der späte Charakter dieser Kompo-

<sup>1</sup> SCHÄFER, *Die Mysterien des Osiris in Abydos (Unters., IV, 2)*, Leipzig 1904.

<sup>2</sup> MARIETTE, *Dendérah*, IV, 35-39; vgl. LORET, *Rec. de trav.*, 3-5.

<sup>3</sup> ÜBERS. FAULKNER, *JEA*, 22, S. 121 f.

<sup>4</sup> Vgl. *Mélanges Maspero*, I, S. 337 f.

sitionen zeigt sich darin, daß die Totenklage von der Verfluchung und Abwehr des Osirismörders Seth unter den verschiedensten Namen und Gestalten überschattet wird, so daß sie sich mit dem sog. „Apophisbuch“ (das derselbe Pap. Brit. Mus. 10 188 col. 22, 1-23, 16 enthält) und verwandten Werken nahe berühren. Dessen Bestimmung zeigt sein Titel „Anfang des Buches vom Niederwerfen des Apophis, des Feindes des Ré und des Feindes des sel. Wennofre (Osiris), hergestellt für den Tempel des Amonré, Herrn von Karnak... als tägliches Ritual“ (übers. ROEDER, *Urk.*, S. 98 f.). Eine ähnliche Buchrolle für den Gebrauch des Osiris-Chontamentitempels in Abydos ist in dem ptol. Pap. Louvre 3129 erhalten<sup>1</sup>. Bezeichnend für die zunehmende Neigung zur Magie ist der Hinweis, daß die Kenntnis solcher Bücher selbst dem lebenden Menschen auf Erden Nutzen bringen kann: „Es gibt diesem Manne Kraft, das Amt eines Vorgesetzten (auszuüben)“ (Schluß des Apophisbuches 23, 16).

Reicher als in den Festgesängen, die als Rollen nur die beiden Klagefrauen und die eines Vorlesepriesters enthalten, ist das Personal im Ritual für die Stundenwachen in der Leichenhalle des Osiris, auf die bereits Sargtexte des MR gern hinweisen<sup>2</sup>. In seiner spätesten Fassung, die aber noch zahlreiche Sprüche aus den Pyramidentexten, einzelne auch aus dem Totenbuch enthält, ist es in den Tempeln von Edfu (im sog. Sokarzimmer), Philae und Dendera (Osiriszimmer) aufgezeichnet<sup>3</sup>. Außer den beiden Klagefrauen Isis und Nephthys treten darin Horus und die vier Horuskinder, Thot, Anubis, Upuaut, Schu, Geb u. a. Götter auf, ferner besondere Schutzgötter der einzelnen Tages- und Nachtstunden, „die im Gemach des Osiris sind, die Beschützer der Bahre des Herzensmüden, die die Feinde abwehren...“ Die Regievermerke der sonstigen „dramatischen“ Texte werden hier durch die beigefügten Darstellungen entbehrlich.

Anders als in diesen Ritualen, in denen Kult und Mythos zusammengeht, verhält es sich bei Ritualen für Gottesdienst, der irdische Zweckmaßnahmen kultisch wiederholt, also z.B. beim täglichen Gottesdienst am Morgen, wo der Gott gereinigt, gesalbt, bekleidet, gespeist wird, oder beim sog. Mundöffnungsritual, das für die Belebung der Bilder (dann ausgedehnt auf den Totenkult) bestimmt war, und in dem deshalb beispielsweise Rollen wie die „Bildhauer“ auftreten, um Mund und Augen mit Instrumenten zu öffnen, die ihren handwerklichen Ursprung eben-

<sup>1</sup> Herausgegeben von S. SCHOTT, *Urk.*, VI, zusammen mit dem Paralleltext Pap. Brit. Mus. 10252 aus der Zeit Nektanebos' I, 30. Dynastie.

<sup>2</sup> Bes. CT I spell 49. 60 vgl. KEES, *Totenglauben*, S 400/402.

<sup>3</sup> JUNKER, *Die Stundenwachen in den Osirismysterien*, *Denkschr. Akad. Wien*, Bd. 54, 1, danach ROEDER, *Urk.*, S. 34 f.

sowenig verleugnen, wie der angegebene Schauplatz für das Ganze: das „Goldhaus“ (Tempelwerkstatt). Hier werden die Handlungen aus der Mythe umgedeutet und erhalten sakramentale Bedeutung. Eine Reinigung im Mundöffnungsritual erhöht sich zu einer materiellen Restitution nach Vorbild des Osiris, wie sie zwar für das Bestattungsritual, weniger für die Belebung einer Statue, angemessen war. Für den Ägypter galt aber die mythische Analogie in beiden Fällen gleich: „Empfange dir deinen Kopf, verbinde dir deine Knochen“, sagt Geb. „Thot, heile ihn, damit das (Schlechte), das an ihm ist, aufhöre!“ (zur Herkunft aus Totentexten vgl. Pyr. 840, 830).

Mit auffälliger Einseitigkeit wurden die Mythen vom Horusauge einschließlich der Sagen vom streitenden Brüderpaar Horus und Seth, dazu die Osirismythe gewählt, um die Kulthandlung als Analogie zu deuten. So spricht man zu einer Bierspende beim Opfer: „Das Auge des Horus wird für ihn gekühlt, die Hoden des Seth werden für ihn gekühlt, so daß Horus über seine beiden Augen, Seth über seine beiden Hoden zufrieden ist und König NN. zufrieden ist über dieses Auserlesene“ (aus dem Ritual für den Kult Amenophis I. in seinem thebanischen Totentempel). Leitend war dabei der Gang der Kulthandlung, nicht der Verlauf der Mythe. Einzelheiten der Mythenbildung (Nr. 24) sind vielmehr offensichtlich vom Kult her angeregt. Demgemäß wechselt die Rolle, die das Kultobjekt, rituelles Zubehör und der Vollziehende zu spielen hat, vielfach von Szene zu Szene. Wenn der Priester (als Vertreter des Königs) den Riegel des Götterschreines aus dem Verschuß herauszieht, spricht er: „Der Finger des Seth wird aus dem Auge des Horus gezogen, so daß es (wieder) gesund wird...“, und am Schluß des Gottesdienstes, während er seine Fußspuren am Boden wegwischt und die Türen der Kapelle schließt: „Thot kommt an, nachdem er das Auge des Horus seinem Gegner weggenommen hat. Kein Feind, keine Feindin hat Zutritt in diesen Tempel. Die Tür wird durch Ptah geschlossen, die Tür wird durch Thot befestigt...“ (KEES, Nr. 51, 59). Sehr gern wird ein Kultobjekt, oder im Opferritual die Gabe durch ein im ägyptischen Sinn schöpferisches Wortspiel in eine Götterrede einbezogen<sup>1</sup>, z.B. „Nimm dir das *kleine* Horusauge, von dem Seth gegessen hat“ (Pyr. 61a). Die Gabe ist das Horusauge, der kennzeichnende Zusatz enthält einen lautlichen Hinweis auf die dargereichte Gabe (hier ein Getränk). Allerdings wird im Totenkult des Königs das „Horusauge“ nicht seinem eigentlichen Herrn überreicht, da der Empfänger aus der Rolle des Horus in die besondere des

<sup>1</sup> S. SCHOTT, *Mythe und Mythenbildung*, S. 59 f.

Osiris (als Toter) hinübergewechselt ist. Trotzdem erscheint die Situation dem Ägypter nicht entscheidend verändert. Höchstens wird das „Nimm dir *dein* Auge und sei glücklich darüber“ eines dramatischen Textes<sup>1</sup> in „Nimm dir das *Horus*auge, über das *er* glücklich war“ (Pyr. 59a) umgesetzt.

## 2. DIE STAATLICHEN FESTE

Die staatlichen Feste feierte der Gottkönig mit den Göttern gemeinsam. Ihre Handlungen verbinden sich daher selbstverständlich ebenfalls mit der Mythe und werden aus ihr neu gedeutet. Während das Jubiläumsfest des Königs (Sedfest) nur aus Bilderreihen mit kurzen Beischriften (seit 5. Dyn.) bekannt ist, hat ein Papyrus die „dramatische“ Bearbeitung des Krönungsfestspiels für Sesostri I. (aus älterer Quelle) bewahrt (bearbeitet von SETHE). Die der Handlung untergelegte mythische Deutung wird dabei durch Einschaltung von altertümlichen Götterreden unterbaut. Indem diese das mythische Geschehen unmittelbar vergegenwärtigen, entziehen sie es jedem Zweifel einer Deutbarkeit. Diese literarisch interessante Form scheint altertümlich zu sein, mindestens dafür zu gelten, so daß man sie gern nachahmte. Wir kennen sie außer bei Ritualen (z.B. im sog. Mundöffnungsritual) auch für Götterlehren, so im Denkmal memphitischer Theologie (Nr. 23), aber auch aus einem Text im abydenischen Kenotaph Sethos' I. zum ägyptischen Himmelsbild. Dort soll die Mythe von der Himmelsgöttin Nut und ihren Gestirnkindern, die sie gebiert und wieder verschlingt, sichtbare Vorgänge der Welt, die für den Ägypter allerdings göttliche Wesen, eben die Gestirne und ihre Bahnen betrafen, erklären<sup>2</sup>. Als Beispiel dieser Literaturgattung sei aus dem genannten Krönungsfestspiel die Szene über die Erwählung der beiden uns aus den Osirisfesten bekannten Klagefrauen (durch den Toten) angeführt<sup>3</sup>. Voran steht die wohl von einem Priester vorgetragene Erzählung: „Es geschah, daß die beiden Lobpreiserinnen erwählt wurden. Isis und Nephthys sind das, die den Osiris lobpreisen“. Nun beginnt die Szene: „Isis und Nephthys sprechen Worte zu Osiris (d.h. dem toten König): Diese werden dich lobpreisen“. Dazu gehört die Anweisung: „Isis und Nephthys; die beiden Lobpreiserinnen“; letzteres die beiden Frauen, die die Rolle der Göttinnen spielen. Am Schluß wird noch der

<sup>1</sup> SETHE, *Dramatische Texte*, S. 190.

<sup>2</sup> DE BUCK bei FRANKFORT, *The Cenotaph of Seti I at Abydos*, S. 82 f. zu Taf. 84/5; den demotischen Kommentar aus dem Pap. Carlsberg I veröffentlichten H. O. LANGE-O. NEUGEBAUER, *Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Hist.-fil. Skrifter*, I, 2 (1940).

<sup>3</sup> Nr. 39 bei SETHE, *Dramatische Texte*, S. 226.

mythische Schauplatz angegeben: „Letopolis“ (Ort der Leichenfeier des Osiris).

Die Festlegung auf einen mit der Mythe verbundenen heiligen Ort findet sich besonders betont in den uns allerdings wieder nur aus Darstellungen, die mit Beischriften versehen sind (besonders ausführliche in Gräbern der 18. Dyn., z.B. dem thebanischen Grab des Veziers Rechmirê unter Thutmosis III.), bekannten Bestattungsritual. Dieses wurde zwar am Grab in der örtlichen Nekropole vollzogen, aber die Überfahrt dorthin wird als eine Wallfahrt des Toten, ursprünglich wieder des göttlichen Königs, zu altberühmten Stätten vorwiegend Unterägyptens, wie Buto, Saïs u. a., die sich frühzeitig (Pyr.) mit dem Osiriskult verbunden hatten, aufgefaßt. Dort wird der Tote im Kreise seiner hochseligen Ahnen empfangen. Das Gefolge spielt das königliche Gefolge des Osiris<sup>1</sup>. Ausweitung auf Grund einer auch nur teilweisen Analogie des Falles ist eine typische ägyptische Erscheinung. Sie hatte zu Folge, daß dasselbe Ritual für den Kult von Göttern, für Könige und Tote dienen mußte, daß beispielsweise ebenso dem Götterbild im Tempelschrein Mund und Augen vor dem Opfer symbolisch unter Vollzug von Riten handwerklichen Charakters geöffnet wurden, wie den neugeschaffenen Statuen bei ihrer Weihung, auf die diese Teile des Rituals berechnet waren. Aber auch jeder Totenpriester kann bei seinem Amt sagen: „Ich bin Horus“, und jeder Tote wird als „jener Orisis NN.“ vergottet. Demgemäß wurde, wenigstens seit der ägyptischen Feudalzeit (Ende 5. Dyn.), jeder Tote von Rang mit Riten zu Grabe getragen, als sei er ein Osiris-König. Selbst die heiligen Tiere wurden schließlich in diesen Kreis einbezogen. Nun müssen „Zwillingsmädchen“ (die *διδυμαι* der griechischen Serapeumpapyri ptolemäischer Zeit) in den Rollen der Osirisschwester Isis und Nephthys ebenso beim Tode des Apisstieres klagen, wie in der Leichenhalle des Osiris (Bruchstücke vom Bestattungsritual des Apis sind in einem demotischen Pap. aus ptol. Zeit erhalten)<sup>2</sup>.

Mit den mythischen Rollen des Rituals dehnt sich der Kreis der Mythenanwendung. Die aus dem Sagenkreis vom Himmelsgott Rê übernommene Niederwerfung des Apophis, „jenes Feindes des Rê“, wird gleichbedeutend mit der des Seth als Feind des Horus und des Osiris. Und als Seth in der Spätzeit zum allgemeinen Götterfeind verfemt wurde, nahm seine symbolische Vernichtung durch Fluch und Zauber den Charakter eines umfassenden Schutzaktes für den ägyptischen König und sein Land an: „Komm doch zu dem Pharao (oder „dem Osiris NN.“) und vernichte

<sup>1</sup> KEES, *Totenglauben*, S. 348 f.

<sup>2</sup> SPIEGELBERG, *AZ*, 56, S. 1 f.

ihm alle seine Feinde im Tode und im Leben, wie er Dir den elenden Seth zu Fall gebracht hat"<sup>1</sup>. Ähnliche Beispiele der Verallgemeinerung von Ritualhandlungen ursprünglich beschränkter Bedeutung bietet der ptolemäische Horustempel von Edfu mit dem Ritual für die Tötung des Nilpferdes als Sethtier mit 10 Speißen<sup>2</sup>, sogar mit dem großen Bericht über die mythischen Siegestaten des Horus von Edfu in Gestalt der geflügelten Sonnenscheibe selbst. Das erstere ist ein altes Harpunierritual aus Unterägypten für die Nilpferdjagd und endet deshalb mit der Schlachtung des erlegten Tieres<sup>3</sup>. Als Helfer des göttlichen Jägers (Horus) treten natürlich Götter auf, z.B. die pfeilbewehrte Neith von Saïs, als Nebenpersonen Bewohner unterägyptischer Städte und Landgebiete, so die Königskinder und die Frauen von Buto, die Frauen von Busiris und die Beamtschaft dieses Gaues u. a. Nach dem Festkalender des Edfutempels war das Ritual am 21. Tag des Monats Mechir durch den obersten Vorlesepriester zu sprechen, und es wurde fiktiv auf den weisen Imhotep (unter Djoser 3. Dyn.) zurückgeführt. Es diente nun der Niederwerfung aller Götterfeinde, war also derselben Richtung gefolgt, die die Deutung aller Tieropfer als Tötung und Vernichtung der Götterfeinde bereits in den Pyramidentexten eingeschlagen hatte: Das Schlachten des Rindes als Opfertier symbolisiert dort die Bestrafung des Seth für die gleichartige Tötung des Osiris: „Mein Vater Osiris, ich habe dir den geschlagen, der dich schlug, — als Rind. Ich habe dir den getötet, der dich tötete, — als Wildstier“ usw. (KEES, Nr. 60). Am Schluß der Horusmythe, also ursprünglich einer Sage zu Ehren des Lokalgottes von Edfu, aber heißt es über ihre Bedeutung als weitgreifender Schutzzauber: „Es wird getan dem Könige am Tage, wo Feindschaft und Aufruhr entsteht, da mache man eine geflügelte Sonnenscheibe in Schrift auf seine Brust... Und der König soll sagen: „Ich bin ein gefährlicher Gott, hervorgegangen aus Edfu, Horus von Edfu ist mein Name“ (viermal). Es wird dieser Spruch gesagt, wenn eine Feindschaft entsteht. Dann braucht der König keine Furcht zu haben, denn seine Feinde werden vor ihm geschlachtet, und er freut sich an ihnen sogleich, und einer tötet den andern untereinander sogleich, wie es geschah den Feinden des Rê-Harachte, als Horus von Edfu über ihnen war als große geflügelte Sonnenscheibe...“<sup>4</sup>.

Die Zeichen der alten „dramatischen Texte“ für Festspiele bei Götterfesten haben sich auch in diesen späten Ritualen, besonders dem Harpu-

<sup>1</sup> SCHOTT, *Urk.*, VI, 40.

<sup>2</sup> NAVILLE, *Mythe d'Horus*, Taf. I-II; übers. von BLACKMAN u. FAIRMAN, *JEA*, 30.

<sup>3</sup> KEES, *Götterglaube*, S. 426.

<sup>4</sup> NAVILLE, *a.a.O.* Taf. 19, Z. 7-11.

nierritual nicht ganz verwischt, wenn auch die Rezitation als Ganzes in den Vordergrund tritt. *Sprachlich* bemühen sich auch die spätesten Texte noch, ihren altertümlichen Charakter zu bewahren, neuägyptische Sprachformen, wie in Teilen des Rituals für die Choiakfeste (Denderatempel), bilden eine Ausnahme.

### 3. DIE TEMPELINSCHRIFTEN

Die Tempelinschriften enthalten, abgesehen von den geschichtlichen Teilen, wesentlich Rituelles. Während sie sich im AR und MR auf erklärende Beischriften zu den dargestellten Zeremonien beschränkten, die höchstens durch kurze Ausrufe (etwa den Zuruf „Komm und bringe!“ beim sog. Opfertanz des Königs) ergänzt wurden, beginnen die Tempeltexte im NR und namentlich mit der Ramessidenzeit redseliger zu werden: Götterlisten, Opferverzeichnisse. Übersichten königlicher Schenkungen, ganze Festkalender (so der vollständige Opferkalender von Medinet Habu, der mit seinen mehr als 1400 Zeilen weite Flächen der südlichen Außenwand des Totentempels Ramses' III. bedeckt) sollen den Ruhm des frommen Königs und die Macht der Gottheit verkünden. Der Osiristempel Sethos' I. in Abydos fügt erstmalig den Reliefs mit Darstellungen des täglichen Gottesdienstes, die die 7 Kapellen des Tempels schmücken, die vollständigen Sprüche bei<sup>1</sup>. In den Tempeln der Ptolemäerzeit steigt der Umfang der Texte ins Ungemessene. In weitem Ausmaß nehmen sie nunmehr auch Bezug auf die Bestimmung der einzelnen Tempelräume, z.B. enthalten die Laboratorien für die Zubereitung der Salben und Drogen genaue Rezepte für Salbenbereitung und die Herstellung der verschiedensten Räucheressenzen. Außer den Ritualtexten zu den dargestellten Zeremonien finden sich nunmehr Abschriften ganzer heiliger Bücher, von Ritualen, Fest- und Opferkalendern mit Anweisungen für die Feierlichkeiten, atronomische Texte, Verzeichnisse des Tempelbesitzes (sog. Felderlisten im Edfutempel, nach den einzelnen Gauen geordnet), Bauurkunden des Tempels u. a. m. (Nr. 35 und 37). Dagegen sind als Folge der Zeitumstände die historischen Stoffe, die in den Tempeln des NR gerade an den repräsentativsten Stellen sehr eindrucksvoll die Siegestaten und Stiftungen der Könige aus den Tributen der auswärtigen Provinzen hervorhoben, ganz aus dem Bereich des Wirklichen entschwinden: Sie müssen nunmehr durch mythische Texte, wie den Bericht über den Siegeszug des Horus von Edfu in Gestalt der geflügelten Sonnen-

<sup>1</sup> CALVERLEY-GARDINER, *The Temple of King Sethos I*, Vol. I, II.

scheibe durch ganz Ägypten bis an die Grenze Asiens, ersetzt werden. Aus diesem Grunde steht dieser auf der Außenwand des Tempels, also gerade der Stelle, die im NR die großen *geschichtlichen* Darstellungen und Texte einnehmen.

HERMANN KEES (†)

## LITERATUR

### Festspiele und dramatische Texte

- SETHE, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen* (Unters., Bd. 10) Leipzig 1928.  
 JUNKER, *Die Stundenwachen in den Osirismysterien*, Denkschr. Wien. Akad., Bd. 54, 1.  
 SCHIAPARELLI, *Il libro dei funerali degli antichi Egiziani*, 2 Bde. und Atlas, Torino 1882/90 (Mundöffnungsritual).  
 ÉT. DRIOTON, *Le texte dramatique d'Edfou*, Suppl. *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, Cah. 11, 1948.

### Rituale

- Hieratische Papyrus aus den Kgl. Museen zu Berlin*, I. Bd.: *Rituale f. d. Kultus des Amon und f. d. Kultus der Mut*, Leipzig 1901; behandelt von A. MORET, *Le rituel du culte divin journalier*, Paris 1902 (mit Vergleichung der Abydosrituale).  
 E. BACCHI, *Il rituale di Amenhotpe I*, Torino 1942 (Pap. Kairo-Turin).  
 H. H. NELSON, *Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu and the Ritual of Amenophis I*, *JNES*, 7 (1949).  
 E. OTTO, *Das ägyptische Mundöffnungsritual*, Wiesbaden 1960.  
 J. SETTGAST, *Untersuchungen zu altägyptischen Bestattungsdarstellungen*, Glückstadt 1963.  
 E. OTTO, *An Ancient Egyptian Hunting Ritual*, in *JNES* 9, 1950, 164-177.  
 E. OTTO, *Das Verhältnis von Rite und Mythos im Ägyptischen* (SAW Heidelberg 1958, 1), Heidelberg 1958.

### Balsamierungsritual (spät.)

- A. MARIETTE, *Papyrus de Boulaq*, Nr. 3. Taf. 6, übers. von ROEDER, S. 297 f.

### Festgesänge und Apophisbuch

- DE HORRACK, *Les lamentations d'Isis et de Nephthys* (Pap. Berl. 3008), Paris 1866.  
 P. PIERRET, *Études égyptologiques*, I (Pap. Louvre 3079).  
 A. FAULKNER, *The Pap. Bremner-Rhind* (*Brit. Mus. Nr. 10188*) = *Bibl. Aegyptiaca* III, Brüssel 1932/33.  
 S. SCHOTT, *Urkunden mythologischen Inhalts*, H. 1-2: *Bücher und Sprüche gegen den Gott Seth* = *Urk.*, VI, 1-2, Leipzig 1929/39.

### Übersetzungen

- G. ROEDER, *Urkunden z. Religion des alten Ägypten*, Jena 1915 (cit. ROEDER, *Urk.*).  
 H. KEES, *Ägypten = Religionsgeschichtliches Lesebuch* (2. Aufl.), hrsg. von A. BERTHOLET, H. 10, Tübingen 1928 (cit. KEES, Nr. ...).

## 26. ZAUBERLITERATUR

## I. ALLGEMEINES

Ist das Wunder des Glaubens liebstes Kind, so muß der Zauber als des Unglaubens böses bezeichnet werden, dessen Vater der Zweifel ist. Der Zweifel nämlich daran, ob ein Gebet auch seine Wirkung auf die Gottheit haben wird, ob die Behandlung einer Krankheit auch wirklich helfen wird, und Zweifel solcher Art mehr. Das Mittel, zu erzwingen, was nicht erbeten werden kann, günstig zu beeinflussen, was sich der Einwirkung menschlicher Maßnahmen entziehen will, ist das übernatürliche Mittel der Magie, des Zaubers.

Das eigentliche ägyptische Wort (es gibt deren mehrere) für „Zauber“ *ḥkꜣ*, koptisch *hik*, hängt wahrscheinlich mit dem Wort *ka* „Lebenskraft“ zusammen. Es bezeichnet eine besondere Kraft, die zu den geistigen Kräften der Persönlichkeit gehört, die jemand besitzt, die ihm aber auch geraubt werden kann, die im Körper, und zwar im Herzen, ihren Sitz hat, die wie etwas Reales von einem anderen verzehrt werden kann wie eine Speise, die etwas Gutes ist, gegen das Böses nichts erreichen kann, die aber auch wie eine Krankheit im Leibe schädlich sein kann, die vertrieben werden muß. Die *ḥkꜣ*-Kraft ist seit alters personifiziert gedacht gewesen, ja wie eine echte Gottheit kultisch verehrt worden; aber sie wird als etwas wesentlich Geistiges effektiv vor allem durch das Wort: ‚als Zauber sagen‘, ‚eine Beschwörung mit Zauber sprechen‘ usw. und auch der noch koptisch als *erhik* ‚behexen‘ erhaltene Ausdruck *irj ḥkꜣ* ‚Zauber machen‘ bedeutet ‚einen Zauberspruch rezitieren‘.

Inhaber dieser Kraft sind zunächst Gottheiten. Vor allen Thoth, Isis und Hathor sind ‚Inhaber des Zaubers‘, ‚mit Zauber versehen‘, Wesen, deren Zauber ‚wirksam‘ (*mnḥ*) ist. Als ‚reich an Zauber‘ (*wr ḥkꜣ*) gelten auch die Uräen der Königskrone und ihnen verwandte Gottheiten. Unter den Menschen sind die Vorlesepriester als Kenner der Schrift und der Sprüche bevorzugt Inhaber der Kunst zu zaubern (wie im Märchenbuch des Papyrus Westcar), weiter die Ärzte; aber auch einfache Leute wie die Hirten vermögen durch Zauber böse Tiere zu bannen: „Der Hirt der Rinder, erfahren in seinem Zauber“ (Petosiris-Grab 46, 8). Und auch sonst gibt es ‚Zauberer‘ und ‚Zauberin‘.

Die eigentliche Quelle der zauberischen Macht ist das Wissen um die Art des bösen Wesens, das beschworen werden soll. Und dieses Wissen beruht in der Hauptsache auf der Kenntnis des geheimen, im allgemeinen verborgenen und unbekanntens Namens eines Gottes oder irgendeines

bösen Wesens oder Dinges gleichviel welcher Art: ‚Ich kenne dich, ich kenne deinen Namen, NN ist dein Name‘ — das ist die eigentliche große Zauberformel, neben der alles andere wie bloße Zutat erscheint. — ‚Wer sie nicht konnte, die Elemente, ihre Kraft und Eigenschaft, wäre nicht Meister über die Geister‘.

Im übrigen ist es hier nicht die Aufgabe, das ägyptische Zauberwesen überhaupt zu behandeln, sondern nur soweit es uns in der Zauberliteratur entgegentritt (vgl. Beatty VIII, Rs. 4, 4).

## 2. DIE ÄGYPTISCHE ZAUBERLITERATUR

Die von den ältesten Texten bis ins Koptische (und bis in die Gegenwart) in Ägypten beliebte Zauberliteratur als Zaubersprüche mancherlei Art ist so umfangreich und vielseitig, daß im folgenden nur ein ganz knapper zusammengeraffter Überblick vermittelt werden kann.

Wir haben eigentliche und uneigentliche Zaubertexte zu unterscheiden, je nachdem der Zweck, magische Kräfte durch sie freizumachen, Zaubertwirkungen zu erzielen, ausdrücklich angegeben wird oder nicht.

Zu dieser zweiten Gruppe gehören die Texte zum Zweck ‚der Ächtung (und Vernichtung) feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefäßscherben des Mittleren Reiches‘, die zwar angeben, daß die in ihnen genannten Personen usw. ‚sterben sollen‘, deren Verwünschung aber zauberhaft nur dadurch symbolisch effektiv wird, daß man die Gefäße, auf welche die Texte geschrieben sind, zu Scherben zerbrach und umherstreute. Weiter gehören zu den uneigentlichen Zaubertexten die Listen der günstigen und ungünstigen Tage mit ihren Begründungen aus der Göttersage und gehört zu ihnen auch das echte ägyptische Traumbuch ‚wenn einer sich im Traume sieht‘ (als der und der; wie er das und das tut; usw.) des Beatty III mit seinen Bewertungen ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ und Ausdeutungen im einzelnen.

Die sehr viel zahlreicheren eigentlichen Zaubersprüche sind in alter Zeit noch verhältnismäßig selten. Von den sekundär zu Zaubertexten gewordenen Sprüchen der alten Totenliteratur (Zweiwegbuch; Sargtexte; Totenbuch; auch Amduat) abgesehen, häufen sich die Zaubersprüche erst im Neuen Reich, teils als ältere Texte in jüngeren Niederschriften, teils als wirklich in junger Sprache abgefaßte Texte: Die Berliner Zaubersprüche für Mutter und Kind, die des magischen Papyrus Harris, des Papyrus im Vatikan, und die sehr zahlreichen in den Papyri in Turin, Leiden und in den Londoner Beatty-Papyri, auf die wegen ihrer vorzüglichen Bearbeitung (s. Literatur) hier vor allem Bezug genommen

wird. Aus der Spätzeit kommen hauptsächlich die Sprüche des ‚Buches von der Vernichtung des Apophis‘, die ähnlichen in den ‚Urkunden des Ägyptischen Altertums Abt. VI‘ veröffentlichten und die der ‚Metternichstele‘ in Betracht. Eine Gruppe für sich bilden die Zaubersprüche in den medizinischen Büchern. — Im ganzen ist eine Zunahme der Zaubersprache im Neuen Reich und in der Folgezeit unverkennbar.

Auf die Zaubersprache in demotischen Texten (es sei an die Zaubereien in der Setne-Geschichte erinnert) und auf die koptischen Zaubersprüche kann schon mit Rücksicht auf den allzu knappen Raum nicht eingegangen werden. Ebenso ist es nicht möglich, die alten Titel der vielen Zaubersprüche und Zauberbücher, die uns bekannt geworden sind, hier aufzuführen.

### 3. FORMEN DER ZAUBERSPRÜCHE

Die Zaubersprüche sind in ihren Formen stilmäßig und im Ton recht verschiedenartig. Das gewöhnliche ist, daß der Beschwörer das böse Tier oder den krankheitbringenden Dämon unmittelbar anredet und ihm mitteilt, was er von ihm verlangt. Zuweilen wird die Beschwörung auch in die Form eines Gebets gekleidet (z.B. Beatty VIII, Rs 10, 1) oder einer Litanei (z.B. Beatty IX, Rs B) oder eines Hymnus (mehrmals im magischen Pap. Harris), indem diese literarischen Gattungen sekundär in Zaubersprüche umgeändert werden.

Dabei identifiziert der Rezitierende sich gern mit einem Gott oder sagt ‚Nicht ich bin es, der dies zu euch sagt, ihr Götter‘ (denen er gedroht hat), ‚der Zauber (*hkkj*) ist es, der dies zu euch sagt, ihr Götter‘ (Pyr. 1322), oder er führt, und das geschieht mit Vorliebe, ein mythisches Ereignis aus der Göttersage an, besonders aus dem Osiriskreise: Wie damals, so soll auch diesmal die günstige Wirkung erzielt werden. Nebenbei bemerkt, stellen die Zaubersprüche dieser Art für uns eine wichtige Quelle dar für unsere Kenntnis der ägyptischen Mythologie.

In manchen Fällen scheint die bloße Beschwörung mit solchen Begründungen nicht auszureichen. Dann versucht man, wie in einem der Sprüche gegen Kinderkrankheiten (Zaub. f. Mutter u. Kind E), die Krankheit fortzulocken oder auch, und dieser Fälle gibt es viele, sie durch Bedrohungen zu schrecken oder auch durch Drohung und Versprechen zugleich zum Gehorsam zu bringen, sogar eine Gottheit wie z.B. in diesem Spruch (Pyr. 1027): ‚Jeder Gott, der den Toten zum Himmel nehmen wird, dem sollen Rinder geschlachtet werden, für den sollen Schenkel gelöst werden und er soll emporsteigen zum Haus des Horus, das am Himmel

ist. — Jeder Gott, der den Toten nicht zum Himmel nehmen wird, der soll nicht angesehen sein, der soll keinen festlichen Schurz haben, der soll keinen Kuchen speisen, und er soll nicht emporsteigen zum Haus des Horus, das am Himmel ist, an jenem Tage des Verhörs der Worte'.

Um das böse Tier freundlich zu stimmen, ersetzt man wohl seinen eigentlichen Namen durch eine euphemistische Bezeichnung wie ‚der, welcher im Wasser ist‘ für Krokodil oder ‚Waisenmädchen‘ für Skorpionin. Aber der Beschwörer schimpft auch wohl: ‚Dieb! Rebell!‘ (Beatty VIII, Rs 7, 8) und belegt so besonders den bösen Apophis mit ganzen Reihen von schmähenden Beinamen (Apophisbuch 32, 13 ff.). Oder er verwendet Abrakadabra-Zauberwörter, deren Sinn uns entgeht (z.B. Pyr. 214; 236 und sonst) oder führt fremde Götternamen an wie Anat oder Astarte, ja spricht ganze Zaubersprüche in einer scheinbar oder tatsächlich un-ägyptischen Sprache (Pap. mag. Harris Z.) Auch die Zahlenmagie spielt eine Rolle, besonders mit 7 und 77: 7 Knoten, ein 7 Ellen langer Riese usw. werden genannt und 77 Esel oder Herzen oder Götter oder Zauberbücher. Chnum hat, um die Bitten zu erhören, angeblich 77 Ohren (Pap. mag. Harris M). Und noch ein koptischer Zauberspruch nennt neben 7 Namen der Maria und 7 Erzengeln auch 77 Psalmen, allerdings, ohne sich auf die einzelnen Namen einzulassen.

#### 4. INHALT DER ZAUBERSPRÜCHE

##### a) Heilzauber

Abgesehen von Geburtsprognosen und ähnlichen Texten sind die medizinischen Bücher, je älter sie sind, um so ärmer an Zaubersprüchen. Es ist deutlich, daß die ernsthafte Medizin später wieder zur Zauberei abgesunken ist, aus der sie, wie nach Analogien bei anderen Völkern vermutet werden darf, ihren Ursprung genommen hat. Bei den Zaubersprüchen in der Medizin ist eine fünffach verschiedene Verwendung festzustellen: 1. der Zauberspruch ist einem echten Rezept angefügt; 2. der Zauberspruch ist in ein Rezept eingefügt; 3. der Zauberspruch dient als allgemeiner Begleitspruch bei bestimmten Verrichtungen; 4. der Zauberspruch wird über gewissen Medikamenten gelesen, um sie heilkräftiger zu machen; 5. der Zauberspruch wird allein, ohne Medikamente, zur Heilung verwendet.

##### b) Abwehrzauber

Es gibt viele dieses Inhalts seit den ältesten Texten gegen böse, dem Menschen schädliche Tiere wie Schlangen, Skorpione, Krokodile, Tiere

auf dem Felde (Pap. mag. Harris X und Y); gegen menschliche Feinde und gegen feindliche Gottheiten; gegen Krankheitsdämonen und Gift; gegen Feuer; gegen Unwetter (Apophisbuch 23, 9); auch gegen den bösen Blick. Hier wie überall sonst ist es der *ḥkꜣ*-Zauber, der durch die Beschwörung (*šn.t* und ähnl.), also die magische Handlung der Besprechung mit Worten, wirksam wird.

#### c) Zaubersprüche, die Verwandlungen bewirken

Sie liegen einmal recht zahlreich vor in den Sprüchen für die Verwandlungen in allerlei Tiere, eine Lotosblüte und anderes der alten Totenliteratur, der Sargtexte und des Totenbuches. Sie liegen weiter den Verwandlungen der Gestalt, der Umkippung einer Hälfte eines Sees auf die andere, der Wiederbelebung getöteter Wesen zugrunde (wenn auch nicht im Wortlaut überliefert), von denen wir in der Geschichte von Horus und Seth und im Märchenbuch von König Cheops und den Zauberern des Papyrus Westcar lesen.

#### d) Zauber verschiedenen anderen Inhalts

Dabei auch ein sicherer Liebeszauber im Buch von den zwei Wegen des seligen Toten Kap. XVI 9-12.

### 5. WIE EIN ZAUBERSPRUCH ZU REZITIEREN UND ZU SCHREIBEN IST

Schon die Rezitation selbst wird wichtig gewesen sein, die wir uns gewiß als einen psalmodierenden Vortrag zu denken haben, in einer Art Singsang, wenn auch nur gelegentlich ausdrücklich angegeben wird, daß es sich um ‚einen Spruch des singenden Beschwörens‘ handelt oder um ‚die schönen Sprüche für das beschwörende Singen‘ (Pap. mag. Harris 6, 10 und 1, 1). Wichtig war weiter, wie oft ein Spruch, um seine Eindringlichkeit zu betonen, gesprochen werden mußte (zweimal; viermal oder öfter) und wann (ob zu einer bestimmten Stunde oder ‚ganz früh morgens‘ oder ‚zur Zeit des Sonnenuntergangs‘ und ähnlich) und in welcher Kleidung des Rezitierenden und in welchem Zustand seiner körperlichen Reinheit.

Manchmal werden bestimmte Gesten vorgeschrieben, etwa ‚indem deine linke Hand deine rechte faßt‘ (Beatty V, Rs 6, 6), und der Hirt, der das Krokodil beschwört, streckt dabei in einer Zaubergebärde seinen Arm mit vorgestrecktem Zeigefinger über das Wasser (ERMAN, *Reden und Rufe*, S. 30). Mit Zauberhandlungen ist der Vortrag des Zauberspruches auch sonst nicht selten zu begleiten: mit Räuchern oder mit der

Verbrennung des Bildes des Bösen auf Papyrus (*Urk.*, VI, 5; Apophisbuch 23) oder unter Bespucken des Bildes und Darüberfahren mit dem linken Fuß (oft Apophisbuch) und mit anderen mehr.

Sehr wesentlich sind die Angaben, worüber die Worte gesprochen werden müssen: über einem Medikament, einer Perle bestimmter Form aus bestimmtem Material, einem gezeichneten Bilde oder einer plastischen Figur, etwa aus rotem Wachs (*Urk.*, VI, 5), einer Binde oder einem beliebigen Amulett sonst. Auch in dem juristischen Papyrus Lee-Rollin wird die Bezauberung von Wachsfiguren erwähnt, durch die man dem Gegner zu schaden hoffte.

Ebenso wichtig wie die Rezitation ist die Niederschrift des Zauberspruches, sei es auf Papyrus, auf eine Binde, auf Holz oder auch auf die Innenfläche der Hand des Leidenden, der die Aufschrift dann abzulecken hatte, um den Zauber in sich aufzunehmen. Auch die Tintensorte ist nicht unwesentlich. Dabei spielt die rote Schreibfarbe insofern eine besondere Rolle, als man es vermeidet, mit ihr, da die rote Farbe als typhonisch galt, in einem Rubrum Götternamen rot zu schreiben: Man unterbricht das Rot mit Schwarz.

#### 6. GEHEIMHALTUNG EINES ZAUBERTEXTES

Über sie gibt es viele genaue Vorschriften mancherlei Art, die alle darauf hinauslaufen, dafür zu sorgen, den Zauber nicht durch Enthüllen vor den Leuten wirkungslos zu machen (vgl. Admonitions 6, 6). So heißt es: ‚Hüte diese Buchrolle! Laß nicht zu, daß ein anderer sie aufrolle‘ (Beatty VIII, Rs 7, 7); ‚Es ist ein wirkliches Geheimnis; nicht kenne es der profane Haufe‘; ‚Mache es nicht für jedermann; hüte dich sehr‘ und wie diese Anweisungen sonst lauten mögen, die zuweilen sehr komplizierte Vorschriften enthalten. Gelegentlich kann es aber auch umgekehrt sein: ‚Wer das Buch liest vor Menschen oder Göttern, den trifft nicht Böses, nicht irgend etwas Schlimmes oder Schädliches‘ (Pap. Leiden 347, 2, 10).

#### 7. ZUSATZBEMERKUNGEN

Vielartig sind auch die häufigen Zusatzbemerkungen zu einem Spruch über dessen Herkunft, über die Erfahrung, die man schon mit ihm gemacht hat, über die Wirkung, die er getan hat, und nicht zuletzt auch über den Nutzen, den der Rezitierende selbst von der Kenntnis eines Zauberspruches hat: ‚Wer ihn wirklich kennt, diesen Spruch vom Rè,

und sie anwendet, diese Beschwörungen vom Horus vom Horizont, der wird wirklich ein Bekannter des Rê sein, der wird ein Freund des Horus vom Horizont sein; NN. kennt diesen Spruch vom Rê, NN. wendet an diese Beschwörungen vom Horus vom Horizont: NN. wird sein ein Bekannter des Rê, NN. wird sein ein Freund des Horus vom Horizont; genommen wird werden der Arm des NN. zum Himmel im Gefolge des Rê' so heißt es schon in den Pyramidentexten (855-856).

HERMANN GRAPOW  
WOLFHART WESTENDORF

#### LITERATUR

- A. ERMAN, *Zaubersprüche für Mutter und Kind (Abh. Preuß. Ak.)*, Berlin 1901.  
 A. H. GARDINER, *Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series, Chester Beatty Gift*, London 1935  
 A. H. GARDINER, *Magic*, in *Hasting's Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edinburgh 1925.  
 H. GRAPOW, *Bedrohungen der Götter durch den Verstorbenen*, *AZ* 49 (1911), S. 48 ff.  
 F. LL. GRIFFITH und H. THOMPSON, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*, Bd. 1-3, London 1904-09.  
 A. M. KROPP, *Ausgewählte koptische Zaubertexte I-III*, Brüssel 1931.  
 H. O. LANGE, *Der magische Papyrus Harris*, Kopenhagen 1927.  
 FR. LEXA, *La magie dans l'Égypte antique I-III*, Paris 1925.  
 S. MORENZ, *Die Rolle des Zaubers*, in: *Gott und Mensch im alten Ägypten*, Leipzig 1964, S. 140 ff.  
 K. PREISENDANZ, *Papyri Graecae magicae I-II*, Leipzig 1928 u. 1931. Darin die altkoptischen Zaubersprüche des Pariser magischen Papyrus in der Bearbeitung von G. MÖLLER.  
 C. E. SANDER-HANSEN, *Die Texte der Metternichstele, Analecta Aegyptiaca*, Bd. 7, Kopenhagen 1956.  
 S. SCHOTT, *Symbol und Zauber als Grundform altägyptischen Denkens*, *Studium Generale* 6, 1953, 278-288.

## 27./28. DIE LEHREN

### I. BEGRIFFSBESTIMMUNG

Mit Lehren oder Lebenslehren<sup>1</sup> bezeichnen wir die Literaturgattung jener Werke, die eine Unterweisung des Lehrers an einen oder mehrere Schüler (oft in der Form einer Lehre des Vaters an seinen Sohn oder seine Kinder) oder die Fiktion einer solchen Belehrung enthalten. Auf Grund tradierter Erkenntnisse, die durch eigene Lebenserfahrung ausgewählt

<sup>1</sup> Die früher übliche Bezeichnung „Weisheitslehren“, wohl unter dem Einfluß der alttestamentlichen Chokma-Literatur entstanden, ist weniger glücklich, da der Begriff der Maat, der den ägyptischen Lehren zugrundeliegt, von dem der „Weisheit“ im abendländischen Sinne erheblich abweicht.

und korrigiert sind, leitet in ihnen der Lehrer seinen Schüler zur Erkenntnis der Grundverhältnisse im Leben und zu entsprechender richtiger Lebensführung an.

Der ägyptische Name für unsere Lehren, *šbꜣjt*, umfaßt über die engere Bedeutung der der Erziehung dienenden Lehre hinaus auch die Begriffe „Erziehung, Unterricht“ und im speziellen Sinne auch theologische Lehre. Er fehlt in keinem Titel von Werken unserer Gattung.

Von verwandten Literaturwerken setzen sich die Lehren nicht nur durch den Titel, sondern auch dadurch ab, daß sie nicht betrachtenden, sondern belehrend-ermahnenden Charakter haben. Die äußere Form der Lehren verwenden auch Lehrer der Ramessidenzeit für ihre meist platten und wenig originellen Zusammenstellungen für den Unterricht.

## 2. ÜBERLIEFERUNG

Aus der Zeitspanne von rund 2800-100 v. Chr. sind uns neun Lehren ganz oder fast vollständig überkommen, von etwa sieben weiteren liegen Bruchstücke vor, während wir von sechs oder sieben anderen nur die Titel kennen. Von der Bedeutung, die unsere Dichtungen im ägyptischen Altertum selbst gehabt haben, zeugt neben mannigfachen Zitaten und Anspielungen die Tatsache, daß die meisten Werke in mehreren Abschriften erhalten sind. Eine offenbar besonders beliebte Lehre, die des Cheti, ist uns aus nicht weniger als 4 Papyri, 1 Schreibtafel und mindestens 102 Ostraka bekannt.

Dem Umstand, daß die Werke der Weisheitsliteratur in den Schulen späterer Zeit sich überaus großer Beliebtheit erfreuten, verdanken wir einerseits die Erhaltung derartiger Dichtungen zu einem großen Teil; andererseits aber haben die Schüler und wohl auch die Lehrer die oft über ein Jahrtausend alten und in einer ihnen recht fremden Sprache abgefaßten Texte oft so stark entstellt, daß ihre Wiedergewinnung schwer und stellenweise unmöglich ist.

## 3. FORM UND VERFASSER

Für unsere Lehren hat sich eine weitgehend übereinstimmende feste Form herausgebildet.

Der Titel lautet regelmäßig: „Beginn der Schriftrolle mit der Lehre, die der X für seinen Sohn (bzw. Schüler) Y verfaßt hat.“ Es folgt eine manchmal mit dem Titel zu einem Satz verbundene Prosaerleitung, die uns die näheren Umstände schildert, unter denen der Vater die Lehre

ausspricht oder niederschreibt. Hier findet sich der Zweck des Werkes bezeichnet.

Diesem Zweck entsprechend wird der Inhalt in die prägnante Form gebundener Sprache gefaßt, damit er sich dem Gedächtnis leichter einprägt. In kurzen, etwa gleichlangen Zeilen werden die Sprüche aneinandergereiht. Der Umstand, daß sich bei genauer Bearbeitung doch gelegentlich sinnvolle Gliederungen ganzer Werke oder zumindest einzelner Kapitel zeigen, sollte uns mit dem üblichen Urteil, daß „die einzelnen Sprüche regellos nebeneinandergestellt sind“<sup>1</sup>, vorsichtig werden lassen.

Eine Untergliederung in einzelne Abschnitte oder Kapitel liegt jedenfalls schon in der ältesten Zeit vor, wenn auch auf die rotgeschriebenen Versanfänge der späteren Handschriften kein unbedingter Verlaß ist. In der jüngeren Zeit werden diese Abschnitte numeriert<sup>2</sup>, vielleicht um Korruptionen zu vermeiden.

Wortspiele finden sich wiederholt, wenn auch nicht gleichmäßig in allen Lehren. Amphibolien, also Stellen mit ein oder zwei weiteren, vom Verfasser beabsichtigten möglichen Deutungen sind zumindest in zwei Lehren nachgewiesen<sup>3</sup>, weit häufigere Anwendung dürfen wir vermuten<sup>4</sup>.

Obwohl nach dem Titel der eigentliche Text der Lehre mit den Worten „er sagt“ eingeleitet wird, also der Eindruck eines mündlichen Vortrages erweckt werden soll, kann es keinem Zweifel unterliegen, daß alle Dichtwerke unserer Gattung vom Verfasser schriftlich fixiert und zunächst so überliefert wurden: Fast jeder Text stellt das ausdrücklich fest<sup>5</sup>. Im späteren Schulbetrieb freilich wurden sie dann auswendig gelernt und auch aus dem Gedächtnis tradiert, wie wir aus zahlreichen eindeutigen Erinnerungsfehlern der Handschriften schließen können<sup>6</sup>.

Die meisten Lehren nehmen Gedanken älterer Werke auf, bringen sie wörtlich oder leicht variiert, wobei eine besondere Feinheit darin besteht, den Inhalt moderneren Gedankengängen anzupassen, ohne den Wortlaut erheblich zu verändern. Wir dürfen nicht bezweifeln, daß den ägyptischen

<sup>1</sup> So z.B. noch ANTHES in seiner grundlegenden Arbeit *Lebensregeln und Lebensweisheit der Alten Ägypter*, AO 32,2 (1930) S. 11. Vgl. die behutsamere Formulierung von G. FECHT, *Der Habgierige und die Maat*, S. 47: „...daß aber wenigstens bei einer oberflächlichen Untersuchung sich keinerlei formale Beziehungen der so gegliederten Abschnitte zueinander und damit zum Ganzen ergeben...“

<sup>2</sup> Ähnliches auch sonst gelegentlich in der Poesie des NR, z.B. in den Liebesliedern des Pap. Beatty I.

<sup>3</sup> G. FECHT, *Der Habgierige und die Maat in der Lehre des Ptahhotep*, 1958.

<sup>4</sup> Über weitere poetische Figuren vgl. H. BRUNNER, *Cheti*, S. 50 ff.

<sup>5</sup> Z.B. Kagemni 2,5; Merikarē 35; Cheti 11,4. Ob es daneben mündliche Lehren gegeben hat (Wenamum 2,60, dazu H. BRUNNER, *Erziehung*, S. 65 f.), ist unsicher.

<sup>6</sup> Vgl. VOLTEN, *Studien zum Anii*, S. 5 ff.; VAN DE WALLE, *Transmission des textes littéraires*, S. 23.

Lesern das Erkennen solcher Zitate und Übernahmen eine besondere Delikatesse bedeutete. Traditionsketten mit bewußter neuer Sinngebung sind charakteristisch für die Lehren, ja für weite Teile äg. Literatur überhaupt<sup>1</sup>. Nur gelegentlich wird der ältere Verfasser namentlich erwähnt, um so seine Autorität in die neue Lehre einzubringen (s. dazu u.S. 118)<sup>2</sup>. Es mögen auch Sprichwörter in die Lehren eingegangen sein<sup>3</sup>, doch ist zu fragen, ob nicht auch umgekehrt bekannte Wendungen einer Lehre als „geflügelte Worte“ zu Sprichwörtern geworden sind.

Folgendes sagen die Werke selbst über ihre Verfasser aus: Imhotep, dessen Lehre uns nicht erhalten ist, kennen wir als obersten Beamten König Djosers, Djedefhor als Prinzen, nicht thronberechtigten Sohn des Cheops. Der „Vater“ des Kagemni, Kaïrsu (?), und Ptahhotep sind Wesire unter den Königen Huni bzw. Issi. — Aus dem MR stammen drei Lehren, als deren Verfasser Könige genannt werden, eine weitere hat ein hoher Beamter, vielleicht ein Wesir, geschrieben, während bei Cheti keinerlei Titel, nur seine Herkunft aus einer Deltastadt angegeben ist. Die „Lehre eines Mannes für seinen Sohn“ nennt weder Titel noch Namen des Verfassers. Im NR verfassen Lehren ein höherer Verwaltungsbeamter und zwei Beamte, die den einfachen Titel „Schreiber“ führen.

Wieweit verdienen diese Angaben Glauben? Es kann als erwiesen gelten, daß die beiden erhaltenen Königslehren des MR Pseudo-epigraphen sind (s. dazu u. S. 124 ff., 126 ff.). Bei Cheti, Anii und Amenemope ist kein Grund einzusehen, weshalb man den Angaben der Texte mißtrauen sollte. Bei den Lehren des AR dagegen ist die Frage vorerst nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Für eine spätere Unterschiebung unter berühmte Namen kann bei der Lehre für Kagemni geltend gemacht werden, daß der Verfasser laut Rahmenerzählung zur Zeit Königs Huni, sein Schüler Kagemni unter Snofru gelebt haben sollen, es aber damals wohl noch keine Wesire gegeben hat, zumindest keine nicht-königlichen Blutes<sup>4</sup>, während uns aus der 6. Dynastie ein Wesir namens Kagemni bekannt ist, an dessen Grab sich sogar Spuren späterer Verehrung haben nachweisen lassen<sup>5</sup>, und dessen Inschriften ungewöhnliche Sätze im Stil der Lehren enthalten<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. dazu H. BRUNNER, *Grundzüge einer Geschichte der altäg. Literatur*, passim, bes. S. 38 f. Schon Ptahhotep verwendet die Lehre des Djedefhor; 325 und 197 geht auf Dj. 2 zurück; viele solcher Entlehnungen sind für uns nicht zu erkennen.

<sup>2</sup> Zitate mit Angabe der Urschrift z.B. Cheti 4,3 (dazu H. BRUNNER, *Cheti* S. 26 u. 82 u. POSENER bei VAN DE WALLE, *a.a.O.* S. 41 ff.); Merikarē 109 und 52 (?).

<sup>3</sup> Merikarē 46; Amenemope XXV, 5 (?); XIX, 9; LANGE, *Amenemope*, S. 23, 96.

<sup>4</sup> W. HELCK, *Beamtentitel*, S. 134 ff.

<sup>5</sup> H. KEES, *Kulturgeschichte*, S. 192, Anm. 1.

<sup>6</sup> E. EDEL in *MIO* 1, 1953, S. 224 ff.

Im übrigen ist die Zuverlässigkeit der Datierungs- und Autorenangaben in jedem Einzelfall genau zu prüfen<sup>1</sup>.

Ob nun aber die einzelnen Zuweisungen zu Recht oder zu Unrecht bestehen — es bleibt höchst bemerkenswert, daß die Ägypter überhaupt Autorennamen mit bestimmten Werken tradieren. Weder bei anderen Schöpfungen der Literatur (abgesehen von den mit den Lehren eng verwandten<sup>2</sup> Prophezeiungen und Klagen) noch bei solchen der bildenden Kunst oder der Architektur ist je ein Name des Urhebers überliefert, ja außer unseren „Verfassern“ tradiert das ägyptische Volk nur Königsnamen. Der Grund dürfte nicht allein in der besonderen Wertschätzung dieser Gattung liegen, sondern offenbar auch in der als konstitutiv empfundenen persönlichen Lebenserfahrung, die der Schreiber in die Lehren eingebracht hat.

Träger der Weisheitsüberlieferung sind Angehörige der führenden Schicht, und zwar im AR Wesire, im NR Verwaltungsbeamte. Nur einmal scheinen von demselben Schriftsteller mehrere Werke erhalten zu sein: Cheti, dessen Beruf nicht erwähnt wird, hat wahrscheinlich die Lehre des Königs Amenemhêt, die unter seinem Namen überlieferte Lehre und einen Nilhymnus verfaßt<sup>3</sup>.

#### 4. WESEN UND ALLGEMEINER INHALT DER LEHREN

Zentraler Begriff der Lehren ist die Maat, das „Recht“, die „Richtigkeit“, die „Ur-Ordnung“<sup>4</sup>. Diese Göttin, Tochter des Sonnengottes, kam als rechte Ordnung aller Dinge in der „Urzeit“ zu den Menschen herab. Durch böse Anschläge des Seth und seiner Genossen wurde diese Ordnung gestört, durch den Sieg des Horus wiederhergestellt. Als Verkörperung des Horus setzt jeder neue König bei seiner Krönung diese rechte Ordnung erneut ein, ein neuer Zustand der Maat, d.h. des Friedens und der Gerechtigkeit bricht an<sup>5</sup>.

Ziel der Weisheitslehren ist es, der von Gott stammenden, daher in ihrem Wesen allen menschlichen Einflüssen entzogenen Ordnung, eben der Maat, den Weg dadurch zu ebnen, daß man sie konkret formuliert (denn sie ist „nur ein Grundwert, kein explizites Gesetz“<sup>6</sup>) und tradiert<sup>7</sup>. Dieser

<sup>1</sup> G. BJÖRKMAN in *Or. Suec.* 13, 1964, S. 9 ff.

<sup>2</sup> S. H. BRUNNER in *AZ* 93, 1966, S. 29-35.

<sup>3</sup> H. BRUNNER, *Cheti*, S. 20 und 66 u.u.S. 128 f.

<sup>4</sup> In der Regel mit „Wahrheit“ übersetzt.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu H. KEES, *Kulturgesch.* S. 176, und DERS., *Götterglaube*, S. 248 f.

<sup>6</sup> S. MORENZ, *Ag. Religion*, S. 126.

<sup>7</sup> Ob man sagen kann, daß man sie allein durch Formulieren *herstellt*, ist fraglich.

Unterricht fand im AR, in dem es noch keine Schulen gegeben hat, durch persönliche Unterweisung der höheren Beamten an Haus-Schüler, famuli, statt. Da die Wörter für „Lehrer“ und „Schüler“ denen für „Vater“ und „Sohn“ gleichen, ist die Frage, wie weit es sich um einen leiblichen Sohn handelt, oft schwer zu entscheiden. Pt. 197-219 wird die Annahme eines Schülers als sittliche Pflicht aufgegeben. Der Pap. Beatty IV nennt die Schüler *expressis verbis* geistige „Erben wie eigene Kinder“ (s. Übersetzung, S. 138). Das Ziel der Lehren ist es also, durch Tradieren der Erkenntnisse vom Wesen der Maat diese durchzusetzen und damit einen harmonischen Zustand in Staat und Gesellschaft herzustellen. Der Lehrer bzw. Verfasser solcher Lehren empfindet sich nicht als schöpferischen Geist, sondern als getreuen Überlieferer objektiv wahrer, längst vorhandener und gültiger Wahrheit. Seine Aufgabe besteht darin, möglichst klare und einprägsame Formulierungen zu finden. Demgegenüber tritt die Leistung der Erkenntnis der Wahrheit zurück. Nur gelegentlich ist ausdrücklich davon die Rede, daß die Lehre auf der persönlichen Erfahrung des Lehrers beruht<sup>1</sup>. Die Frage der Erkenntnisfähigkeit des Menschen wird in allgemeiner Form nicht gestellt, und die Texte sagen nur selten etwas über „Inspiration“ aus<sup>2</sup>. Meist wird wohl stillschweigend vorausgesetzt, daß die Maat für einen aufmerksamen Beobachter aus dem Lauf der Welt und des Menschenschicksals ablesbar ist. Entsprechend hoch wird der Wert der Tradition bemessen, und die Berufung auf Autoritäten möglichst grauer Vergangenheit gilt viel.

Eine Trennung zu versuchen zwischen göttlicher und menschlicher Weisheit, zwischen himmlischer und irdischer Wahrheit ist müßig, da es nur eine Wahrheit gibt, die in der ganzen Welt, also in göttlicher wie in menschlicher Sphäre, gleichermaßen gilt. Entsprechend wird sich auch jeder Verstoß gegen diese wahre Ordnung stets gleichermaßen rächen, und zwar durch Mißerfolge im irdischen Leben oder in dem ohne grundsätzlichen Bruch anschließenden Leben nach dem Tode, also vor allem beim Totengericht. In älterer Zeit wird die Wiederherstellung des Rechtsgleichgewichts auf Erden stärker betont, während sich die Akzente später zugunsten des Jenseits verschieben. Jedes Abirren von dem Weg der Ordnung bestraft Gott, und zwar in der Regel ohne ausdrücklichen Willensakt; vielmehr muß der (bewußt oder unbewußt) sich vergehende Mensch zwangsläufig anstoßen oder scheitern.

Seit der Ramessidenzeit wird dieser feste Zusammenhang zwischen Tun

<sup>1</sup> Z.B. Kagemni 2,3 f. Da die Königslehren des MR jetzt als Fiktionen mit politischer Zielsetzung erkannt sind, gehören sie nur sehr bedingt hierher, vgl. u.S.

<sup>2</sup> Vgl. dazu S. MORENZ, *Äg. Religion*, S. 131 f.

und Ergehen gelockert, ja schließlich in den demotischen Lehren ganz gelöst: Gott verfügt frei, seiner Vorliebe entsprechend, über das Geschick des Menschen, und diesem gebührt es, sich ganz und ohne Erwartung eines sicheren Lohnes Gott hinzugeben<sup>1</sup>. Die jüngeren Lehren fordern die rechte Haltung des Menschen aus dem einzigen Grunde, weil Gott sie wünscht, ohne dafür einen irdischen oder jenseitigen Lohn mit einiger Sicherheit in Aussicht zu stellen.

In den klassischen Lehren aber wird dieser „Weg des Lebens“ durch zahlreiche Einzelregeln gleichsam eingezäunt, so daß der gelehrige Schüler der Mühe des selbständigen Abwägens und der Gewissensforschung in jedem Einzelfall enthoben ist<sup>2</sup>. Er braucht vielmehr nur auf die für den jeweiligen Entscheidungsfall zutreffenden, auswendig gelernten Regeln zu schauen, um sofort die Orientierung wiederzugewinnen.

Die Begründungen, die für die Verbote bzw. Gebote gegeben werden, sind teils rein utilitaristisch, indem sie dem Gehorchenden Nutzen und Erfolg, dem Übertreter aber Schaden und Nachteil ankündigen, teils wird einfach hinzugefügt: „Denn das ist Gottes Wille“ bzw. „das ist ein Abscheu Gottes“. Daß die beiden Motivierungen für ägyptische Vorstellung zusammenfallen, indem jeder, der gegen die Maat, also Gottes Willen, verstößt, Schaden leidet, haben wir eben gesehen<sup>3</sup>.

Alle Weisheitslehren gründen ihren Anspruch auf die Autorität. Weise haben die Maat aus dem Lauf dieser Welt abgelesen und für ihre „Söhne“ (das kann auch „Schüler“ heißen) in schöne Form gekleidet. „Mein ‚Sohn‘ möge an meine Stelle gesetzt werden; ich möchte ihn unterweisen mit den Worten derer, die auf die Gedanken der Vorfahren gehört haben, die den Herrschern der Vorzeit gedient haben“ (Pt. 29-32)<sup>4</sup>. Dabei wird aber niemals eine Aufwärtsentwicklung angestrebt. Grundsätzlich ist die Maat nicht nur vorhanden seit je, sondern wurde auch von den Alten schon erkannt, und so geht alles Mühen nur darum, sie fehlerfrei und möglichst einprägsam von Generation zu Generation weiterzureichen<sup>5</sup>. „Groß ist die Maat, sie dauert und wirkt, sie ist nicht angetastet seit den Zeiten des Osiris“ (Pt. 88 f.).

Wenn dergestalt die überlieferte Maat, der „rechte Lebensweg“, eine unwandelbare Größe ist, so gilt sie auch für jeden Menschen in gleichem

<sup>1</sup> H. BRUNNER, *Der freie Wille Gottes in der ägyptischen Weisheit: Les sagesses du Proche-Orient ancien*, S. 103 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Amenemope III, 13-IV,2! Dazu H. BRUNNER, *Erziehung*, S. 123 ff.

<sup>3</sup> Vgl. dazu noch A. DE BUCK, *Het religieus karakter der oudst egyptische wijsheid* in: *Nieuw Theologische Tijdschrift* 21, 1932, 322-349.

<sup>4</sup> Vgl. weiter Pt. 512-519; 593-595; Merikarē 35 f. u. v.a. Stellen.

<sup>5</sup> „Die Wahrheit kommt durchgeseiht (wie der zum Bierbrauen verwendete Brotteig) zu ihm (dem gelehrigen Schüler) nach Art von dem, was die Vorfahren sagten“, Merikarē 34.

Maße und unverändert. Charakterunterschiede werden nicht berücksichtigt<sup>1</sup>. Die Wahrheit begegnet uns nicht gebrochen durch die Lehrerpersönlichkeit oder zugeschnitten auf die Individualität des Schülers, und abgesehen von den Königslehren (vgl. dazu u. S. 126 f.) finden sich keine Anspielungen auf persönliche Verhältnisse oder Erlebnisse. Alle Lehren lassen sich auf alle Menschen anwenden, soweit sie in die angesprochene soziale Gruppe gehören.

Die Behandlung einzelner Begriffe gehört hier nur insoweit her, als sie durchgehende Bedeutung haben.

Es fällt auf, daß die Lehren fast nie einen Gott mit Namen nennen, vielmehr von „Gott“ oder „dem Gott“ sprechen. Gelegentlich nennen die Lehren neben diesem allgemeinen Gott noch einzelne Gottheiten mit Namen, doch nur dann, wenn es sich um „Ressort-Götter“ in ihrem Zusammenhang handelt. Offenbar sind die weisen Verfasser der Lehren zu einem abstrakten Gottesbegriff gelangt. Von „dem Gott“ sprechen sie, wenn sie seine Führung des Menschen oder die Abhängigkeit des Menschen von ihm darstellen, wenn sie von seinen Geboten, seinem Willen, seiner Allmacht, seiner Vorsehung, seinem Eingreifen ins Menschenleben sprechen<sup>2</sup>. Er gibt dem irdischen Leben die Gesetze, die aufzuzeigen Ziel der Lehren ist.

Die wichtigsten Eigenschaften Gottes, die überhaupt das grundlegende Prinzip der Lehren bilden, sind die der Gerechtigkeit und der Allwissenheit, mit deren Hilfe er jede Übertretung straft. Für magische Vorstellungen ist hier kein Platz. Die Frage, wieweit der Mensch in seinem Willen frei ist und wieweit Gottes Willen für den Menschen erkennbar ist, wird zu verschiedenen Zeiten verschieden beantwortet, vgl. zu den einzelnen Lehren.

Zu den menschlichen Aufgaben, die die Lehren herausstellen, gehört allezeit, wenn auch verschieden stark akzentuiert, die Erfüllung kultischer Pflichten und auch die Fürsorge für das Jenseits, sei es durch Grabbau und Vorsorge für den Totenkult, sei es, und dies in erster Linie, durch rechtes irdisches Verhalten. Doch treten Jenseitsvorstellungen gegenüber den Gedanken über das irdische Leben zurück.

Das menschliche Ideal, das von der ältesten Zeit an gepredigt wird, ist das des „rechten Schweigers“, wenn auch erst dem NR diese das Wort Maat enthaltende Formulierung gelingt. Es ist der Mensch, der stets Herr

<sup>1</sup> Doch vgl. zu den ketzerischen Anschauungen des Sohnes des Anii u. S. 131 und H. BRUNNER, *Erziehung*, S. 136 ff.

<sup>2</sup> J. VERGOTE, *La notion de Dieu dans les livres de sagesse égyptiens: Les sagesse du Proche-Orient ancien*, S. 159 ff.

der Lage ist, seine Zunge hütet, sich aber auch innerlich zurückhält und aller Erregung abhold ist. Den Gegensatz bildet der Heißsporn, der Brausekopf, der seinen Begierden unterlegene, unbeherrschte Mensch.

##### 5. DIE EINZELNEN LEHREN IN IHRER HISTORISCHEN FOLGE

Im folgenden sind nur die vollständig erhaltenen Lehren aufgeführt sowie von Bruchstücken nur solche, die Aussagen über den Inhalt erlauben. Von zahlreichen weiteren Werken liegen Fragmente vor, die teilweise zusammengehören mögen.

Die Frage, wieweit man den Selbstaussagen der Lehren über ihre zeitliche Stellung trauen darf, ist zur Zeit in der Diskussion. Neuerdings wird gelegentlich eine zeitliche Herabsetzung vertreten<sup>1</sup>, die oft übers Ziel hinausschießen dürfte. Im folgenden wird die in der Wissenschaft traditionelle Ansetzung für die Reihenfolge benützt, doch sei ausdrücklich auf den vorläufigen Charakter solcher Datierungen — zumindest der älteren Lehren — hingewiesen.

a) Die Lehre des IMHOTEP, des obersten Beamten König Djosers, ist uns nicht erhalten. Dieser Verlust ist besonders bedauerlich, da wir in ihr, falls es sich nicht um eine spätere Zuweisung an den berühmten alten Weisen handelt, vermutlich die älteste derartige Lehre überhaupt vor uns hätten, zugleich damit eine der berühmtesten. Daß es sich bei dem in der Spätzeit göttlich verehrten Weisen<sup>2</sup> um eine geschichtliche Persönlichkeit handelt, haben die Ausgrabungen erwiesen<sup>3</sup>. Die erste Erwähnung dieser Lehre findet sich in dem wohl aus dem MR stammenden „Lied aus dem Hause des Königs Antef“, das allerdings nur in einer Abschrift des NR überliefert ist, die nächste in einer HS des späteren NR<sup>4</sup>.

b) Nicht minder berühmt in Ägypten war die Lehre des DJEDEFHOR, eines jüngeren Sohnes des Cheops. Ob ihm die Lehre zu Recht zugeschrieben wird, können wir nicht entscheiden. Erhalten ist von ihr in Handschriften der Ramessidenzeit der Anfang<sup>5</sup> sowie zahlreiche „Zitate“ in anderen Werken<sup>6</sup>. Auch ins Demotische scheint die Lehre, wenigstens teilweise, übersetzt worden zu sein<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> So z.B. von P. SEIBERT, *Die Charakteristik* I, 1967.

<sup>2</sup> SETHE, *Imhotep, der Asklepios der Ägypter*; E. OTTO, *AZ*, 78, S. 28 f.

<sup>3</sup> FIRTH-QUIBELL, *The Step Pyramid*, 1935, Vol. II, Pl. 58, und B. GUNN in *Ann. Serv.*, 26, 190 ff.

<sup>4</sup> Pap. Beatty IV, Rs. 3,5. Übersetzung u.S. 138.

<sup>5</sup> G. POSENER in *Rev. d'Égyptol.* 9, 1952, S. 109 ff., dazu weitere Fragmente.

<sup>6</sup> H. BRUNNER in *MDIK* 14, 1957, S. 17 ff.; DERS., *a.a.O.* 19, 1963, S. 53; noch das Balsamierungsritual aus ptolemäischer Zeit zitiert diesen berühmten Satz aus seiner Lehre (7,3-4).

<sup>7</sup> Entdeckung von P. SEIBERT, vgl. *Rev. d'Égyptol.* 18, 1966, S. 65, Anm. 3.

In knappen, kunstvoll verschränkten und aufeinander bezogenen Sätzen spricht der Weise von der Pflicht, eine Familie zu gründen, für sein eigenes Grab zu sorgen und seinen Sohn in den jahreszeitlichen Arbeiten der Landwirtschaft, aber auch der Schreibkunst auszubilden.

Die Nachwirkung seiner Lehre, die eben schon bei der Frage der Quellen erwähnt wurde, war bedeutend. In der Ramessidenzeit wird ihre Kenntnis bei einem gebildeten Beamten vorausgesetzt, und noch um die Mitte des ersten Jahrtausends v. Chr. gehörte sie zum Schulpensum.

### c. Die Lehre des PTAHHOTEP

Veröffentl.: Faksimile: G. JÉQUIER, *Le Papyrus Prisse et ses Variantes*, 1911.

Umschrift: E. DÉVAUD, *Les Maximes de Ptahhotep*, 1916 und, in besserer Anordnung, aber ohne Kollation, bei Z. ŽABA, *Les maximes de Ptahhotep*, 1956. Neue Fragmente bei R. A. CAMINOS, *Literary Fragments in the Hieratic Script*, 1956, Taf. 28-30.

Übersetzung: Z. ŽABA, *a.a.O.*; J. A. WILSON in *ANET* 412-414 (mit Auslassungen).

Datierung: AR, 5. Dynastie (?).

Älteste Handschrift: Frühes MR.

Laut Rahmenerzählung wird die Lehre von dem Wesir des Königs Issi, Ptahhotep, in hohem Alter seinem „Sohn“ und Nachfolger erteilt. Die Regeln aber sind keineswegs nur für einen künftigen Wesir bestimmt, sondern wenden sich an alle angehenden Beamten, ja teilweise auch an übrige Bürger. Verschiedene Lebenslagen werden kasuistisch aufgezählt, dann nennt Ptahhotep das für den jeweiligen Fall richtige Verhalten. Die größte Rolle spielt dabei das Benehmen gegen Höhergestellte und Vorgesetzte, gegen Kollegen und Untergebene; ferner Tischsitten, Betragen gegen Frauen, Warnung vor Stolz auf Erfolge und Kinderreichtum u.a. Der Stoff ist in 37 Kapitel gegliedert, deren jeweils erste Zeile zugleich überschriftartig den Inhalt andeutet. Nur selten wird am Ende der einzelnen Abschnitte ein allgemeiner Schluß auf das Wesen der Sünde oder auch nur darauf gezogen, daß diese oder jene Handlung allgemein Unrecht sei. Bezeichnend ist, daß die negative Seite der Anweisungen nicht betont wird. Wer die Regeln übertritt, der „Törichte“, wird zwar keinen Erfolg im Leben haben, doch findet sich keine Andeutung eines Gerichtes Gottes; lediglich wird an zwei Stellen amphibolisch, d.h. nur für solche Leser verständlich, die diesen Geheimsinn erkennen konnten, auf das Totengericht angespielt<sup>1</sup>.

Der Einsichtige dagegen, der die Mahnungen befolgt, geht auf dem „Weg des Lebens“ und wird nicht anstoßen, weder bei den Menschen noch bei Gott, da die Regeln mit der göttlichen Ordnung übereinstimmen. So

<sup>1</sup> G. FECHT, *Der Habgierige und die Maat in der Lehre des Ptahhotep*, 1958.

belohnt Gott den, der entsprechend der Lehre in untergeordneten Stellungen bescheiden und neidlos ausharrt. Ein Eingreifen des göttlichen Willens in dem Sinne, daß er auch einmal den Übertreter erhöhen oder den Folgsamen erniedrigen könnte, ist undenkbar, da Gott nicht gegen seine eigenen Gesetze handeln kann<sup>1</sup>. Keine Stelle der Lehre scheint einen Zweifel an dem engen Zusammenhang zwischen dem Handeln des Menschen und seinem Ergehen zu äußern.

Gottes freier Wille erscheint dagegen an einer anderen Stelle des Vorstellungsgebäudes: „Wen Gott liebt, der kann (auf die Lehre) hören, aber nicht kann hören, wen Gott haßt“ (545 f.) heißt es gegen Schluß. Gott öffnet und verschließt also die Ohren, wem er will; aber durch die sich zwangsläufig ergebende Umkehrung des Satzes für jeden einzelnen Menschen kann kein Fatalismus aufkommen: der Liebling Gottes ist eben an seinem Gehorsam zu erkennen, der einen glatten Lebenswandel zur Folge hat; so mag sich also jeder bemühen, durch Gerechtigkeit zu beweisen, daß Gott ihn liebt und ihn auf die Lehre hat hören lassen.

Die göttliche Ordnung durchdringt das Verhältnis der Menschen zu einander ebenso wie die Staatsordnung, ja sogar die Reihenfolge, in der die auf Audienz bei einem hohen Staatsbeamten Wartenden eingelassen werden, entspricht dieser göttlichen Ordnung (Maat)<sup>2</sup>. Die Freude an der Ordnung, die offenbar vor noch nicht langer Zeit errungen worden ist (erstmal in der Geschichte der Menschheit, soweit wir sehen!) gegenüber einer überwundenen barbarischen Zügellosigkeit, leuchtet überall durch. Ein Zweifel an der Gerechtigkeit der irdischen Zustände taucht nirgends auf, ebenso wie die schlimmen Veranlagungen des Menschen als Unvollkommenheiten betrachtet werden, die durch Belehrung — soweit Gott die Ohren öffnet — überwunden werden können, im anderen Fall durch Vorsicht in ihren üblen Auswirkungen gehemmt werden müssen. Unrecht erworbenes Gut läßt Gott nicht gedeihen<sup>3</sup>.

Die auch in dieser Zeit zweifellos vorhandenen Ungerechtigkeiten, die Fälle, in denen Sünder bis an ihr Lebensende in ihrem Glück nicht getrübt wurden, während „Gute“ ohne den gewünschten und versprochenen Erfolg blieben, werden nicht erwähnt: solche Schönheitsfehler werden übersehen. Die Welt geht bei Ptahhotep auf, und zweifellos hat diese erste gewaltige Weltdeutung dem Lebensgefühl seiner Zeit voll entsprochen.

Die Grabbigraphien des späteren AR verraten starken Einfluß solcher

<sup>1</sup> Auch ein Satz wie 115 f.: „Niemals erfüllen sich die Pläne der Menschen, sondern was Gott anordnet, das geschieht“ ist in seinem Zusammenhang so zu verstehen, daß nur die üblen Anschläge, die Intrigen der Menschen mit dem Wort „Pläne“ gemeint sind.

<sup>2</sup> Pt. 220-231.

<sup>3</sup> Pt. 99-119; vgl. A. VOLTEN, *Nemesis-Gedanken (Miscell. Gregoriana)*, S. 373.

Gedankengänge, wie sie in unserer Lehre ausgesprochen werden. Erkennbare Anspielungen auf den Wortlaut sind allerdings erst seit der 10. Dynastie nachweisbar<sup>1</sup>, folgen sich dann aber recht dicht, sogar im staats-offiziellen Text der Amtseinsetzung des Wesirs, bis in die Spätzeit. — Gedanken aus dieser Lehre haben noch Eingang in christliche Texte aus Ägypten gefunden<sup>2</sup>.

#### d) Die Lehre für KAGEMNI

Veröffentl.: Faksimile: wie bei Ptahhotep.

Umschrift: *JEA* 32, 1946, Taf. 14.

Übersetzung: A. H. GARDINER in *JEA* 32, 1946, 71-74; dazu W. FEDERN in *JEA* 36, 1950, 48-50 und A. H. GARDINER in *JEA* 37, 1951, 109-110.

Datierung: AR.

Älteste Handschrift: Frühes MR.

Da nur der Schuß der Lehre erhalten ist, bleibt uns die einzige Handschrift den Namen des Verfassers schuldig. Wahrscheinlich ist es der als Weiser in der Ramesseidenzeit genannte Kaïrsu<sup>3</sup>. — Das Vorhandene bietet Mahnungen gegen Zungensünden, zu guten Tischsitten und schließlich die Warnung, nicht Gottes Zorn zu erregen durch Hochmut und Widerstand gegen die Maat, die „Ordnung“. Das Einhalten des Mittelmaßes zwischen zwei Extremen ist der sicherste Weg. — In der zum Schluß wiederaufgenommenen Rahmenerzählung wird geschildert, wie der Wesir die Lehre für seine „Kinder“ aufzeichnen läßt und wie seine Erziehungsmühe nach seinem Tode Früchte trägt, indem Kagemni, dessen Verhältnis zu ihm (Sohn? Schüler?) wohl im verlorenen Anfang genannt war, an seiner Stelle zum Wesir ernannt wird. — Ein Wesir Kagemni ist aus der 6. Dynastie bekannt und seine Grabinschrift enthält einen in dieser Zeit ungewöhnlichen Passus im Stile der Lehren<sup>4</sup>, sein Grab weist Spuren späterer Verehrung auf<sup>5</sup>. Man möchte annehmen, daß beide Fakten im Zusammenhang mit unserer Lehre stehen, doch bleibt das genaue Verhältnis des historischen Kagemni zu dem in der Lehre erwähnten unsicher.

#### e) Die Lehre für König MERIKARE

Veröffentl.: W. GOLÉNISCHEFF, *Les Papyrus Hiératiques*, Nr. III5, III6 A et III6 B de l'Érémitage Imp. à St. Petersbourg, 1913 (Lichtdrucktafeln und Umschrift).

<sup>1</sup> G. FECHT, *Der Habgierige und die Maat*, S. 42 und dann, aus der 11. Dyn., H. KEES in *AZ* 74, 1938, 83 f.

<sup>2</sup> H. BRUNNER in *AZ* 86, 1961, S. 145 ff.

<sup>3</sup> So zuerst G. POSENER in *Rev. d'Égyptol.* 6, 1951, 32 f. und J. YOYOTTE in *BSFE* No. 11, 1952, S. 70 f.

<sup>4</sup> E. EDEL in *MIO* 1, 1953, S. 210-226.

<sup>5</sup> C. M. FIRTH und B. GUNN, *Teti Pyramid Cemeteries* I, 126-130.

Übersetzung: A. ERMAN, *Literatur*, 109-119. Teilweise: SCHARFF, *Der hist. Abschnitt der Lehre f. Kg. M. SB. Bayer. Akad.* 1936.

A. VOLTEN, *Zwei altäg. politische Schriften, Analecta Aeg. IV*, 1945.

J. A. WILSON, *a.a.O.* S. 414-418.

Datierung: 10. Dynastie.

Älteste Handschrift: Thutmosis IV./Amenophis III.

Die Stelle, die den Namen des königlichen „Verfassers“ dieser Lehre enthielt, ist zerstört und läßt sich wegen unserer mangelhaften Kenntnisse von der Geschichte dieser Zeit nicht rekonstruieren. Jedenfalls aber kann man aus der Lehre selbst wahrscheinlich machen, daß sie nach dem Tode des Vaters zur Zeit des Merikarē entstanden und jenem nur in den Mund gelegt ist<sup>1</sup>.

Die Lehre besteht aus fünf Teilen. Zunächst nimmt eine Weisung für den jungen König über das richtige Verhalten als Herrscher breiten Raum ein. Der Wert der Tradition, des Festhaltens an großen Vorbildern, wird eindringlich vor Augen gestellt. Eine bedeutsame Staatsweisheit wird hier erstmals ausgesprochen: Der Herrscher soll seine Beamten gut bezahlen, damit sie besser gegen Korruption gefeit sind. Sein oberstes Richteramt soll der König unbestechlich und gerecht versehen, wobei er sich stets vor Augen halten muß, daß über ihm Gott als Richter thront und eines Tages ihn zur Rechenschaft ziehen wird. Ferner werden Anweisungen zur richtigen Handhabung der Rekrutierungen, des Kultes und des Tempelbaues gegeben.

Es folgt ein historischer Abschnitt, dem für das Verständnis der Weisheitslehren Bedeutung zukommt. Der König schildert darin u.a., daß er zwei Fehler während seiner Regierung begangen hat: Einmal hat er den Kampf gegen den seit langer Zeit vom Reich abgefallenen Süden aufgenommen, ohne sich vorher im Osten gegen die Asiaten genügend gesichert zu haben, und dann haben seine Soldaten auf einem Feldzug die Nekropole von Thinis, die Ruhestätte der frühesten ägyptischen Könige, geschändet. Die göttliche Strafe für diese Vergehen ist nicht ausgeblieben: Der König ist im Kampf gefallen, und außerdem scheint — die Stelle ist nicht ganz klar — sein eigenes Grab ebenfalls geplündert worden zu sein. Merikarē soll nun die umgekehrte politische Linie verfolgen: Ausgleich mit dem Süden und Kampf gegen die Asiaten.

Hierauf folgt wieder ein allgemeiner Teil, in dem sich noch eine Anspielung findet auf das böse Ende, das der König genommen hat. Der Mensch, heißt es dann, ist vergänglich, doch Gott bleibt ewig; aber — und hier hören wir neue Töne — er hält sich verborgen; seine vergeltende Ge-

<sup>1</sup> Diese zuerst von A. VOLTEN ausgesprochene Meinung ist heute weitgehend angenommen, wenn auch Widerspruch nicht ganz fehlt, z.B. P. SEIBERT, *Die Charakteristik I*, S. 88.

rechtigkeit dagegen läßt sich so wenig aufhalten wie ein großer Fluß: Der Mensch wird für alle seine Taten zur Rechenschaft gezogen. Darum verehre ihn, denn er ist allmächtig und allgegenwärtig, auch wenn du ihn nicht erkennst. In Z. 128 f. lesen wir dann: „Das gute Verhalten des Rechtsschaffenen wird lieber angenommen als der Ochse des Bösen.“

Es folgt ein Hymnus, in dem Gott als allmächtiger Schöpfer der Erde und der Menschen, aber auch als strafender und sorgender Herr gepriesen wird.

Mit einer Paränese „Folge mir nach ohne Frevel, töte (scil. beim Thronwechsel) keine Verwandten“ und dem Satz: „Ich habe dir nun das Beste meines Innern gegeben, laß es fest vor deinen Augen stehen!“ schließt das Buch.

Es scheint hier eine altüberlieferte Form für einen neuen Zweck, den einer politischen Schrift, verwendet zu werden (Nr. 29). Und doch gehört unser Werk ganz in den Rahmen der Lebenslehren hinein, die ja nie etwas anderes als praktische Anweisungen sein wollten, nichts anderes also, als was der Verfasser unserer Lehre dem jungen König mitgeben will. Doch klingen Saiten auf, die wir im AR nicht vernommen haben. Der Glaube, daß alles, was geschieht, in Ordnung sei, daß nur Schönheitsfehler und geringe Unvollkommenheiten die Harmonie der Maat stören könnten, ist geschwunden. Aus geschichtlichen Fehlern werden Lehren gezogen. Die negative Seite des Lebens wird nicht mehr übersehen, sie nimmt vielmehr, wie uns das ja angesichts der alle Werte umstürzenden Epoche, in der die Lehre entstanden ist, nicht wundern darf, einen großen Raum ein. Ausgeglichen wird diese Schattenseite durch den immer wiederholten Hinweis auf Gottes Gerechtigkeit. Doch umfaßt diese nun auch das Jenseits. Das Totengericht erscheint ausdrücklich und zwar ohne alle magische Vorstellung. M. soll nun, das ist der Wille des toten Königs, alle Verhältnisse klären, er soll die Armee reorganisieren, die auswärtigen Handelsbeziehungen wiederherstellen, die Verwaltung, den Gottesdienst mit allen Opfern neu aufbauen. Er soll also „normale“, „richtige“ Verhältnisse schaffen, so daß er im Jenseits keine Ankläger zu fürchten braucht. Dabei wird ihm aber der Weg, den er zu gehen hat, nicht mehr ausschließlich durch Tafeln mit der Aufschrift: „Du sollst!“, sondern auch mit Warnungen: „Sieh nur, wohin ein Fehltritt geführt hat!“ bezeichnet.

#### f) Die Lehre des Königs AMENEMHET

Veröffentl.: Faksimile und Umschrift des Pap. Millingen: J. LOPEZ in *Rev. d'Égyptol.* 15, 1963, Taf. 4-8.

Andere HSS: A. H. GARDINER in *Mél. Maspero* I, 479-496; A. VOLTEN, *Zwei alltäg. polit. Schriften*, 1945.

Übersetzung: A. VOLTEN, *a.a.O.*; J. A. WILSON in *ANET*, 418 f.

Datierung: frühe 12. Dynastie.

Älteste HS: Zeit Amenophis' I.

Die Lehre ist ihrem Geiste, ihrer Tendenz und ihrem Gehalt nach mit der vorigen verwandt.

Als Lehrender wird hier König Amenemhät I. genannt, aber auch hier spricht, wie DE BUCK erkannt hat, ein Toter<sup>1</sup>. Die Lehre ist nach dem Tode des Königs entstanden mit dem Ziel, die Thronansprüche seines Sohnes Sesostri's I. zu begründen. So liegt kein Grund vor, der Angabe eines ramessidischen Papyrus zu mißtrauen, wo es heißt: „Ich nenne den Namen des Cheti in alle Ewigkeit. Er war es, der ein Buch der Belehrungen für König Sehetepibrë (Amenemhät I.) gemacht hat, als dieser zur Ruhe gegangen war, indem er sich mit dem Himmel vereinigte und unter die Herren der Nekropole eintrat.“<sup>2</sup>

Das Werk beginnt mit bitteren Bemerkungen über die Unzuverlässigkeit und Undankbarkeit der Menschen. Es folgt eine Schilderung des Attentates, in dem der König sein Leben verlor. Der Fehler, dem der König seinen Tod zuschreibt und vor dem er seinen Sohn bewahren will, ist, daß er zuviel Vertrauen in die Menschen gesetzt und ihre Falschheit und ihren Undank nicht vorausberechnet hat. Wenn der Sohn diesen Rat befolge und die Lehre annehme, so werde es ihm besser gehen als seinem Vater.

Im Unterschied zu den bisherigen Lehren hat diese ein beschränktes Thema zum Gegenstand. Dem überkommenen Weltbild wird ein weiteres Mosaiksteinchen eingefügt: Eine Seite des Menschen, die sich dem Denken etwa Ptahhoteps entzieht, ein dunkler Untergrund wird bloßgelegt, und zwar auf Grund der Erfahrung.

Dem negativen Teil folgt auch hier ein positiver, und zwar in Form einer Aufreihung all der zahlreichen Taten, in denen der tote König erfolgreich war. Durch diese Aufzählung der königlichen Pflichten, die er recht erfüllt hat, soll einerseits der Undank der Untertanen, die ihn trotzdem ermordet haben, schärfer kontrastiert werden, soll aber andererseits auch das Verdienst des Dynastiegründers den Lesern deutlich vor Augen gestellt werden — es handelt sich zugleich um eine Lehre im alten Sinne, also eine Erhellung der Weltläufe im allgemeinen, wie auch um eine politische Tendenzschrift zugunsten der neuen Dynastie<sup>3</sup>.

Die Lehre entlehnt manche Formeln aus dem Schatz der autobiographischen Phrasen und steht auch sonst dieser literarischen Gattung nahe<sup>4</sup>. Aus ihr wiederum sind in späterer Zeit, bis in die 25. Dynastie, mehrfach

<sup>1</sup> In MÉLANGES MASPERO I, 847-852; eine andere Ansicht vertritt R. ANTHES, *JNES* 16, 1957, 176-190.

<sup>2</sup> Pap. Beatty IV, Rs. 6, 11 ff.

<sup>3</sup> G. POSENER, *Littérature et politique*, S. 61-86.

<sup>4</sup> G. POSENER, *a. a. O.*, S. 64.

Zitate und Anspielungen entnommen. Vielleicht reicht ihre Wirkung sogar bis Strabo<sup>1</sup>.

g) Die Lehre des CHETI, Sohnes des Duauf

Veröffentl.: Lichtdrucktafeln: E. W. BUDGE, *Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the Brit. Mus., 2d Series*, Taf. 65-73.

Umschrift und Übersetzung: H. BRUNNER, *Die Lehre des Cheti*; Übersetzung auch bei J. A. WILSON in *ANET* 432-434, des ersten Teils außerdem bei P. SEIBERT, *Die Charakteristik* I, S. 99-192.

Datierung: frühe 12. Dynastie.

Älteste HS: 1. Hälfte der 18. Dynastie.

Die Lehre des Cheti<sup>2</sup> weicht im Charakter von den beiden Königslehren des MR ab. Auffallenderweise wird der Stand des Lehrers nicht genannt, nur seine Herkunft aus einer Stadt des Deltas ist dem Namen beigefügt. Der ramessidische Schreiber des Pap. Beatty IV (vgl. o. S. 127 und u. S. 138) schreibt Cheti auch die Lehre des Amenemhet zu, welche Behauptung etwas Wahrscheinliches für sich hat, zumal die beiden Texte häufig auf dem gleichen Papyrus untereinander vorkommen. Als drittes Werk gesellt sich ihnen in den HS noch ein Hymnus auf den Nil (s.o. S. 117). Als Anlaß zu den Ermahnungen des Vaters an seinen Sohn wird in der knappen Einleitung der Schuleintritt des Jungen angegeben. Auf der Fahrt zum Schulort, der Residenz, spricht der Vater die erbaulichen Worte. Im ersten Teil läßt er alle handwerklichen Berufe an sich vorbeiziehen und charakterisiert sie negativ. Der Tenor dieses ganzen Hauptabschnittes ist der Satz: „Es gibt keinen Beruf, in dem einem nicht befohlen wird, außer dem des Beamten. Er ist es, der (selbst) befiehlt“ (9, 1 f.). Wir haben klärlich eine Werbeschrift für den Beamtenberuf vor uns, die helfen sollte, dem großen Mangel an Verwaltungsfachleuten nach den politischen Wirren vor der 12. Dynastie abzuhelfen<sup>3</sup>. Der kürzere zweite Teil enthält Mahnungen in der uns schon aus dem AR bekannten Form über den Umgang mit schwierigen Menschen und Vorgesetzten; vor allem aber werden dem Sohn allerlei Verhaltensmaßregeln für die bevorstehende Schulzeit erteilt. So setzt der Vater den Sohn auf den „Weg Gottes“.

Daß diese Schrift zu den beliebtesten Büchern des Alten Ägypten gehört hat, zumindest in den Schulen, mag einmal seine Ursache haben in der Tendenz, den Beamtenstand über alles zu loben. Daneben aber zeichnet sie sich durch kunstvolle Anwendung aller möglichen Stilmittel aus, ist mit Wortspielen und Witzen gewürzt, kurzum sie muß einem altägyptischen Leser das höchste Vergnügen bereitet haben.

<sup>1</sup> M. MALAISE in *CdE* 41, 1966, 258.

<sup>2</sup> P. SEIBERT will jetzt den Namen des Lehrers Dua-Cheti lesen und versteht ihn als durchsichtiges Pseudonym des wirklichen Verfassers Cheti: *Die Charakteristik* I, S. 103-109.

<sup>3</sup> Vgl. G. POSENER, *Littérature et politique*, S. 4-7.

Die Wirkung dieser Lehre innerhalb Ägyptens war ungewöhnlich stark bis in die Ptolemäerzeit, und auch über die Grenzen des Landes hinaus ist ihr Einfluß festzustellen<sup>1</sup>.

Der normative Rat der Lehre lautet: „Werde Beamter“. Dabei wird lediglich der praktische Nutzen gegenüber anderen Berufen betont. Doch wird dieser Satz Anlaß zu den hübschen und launigen Ausführungen über diese Berufe. Auch dieser Lehrsatz wird, wie die anderen Lehren des MR, aus negativen Erfahrungen abgeleitet, nämlich daraus, daß die anderen Berufe als unterdrückt und mangelhaft erkannt wurden (vgl. bes. 4,2).

Für die Fragen der ausgleichenden Gerechtigkeit Gottes sowie des Verhältnisses Mensch — Gott bietet der Text so wenig wie die Lehre des Amenemhät, mit der er auch die enge Begrenzung des betrachteten Lebensausschnittes gemeinsam hat.

#### h) Die *loyalistische Lehre*

Eine Veröffentlichung aller bekanntesten Manuskripte fehlt. S. einstweilen CH. KUENTZ in *Studies pres. to F. Ll. Griffith*, S. 97-110 und dazu G. POSENER, *Littérature et Politique*, S. 117-124.

Datierung: 2. Hälfte der 12. Dynastie.

Ältester Text: Amenemhät III.

Mit dem Anfang dieser umfangreichen, noch nicht vollständig rekonstruierbaren Lehre ist auch der Name ihres Verfassers verloren<sup>2</sup>. Unzweifelhaft aber geht aus dem Text hervor, daß er der Oberschicht angehört und sie anspricht. Der erste Teil dieser Lehre preist die Macht und die Göttlichkeit Pharaos mit dem Ziel, die „Kinder“, d.s. wohl die Schüler des Sprechers, zu loyaler Haltung gegen den König zu bewegen, wobei nach der Weise des hohen MR religiöse und politische Momente untrennbar verwoben sind. Der zweite, viel schlechter erhaltene Teil handelt nach G. Posener vom Verhältnis der Oberschicht zum einfachen Volk, wobei offenbar die Schutzpflicht der führenden Klasse betont wird.

Auch diese Lehre war noch in der Ramessidenzeit wohlbekannt. Genauer wird man ihren Nachwirkungen erst nachgehen können, wenn sie ganz publiziert ist.

#### i) Die Lehre *eines Mannes an seinen Sohn*

Veröffentlicht in Umschrift und übersetzt: H. GOEDICKE, „Die Lehre eines Mannes an seinen Sohn“, in *AZ* 94, 1967, S. 62-71. Unentbehrlich zum Verständnis bleibt

G. POSENER, *Littérature et Politique*, S. 124-126. Jetzt KITCHEN, *Or. ant.* 8, 189 ff.

Datierung: 2. Hälfte der 12. Dynastie.

Älteste Handschrift: 18. Dynastie.

<sup>1</sup> B. VAN DE WALLE, *Le thème de la satire des métiers dans la littérature égyptienne*, in *CdE* 22, 1947, S. 50-72 und A. HERMANN, *Das Buch ‚Kmj.‘ und die Chemie*, in *AZ* 79, 1954, S. 99-105.

<sup>2</sup> G. POSENER vermutet, es könne der in einer ramessidischen Zusammenstellung berühmter Schreiber der Vergangenheit genannte, sonst unbekanntes Ptah-em-Djehuti sein, *a.a.O.* S. 119 und u. S. 139.

Dies ist die einzige Lehre, die im Titel den Namen ihres Verfassers verschweigt. Man mag darin mit Posener eine Anpassung an die einfachen Kreise sehen, für deren „Erziehung“ sie bestimmt ist. Gepriesen wird wieder der König und seine Macht, aber diesmal von einem betont sozialen Gesichtspunkt aus: Er hat den allgemeinen Wohlstand vermehrt und gibt den Armen Reichtum. Dabei werden jetzt Sätze preisend verwendet, wie sie in der vergangenen Revolutionszeit den unnatürlichen Zustand, daß Arme Reichtümer besitzen, beklagt haben: Dieser Zustand ist nicht mehr als Zeichen von Unordnung, sondern als solches der Fürsorge des Königs für die unteren Schichten zu werten und daher zu begrüßen<sup>1</sup>. Auch diese Lehre enthält einerseits viel altes „Material“, seien es Stilformen, seien es sogar Zitate und Anspielungen, auch sie ist andererseits bis in die Ramesidenzeit, aus der die meisten Handschriften stammen, tradiert worden.

#### k) Die Lehre des ANII

Veröffentl.: Faksimile: A. MARIETTE in *Les Papyrus égyptiens du Musée de Boulaq*, 1871, Taf. 15-28.

Umschrift und franz. Übersetzung: E. SUYS, *La Sagesse d'Anii*, 1935.

Beste vollst. Übersetzung: A. ERMAN, *Literatur*, 294-302. WILSON *a.a.O.*, S. 420-421.

Vgl. A. VOLTEN, *Studien zum Weisheitsbuch des Anii*, 1937/38.

Datierung: wohl zweite Hälfte der 18. Dynastie.

Älteste HS: 19. Dynastie.

Der Verfasser dieses Werkes nennt sich Anii mit dem einfachen Titel „Schreiber“; er scheint also der unteren Beamtenschicht anzugehören.

Nach dem Titel folgte eine (nicht erhaltene) Rahmenerzählung, dann die Empfehlung der Lehre. Der Epilog, der sonst meist eine Ermahnung des Lehrers enthält, gelegentlich aber auch den ergebenden Dank des Schülers, ist hier zu einem echten Dialog zwischen Lehrer und Schüler ausgebaut. Die Gliederung der Lehre scheint sich sonst ebenso wie an mehreren Stellen auch der Inhalt an Ptahhotep anzulehnen.

Im Mittelpunkt steht wieder das menschliche Ideal des bescheiden-zurückhaltenden, schweigenden, diskreten, frommen, dankbaren und füg-samen Bürgers, alles Tugenden, die sich um den „rechten Schweiger“ gruppieren. Das Verhältnis zu Untergebenen wird nicht berührt, das zu Vorgesetzten in ähnlichem Sinne geregelt wie bei Ptahhotep. Ein gewisse Breite nimmt die Mahnung zur Dankbarkeit ein, besonders gegen die Mutter.

Der Gedanke an Gott tritt keineswegs überall in den Vordergrund, doch tauchen an einigen Stellen neue Gedanken auf. Die Gottesdienstpflicht wird betont ähnlich wie in der Lehre für Merikarē, doch dann heißt es:

<sup>1</sup> S. H. BRUNNER, *Grundzüge einer Geschichte der altäg. Literatur*, S. 61 f. und *Bibl. or.* 26, 1969, S. 70, Anm. f.

„Der Gott dieses Landes ist die Sonne auf dem Lichtberge, ihre Abbilder sind auf Erden“ (VII, 16). Diese Wendung ist nicht im Sinne der Amarna-Religion zu verstehen, nachdem vorher von Prozessionen des Gottes die Rede war. Am ehesten findet diese Anschauung ihren Platz in der Zeit, da sich die Ketzerei Echnatons vorbereitete, da sich der Sonnenkult in Reaktion auf die allmächtige Amunsverehrung neu stärkt. Dazu scheint auch die neue Auffassung des Gebetes eher zu passen als in die Zeiten der Restauration<sup>1</sup>: „Bete für dich in liebendem Herzen, dessen Worte verborgen (also unhörbar) sind; dann tut Gott, wessen du bedarfst, dann erhört er, was du sprichst“ (IV, 2 f.). Gegenüber älteren Lehren, besonders der des Ptahhotep, setzt Anii sich dadurch ab, daß er zu unbedingtem Vertrauen auf Gott rät, und zwar auch dort, wo seine Führung uneinsichtig bleibt. Der Satz: „Eines ist der Plan der Menschen, etwas ganz anderes ist der des Herrn des Lebens“ zeigt eine Kluft zwischen Menschenwegen und Gottes Wegen, wie sie Ptahhotep sich nicht hätte vorstellen können. Ebenso lehrt Anii: „Eile nicht, den, der dich gekränkt hat, wieder zu kränken, übergib ihn vielmehr Gott. Wiederhole es täglich dem Gotte, heut wie morgen, dann wirst du sehen, was Gott tut, wenn er den schädigt, der dich geschädigt hat“.

Einen tiefen und unerwarteten Einblick in ägyptisches Weisheitsdenken gewähren uns die zwei Erwiderungen des „Sohnes“ Chonsuhotep an seinen „Vater“ mit dessen Antworten. Die Einwände des „Sohnes“ gegen die Lehre des „Vaters“ treffen tatsächlich das ganze System ägyptischer Lebenslehre, ja darüber hinaus die gesamte „außergriechische“ Welt. Das Auswendiglernen von lehrreichen Sätzen, so meint der „Sohn“, hilft nichts, wenn der Schüler den Sinn nicht erfassen kann. Bei Unreife oder andersgearteter Veranlagung können die besten Lehren keine Früchte tragen. Heftig widerspricht der „Vater“ (und durch seinen Mund alle ägyptischen Weisheitslehrer): Der Schüler soll nur gehorchen. Dressur führt erfahrungsgemäß beim Menschen ebenso zum Ziele wie beim Tier. — Auf den neuerlichen Einwand des Schülers, daß schließlich die Befolgung der Lehren, also das, was Ptahhotep das „Hören“ genannt hatte (s.o.S. 123), von Gott verliehen werde, dem Lehrer daher im Grunde nichts übrigbleibe, als Gott des Sohnes wegen zu bitten, geht der „Vater“ gar nicht mehr ein: „Kehre diesen vielen Worten den Rücken, die fern davon sind, gehört zu werden. Der krumme Ast, der auf dem Felde liegenbleibt, ... den holt sich der Handwerker und macht ihn gerade; er verfertigt davon die Peitsche eines Großen“<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> So R. ANTHES, *Lebensregeln*, S. 28.

<sup>2</sup> Vgl. das ganz ähnliche Bild in der vorsokratischen Erziehungslehre bei PLATON, *Protagoras* 325 D. Eine ausführliche Deutung dieser Positionen bei H. BRUNNER, *Alt-ägyptische Erziehung*, besonders S. 136-139.

Hier wird einer für uns unerwartet durchscheinenden, geradezu griechisch anmutenden Emanzipationsbestrebung der herrschende, echt ägyptische Autoritätsglaube entgegengesetzt.

#### l) Die Lehre des AMENNACHT

Veröffentl. und übersetzt: G. POSENER in *Rev. d'Égyptol.* 10, 1955, 61-72.

Datierung: 19./20. Dynastie.

Älteste Handschrift: 19./20. Dynastie.

Von dieser Lehre ist nur die Einleitung erhalten, der noch ein oder zwei Sätze des eigentlichen Corpus folgen. Sie enthält blumige Aufforderungen an den Schüler, sich der folgenden Lehre im besonderen und den klassischen Büchern im allgemeinen hinzugeben („Werde wie eine Bücherkiste“). Aus dem Text geht hervor, daß Weisheitsbücher im „Lebenshaus“, einem den Tempeln angegliederten Schreibbüro mit Archiv, aufbewahrt und studiert wurden.

Posener hat vermutet, daß die eigenartige Lehre des Pap. Beatty IV, aus der unten S. 138 ein Stück angeführt wird, aus unserem Werk stammt. Diese ansprechende Hypothese wird sich nur durch Neufunde bestätigen oder widerlegen lassen.

#### m) Die Lehre des AMENEMOPE

Veröffentl.: E. W. BUDGE, *Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum, 2d Series*, Taf. I-XIV (Lichtdrucktafeln).

Umschrift und Übersetzung: H. O. LANGE, *Das Weisheitsbuch des Amen-em-ope*, 1925.

Beste Übersetzung: W. D. VAN WIJNGAARDEN, *Het Boek der Wijsheid van Amen-em-ope*, 1930. J. A. Wilson, *a.a.O.*, S. 421-425.

Datierung: Spätere Ramessidenzeit.

Älteste HS: 20.-21. Dynastie.

Wenn auch die Datierung später Papyri auf Grund der Handschrift Schwierigkeiten bereitet, so steht doch fest, daß die Lehre des hohen Beamten in der Ländereienverwaltung Amenemope für seinen jüngsten Sohn Hor-em-maa-cheru das letzte Glied der bisher betrachteten Kette ist. Der Schreiberstolz ist ebenso wie die soziale Sicherheit geschwunden. An ihre Stelle sind Demut und Frömmigkeit in einem bisher nicht beobachteten Ausmaß getreten.

A. gliedert die Lehre in dreißig numerierte Kapitel, deren jedem wohl ein einheitlicher Gedanke zugrunde liegt. Die Zeilen scheinen durchweg nach den Regeln des parallelismus membrorum gereimt und zu vierzeiligen Strophen zusammengefaßt zu sein. Ob Ausnahmen vom Dichter stammen oder auf Verderbnis zurückzuführen sind, ist nicht mit Sicherheit auszumachen.

Im Mittelpunkt dieser Lehre steht der Gottesdienst und eine stets auf

Gott bezogene Sittlichkeit. Die zentrale Gottheit in der Gedankenwelt des Dichters ist wieder der namenlose Gott (s.o.S. 120). Namentlich wird mehrfach der Schreibergott Thot erwähnt, der auch in seinen Gestalten als Ibis und Pavian erscheint und der als Mond, der nachts leuchtet, Verbrechen an den Tag bringt. Daneben wird der Sonnengott als allmächtiger und allwissender höchster Richter betrachtet. Im Gegensatz zu den früheren Lehren, in denen Gott dem, der nach seiner Ordnung wandelte, Reichtum und Glück schenkte, ist Amenemope davon erfüllt, daß Gottes Wille frei ist, also nicht an die Maat gebunden. Er demütigt und erhöht, wen er will, ohne daß diese seine Handlungen notwendig aus der Haltung des Menschen folgen. So wird diesem der bloße Gedanke an Gott — ohne Blick auf den Lohn — Maßstab für sein Handeln.

Gottes Pläne sind unerforschlich, doch hat er den Menschen als Geschenk die „Maat“ geschickt. Aber wenn auch Gott als Steuermann das Lebensschifflein lenkt wie er will, ohne daß der Mensch mit seinem Willen Einfluß darauf nehmen kann, so muß man ihm doch vertrauen. — Vor seiner Allwissenheit sind alle Menschen Sünder: Reichtum hilft da nichts.

Sünde ist für A. vor allem jede Art von Unehrllichkeit, Heuchelei, Meinid und Zorn. Als Tugend werden bezeichnet Gastfreundschaft und Menschenliebe<sup>1</sup>, Selbstbeherrschung, Aufrichtigkeit. Stark betont A. das Gewissen als Maßstab für Gut und Böse.

Das alte menschliche Ideal Ägyptens ist auch jetzt noch lebendig: Der „Schweiger“ soll ruhig, zufrieden, fromm und mildtätig sein. Sein Gegenstück, der „Heißsporn“, ist aufbrausend, ungestüm, gewissenlos, gewinnsüchtig.

Für den persönlichen Verkehr wird geraten, sich nicht mit Höhergestellten, nur mit seinesgleichen zu befreunden, Angesehenen und Alten gegenüber stets höflich zu sein<sup>2</sup>; Verleumdungen soll man nicht anhören, böse Nachrede nicht üben.

Der Zeitgeist spiegelt sich in vielen Sätzen wieder, so etwa in der Verachtung des Reichtums, der für sich selbst keinen Wert darstellt, ja, wenn er nicht redlich erworben ist, sogar ein Übel: „Besser ist das tägliche Brot bei vergnügtem Herzen als Reichtum mit Kummer“ (IX, 7 und XVI, 14). Ebenso ist jede soziale Stellung einem unerwarteten Umschwung ausgesetzt (VI, 18-VII, 6).

So stellt sich das Weltbild A.s einfach und fromm dar: Die Tugenden liebt Gott, er mag sich dem Frommen gnädig erweisen; die Laster sind

<sup>1</sup> „Gott liebt den, der den Geringen erfreut, mehr als den, der einen Angesehenen ehrt“ (XXVI, 13 f.).

<sup>2</sup> „Ein Mann wird nicht arm, weil er höflich ist“ (XXV, 12).

ihm verhaßt und deshalb zu vermeiden. Da vor seiner Gerechtigkeit alle Sünder sind, kommt es auf den Willen zum Guten an.

Bei der Behandlung seines Themas geht A. ebenso wie seine Vorgänger von einzelnen, konkreten Situationen aus, doch ist bei ihm das Streben unverkennbar, von da aus zu einer möglichst abstrakten Fassung der Begriffe vorzustoßen, „alles Menschliche religiös und sub specie aeternitatis zu betrachten“ (Volten).

Es wäre unrichtig zu sagen, daß A.s Weltbild stärker von Gott durchdrungen sei als das etwa Ptahhoteps. Vielmehr haben wir gesehen, daß auch in den älteren Lehren die „rechte Ordnung“ letzten Endes ein Geschenk Gottes ist, der eben durch diese Maat das ganze menschliche Leben einrichtet. Der Unterschied liegt vielmehr darin, daß früher Gott sich in der Staatsordnung, in den Gesetzen und gesellschaftlichen Regeln der Menschen offenbarte, während jetzt im Zusammenbruch der weltlichen Ordnung der einzelne ein unmittelbares Verhältnis zu Gott suchen muß. So genügt es jetzt nicht mehr, in die herrschende Ordnung einzuführen mit dem Hinweis, sie sei eben göttlichen Ursprungs, sondern jede einzelne Handlung muß jedesmal neu zu Gottes Willen in Beziehung gesetzt und an ihm gemessen werden.

Auch Amenemope steht in einer reichen Tradition, besonders was seine Bildreden angeht. Seine Lehre hat eine bedeutende Wirkung gehabt, stärker als irgendeine andere aus Ägypten. Im Lande selbst wurde sie noch lange gelehrt<sup>1</sup>, und nicht nur in der Bibel findet sich ein Stück daraus in hebräischer Übersetzung und ein Nachklang im NT<sup>2</sup>, sondern — unabhängig davon — lassen sich noch im frühen Christentum Ägyptens ihre Spuren verfolgen<sup>3</sup>.

#### n) Die Lehre des *Pap. Brooklyn 47.218.135*

Unveröffentlicht, Bearbeitung durch G. Posener steht zu erwarten. Vgl. einstweilen G. POSENER und J. SAINTE FARE GARNOT, *Sur une sagesse de basse époque: Les sagessees du Proche-Orient ancien*, 1963, S. 153-157.

Es handelt sich um eine unvollständig erhaltene, nur in einer Handschrift überlieferte Lehre der Spätzeit, nach 650 v. Chr. Die Sprache ist neuägyptisch, das Manuskript hieratisch. Einiges über den Inhalt ist dem oben genannten Vorbericht zu entnehmen, im übrigen muß die Veröffentlichung abgewartet werden.

<sup>1</sup> G. POSENER in *Rev. d'Égyptol.* 18, 1966, 45-62.

<sup>2</sup> S. MORENZ in *ÄZ* 94, 1959, 79-80.

<sup>3</sup> L. TH. LEFORT, *Pachom et Amenemope: Le Muséeon* 40, 1927, 65-74; M. Kaiser in *ÄZ* 92, 1966, 102-105.

## o) Die Lehre des ANCH-SCHESCHONKJ

Veröffentl. mit Übersetzung: S. R. K. GLANVILLE, *The Instructions of Onchsheshonqy* (= *Catalogue of Demotic Papyri in the Brit. Mus.*, Vol. II), 1955.  
 Übers.: B. H. STRICKER in *OMRO* 39, 1958, S. 56-79. Datierung: 5.-3. Jhdt. v. Chr.  
 Älteste Handschrift: Spätere Ptolemäer-Zeit.

Die (teilweise zerstörte) Einleitung berichtet, daß der Verfasser der Lehre, ein „Gottesvater des Re“, durch seinen Freund, den Oberarzt am Hofe Pharaos, in eine Verschwörung gegen des Königs Leben hineingezogen und, nach deren Aufdeckung, zu Gefängnis verurteilt wird. Dort schreibt er die folgenden Lehren — mangels Papyrus auf Topfscherben — für seinen Sohn auf.

Zunächst ruft er den Sonnengott mit den Worten eines Appellanten an: „Unterdrückung und Unrecht!“ (4,19) und erklärt sein persönliches Leid als Folge des Zornes Gottes gegen das Land. Dann aber beginnt die recht schlecht zu der Situation des Anch-Scheschonkj passende Lehre mit dem Satz: „Diene deinem Gott, damit er dich schütze!“ (6,1). Es folgen meist kurze Sätze, die zum größten Teil den Bedürfnissen und Anschauungen kleiner Leute, vor allem Bauern, entsprechen und eine hausbackene Sprichwortweisheit enthalten. Dazwischen eingestreut finden wir andere von originellerem Gehalt. Diese kurzen Sätzchen beginnen oft mit einem positiven oder negierten Imperativ: „Gib einer klugen Frau 100 Silberstücke; nimm keine 200 von einer dummen!“ (18,9); „Befrage nicht einen weisen Mann in einer geringen Sache, wenn eine gewichtige vorliegt“ (6,13). Andere sind optativisch: „Möge doch der nicht sterben, dem ich mein Herz geöffnet habe!“ (10,13); viele aber haben die Stilform des Sprichworts: „Besser ein Steinbild als Sohn denn einen Dummkopf“ (21,20); „Wer einen Damm zum Himmel auftürmt, auf den fällt er nieder“ (11,10). Nur selten finden wir jene paradox-agnostische Haltung, die den ganzen Pap. Insinger durchzieht: „Es gibt ein Gefängnis, das das Leben erhält; es gibt ein Freilassen, das den Tod herbeiruft; es gibt den, der spart, und doch zu nichts kommt: alle sind in der Hand des Schicksals und Gottes“ (26,5-8). Die Rahmenhandlung wird am Ende nicht aufgenommen.

Offensichtlich liegt hier eine Sammlung alten Materials vor, die im einzelnen noch der Analyse harret. Zusammenhänge mit biblischen Sprüchen und den „Werken und Tagen“ des Hesiod wurden festgestellt<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> B. GEMSER in *Suppl. to Vetus Testamentum* VII, 1960, S. 102-128 bzw. P. WALCOT in *JNES* 21, 1962, S. 215-219.

p) Die Lehre des demot. *Pap. Louvre 2414*

Veröffentl. und übers.: A. VOLTEN, *Die moralischen Lehren des demotischen Pap. Louvre 2414: Studi in memoria di I. Rosellini*, Vol. II, 1955, S. 269-280.

Was von dieser Lehre erhalten ist (der Schluß fehlt), zeigt enge Verwandtschaft mit der soeben besprochenen Lehre des Anch-Scheschonkj. Der Verfasser scheint nicht mit seinem Namen, sondern nur mit seinem Titel genannt zu sein, der nicht genau deutbar ist, aber offenbar ein Verwaltungsamt bezeichnet. Die Sprüche sind auch hier ohneerkennbare Ordnung gesammelt — höchstens ließe sich das formale Prinzip erkennen, gleiche Anfänge zu gesellen: Die 25 letzten beginnen mit „Du sollst nicht“, wobei die Verbote ganz verschiedene Lebensbereiche umfassen. Die meisten handeln von Haus und Familie. Es kommen auch inhaltlich aufeinander bezogene Doppelverse vor. Mit der Lehre des Papyrus Insinger bestehen gewisse Gemeinsamkeiten, deren Richtung aber nicht bestimmbar ist.

q) Die Lehre des *Papyrus Insinger*

Veröffentl.: Faksimile: W. PLEYTE und P. A. A. BOESER, *Egyptische Monumenten van het Nederlandsche Museum van Oudheden te Leiden*, Fasc. 34.

Umschrift und Übersetzung: F. LEXA, *Papyrus Insinger*, 1926. Teilweise deutsche Übersetzung: A. VOLTEN, *Das demot. Weisheitsbuch*, 1941.

Datierung: Ptolemäer-Zeit, vielleicht noch Perserzeit.

Älteste HS: 2. oder 1. Jh. v. Chr.

Dies umfangreiche Werk in demotischer Sprache wurde vom Verfasser, dessen Name mit dem Titel verloren ist, selbst in 25 „Lehren“ unterteilt. Jede Lehre ist mit einer Überschrift versehen, die inhaltlich die einzelnen knappen Sätze des Kapitels aneinanderklammert und zum deutenden Verständnis unentbehrlich ist. Jeweils zwei Verse sind nach den Gesetzen des „parallelismus membrorum“ zueinander geordnet. Oft werden die Lehren bereits am Anfang religiös begründet, z.B. „Gott hat dem weisen Mann die Vernunft gegeben, damit er vorsichtig sei“ (23,23). Bezeichnend für die Anschauung unseres Dichters sind die Einschränkungen, die er selbst seinen vorher ausgeführten Lehren zuteil werden läßt, indem er anfügt, daß auch diese Regel Ausnahmen kenne und nicht unbedingt gelte, da Gottes Entscheidungen frei seien und sein Wille unerforschlich.

Tugend und Laster werden abstrakt gefaßt, nicht mehr an Hand kasuistischer Situationsschilderung umschrieben. Gnomisch geformte Sentenzen bieten allgemeine Regeln.

Die zentrale Idee des Buches ist „das Gleichgewicht“, „die Selbstbeherrschung“. Sie ist an die Stelle des klassischen „wahren Schweigers“ getreten und steht ebenso wie dieser im Gegensatz zu den Hauptlastern der

sinnlichen Begierde und des Zorns. Das Übergewicht, das im NR auf den Zungensünden lag, ist nun aufgehoben durch die umfassendere Bedeutung des neuen Begriffs. Die Tugend stellt sich als ein Mittelweg dar zwischen zwei Lastern<sup>1</sup>. Alle Extreme sind abzulehnen. So muß man z.B. die richtige Mitte halten zwischen enhaltsamer Selbstkasteiung und schwelgerischer Verschwendung (4, 6-9), zwischen Hochmut und ordinärem Benehmen (23,20 bis 27,21). Inneres Gleichgewicht, Ruhe der Seele ist auch bei Unglücksfällen notwendig (19,6-21,6)<sup>2</sup>. Dies Gleichgewicht ist das Prinzip nicht nur der menschlichen Sphäre, sondern der gesamten Weltordnung, über die Gott wacht. Wird es durch eine Sünde des Menschen gestört, so wird Gott es durch die *Vergeltung* (der nächstwichtige Begriff des Buches) wieder herstellen. Gottes Walten ist stets gerecht, auch wenn der Anschein das Gegenteil glauben machen könnte. So läßt Gott etwa den Sünder lange leben, damit die Vergeltung ihn einholen kann (30,23). Der frühere Glaube, daß jeder, der nur Gottes Willen erfülle, reibungslos durchs Leben komme, ist erschüttert worden, da die Lebenserfahrung ihm widersprochen hat. Gottes Wille ist unerforschlich, wir haben uns damit abzufinden und an seine Gerechtigkeit zu glauben, auch wenn sie erst spät eintritt<sup>3</sup>. Doch kommt sie stets auf Erden. Die größte Sünde aber, die wegen ihres Gewichts am Ende des Buches behandelt wird, ist die, in Gottes gerechte Vergeltung durch eigene Rache eingreifen zu wollen. „Viel Rache, wenn man die Macht hat, zieht auch Vergeltung nach sich. Der Gott vergißt nicht, die Vergeltung bleibt nicht aus“ (33,9 f.). „Es ist schöner, einen anderen zu segnen, als dem zu fluchen, der dich geschlagen hat“ (23,6).

## 6. DER EINFLUSS DER WEISHEITSLITERATUR IN ÄGYPTEN

Der Einfluß der Lehren auf die ägyptische Literatur und das ägyptische Geistesleben war bedeutend. Hiervon zeugen einmal die zahlreichen Zitate aus Lehren, die sich außer in der Schulliteratur in Betrachtungen, Biographien und sogar in Staatstexten finden (vgl. o. S. 124). Stärker aber noch hat das in den Lebenslehren formulierte Ideal des „Schweigers“ seinen Niederschlag in den sogenannten „Ideal-Biographien“ (Nr. 33) gefunden. In ihnen erscheint der Verstorbene stets dem Ideal gleich, das die Lehren aufstellen. Weder von persönlichen Charaktereigenschaften oder

<sup>1</sup> Diese Vorstellung ist an sich gut ägyptisch und schon in älteren Lehren seit Kagemni enthalten, wird aber hier erstmals bewußt ausgesprochen und in ein System eingebaut.

<sup>2</sup> Hiervon hebe ich zwei Zeilen hervor: „Die Festung des Frommen im Jahre der Not ist Gott“ (19,12) und 19,18, wo Selbstmord aus Verzweiflung verworfen wird.

<sup>3</sup> 31,1; 18; 22 u.a.

gar -mängeln noch von unerfreulichen Ereignissen ist darin je die Rede. Es läßt sich nachweisen, daß auch bei den Idealbiographien der Wunsch mitgesprochen hat, die Nachkommen durch Aufstellen eines Vorbildes zu erziehen, ihnen den rechten Weg zu weisen.

Bei dem Fehlen einer historischen Wissenschaft im Alten Ägypten können wir die erstaunliche Tatsache nicht als antiquarisches Gelehrtenwissen erklären, daß offenbar noch 1500 Jahre (eine Zeitspanne wie von Attila bis zu uns!) nach Entstehen der älteren Ermahnungen eine lebendige Kenntnis nicht nur der Werke, sondern sogar der Verfasser vorhanden war, selbst wo der Text sie nicht nennt. Es spiegelt sicher nicht nur die Ansicht jener späteren, auf alles Schreibwesen und -unwesen besonders stolzen Zeit, sondern bis zu einem hohen Grade die der Ägypter aller Perioden wider, wenn wir in einem schon wiederholt erwähnten Papyrus der 19. Dynastie über unsere Weisheitslehrer und die Verfasser der damit verwandten Mahnungen und Prophezeiungen lesen:

„(Diese Dichter) haben sich keine Pyramiden aus Erz erbaut noch Denksteine (dazu) aus Eisen. Sie konnten auch keine Erben hinterlassen in Gestalt von Kindern, die ihre Namen lebendig erhielten. Doch haben sie sich Erben geschaffen in Gestalt von Büchern und Lehren, die sie verfaßt haben... Nützlicher ist ein Buch als ein Grabstein mit Inschrift, als eine feste Grabkammer (?); sie (scil. die Schriftsteller) schaffen es sich als Grab und Pyramide im Herzen derer, die ihre Namen nennen, und es ist doch wahrhaftig ein Name im Munde der Leute nützlich im Totenreich. Ein Mann ist zugrunde gegangen, sein Leichnam ist Staub, alle seine Zeitgenossen sind zur Erde gegangen. Das Buch aber ist es, das sein Andenken weiterreicht von Mund zu Mund. Eine Schrift ist nützlicher als ein gemauertes Haus, als Kapellen im Westen; besser ist sie als ein wohlgegründetes Schloß, als ein Denkstein im Tempel.

Gibt es hier einen wie Djedefhor? Oder einen anderen wie Imhotep? Unter unseren Zeitgenossen ist keiner geworden wie Neferti oder wie Cheti, ihrer aller Oberhaupt. Ich nenne dir nur die Namen des Ptah-em-Djehuti oder des Chacheperresoneb. Gibt es einen anderen wie Ptahhotep oder wie Kaïrsu? Was aus dem Munde dieser Weisen kam, die das Künftige verkündeten, das ist eingetroffen; man fand es als Spruch in ihren Büchern. Die Kinder anderer Leute werden ihnen zu Erben gegeben wie eigene Kinder. Sie sind zwar verborgen, aber ihre Macht (wörtlich Zauber) erstreckt sich auf alle, die in ihren Lehren lesen. Sie sind dahingegangen und ihre Namen wären längst vergessen — aber ihre Schriften halten ihr Andenken wach.”<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Pap. Beatty IV, Rs. 2, 7-3, 11.

- Literatur: R. ANTHES, *Lebensregeln und Lebensweisheit der Alten Ägypter* (*Alter Orient* 32,2), 1930.
- G. POSENER, *Les richesses inconnues de la littérature égyptienne*, in *Rev. d'Égyptol.* 6, 1951, S. 27-48 und 9, 1952, S. 117-120.
- FR. W. VON BISSING, *Altägyptische Lebensweisheit*, 1955.
- Les Sagesses du Proche-Orient ancien* (*Travaux du centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg*), 1963 (enthält außer einschlägigen Aufsätzen eine reiche Bibliographie von J. LECLANT auf S. 18-26).
- H. H. SCHMID, *Wesen und Geschichte der Weisheit* (*Beihefte zur Zeitschr. f. d. alttestamentliche Wissensch.* 101), 1966 (Ägypten: S. 8-84, Quellen S. 202-223).

HELLMUT BRUNNER

## 29. WELTANSCHAULICHE UND POLITISCHE TENDENZSCHRIFTEN

### I. ALLGEMEINES

Unter weltanschaulichen und politischen Tendenzschriften wird hier der Kreis jener Schriftwerke verstanden, die eine bestimmte weltanschauliche oder staatspolitische Anschauung vertreten mit dem Zweck, sie gegenüber anderen Anschauungen durchzusetzen oder ein bestimmtes historisches Ereignis im Sinne oder zum Nutzen eines interessierten Kreises von Menschen oder einer Einzelperson auszulegen. So verstanden, setzt die Existenz von Tendenzschriften voraus, daß der Ablauf der geschichtlichen Ereignisse im Bewußtsein des Ägypters nicht mehr als eindeutige, unmittelbare Verwirklichung der göttlichen Gesetze galt, sondern diese Verwirklichung als Forderung gegenüber der herrschenden Dynastie und ihrem jeweiligen Vertreter empfunden wurde. Sie setzt also das Erlebnis voraus, daß geschichtliche Wirklichkeit und die Verwirklichung der gottgewollten Gesetzmäßigkeit in der Geschichte sich nicht immer decken. Deshalb ist es kein Zufall, daß uns Schriften dieser Art nicht aus dem AR bekannt sind; denn diese erste Verwirklichung des ägyptischen Staatsgedankens zeichnet sich vor anderen späteren gerade durch ihre Geradlinigkeit, man möchte sagen: Selbstverständlichkeit aus; in ihr war jedenfalls kein Raum für Zweifel und Meditation über den Sinn der Geschichte. Allenfalls könnte von den Erzählungen des *Pap. Westcar* die von der Geburt der Könige der 5. Dyn. auf eine Tendenzschrift des AR zurückgehen<sup>1</sup>. Die Erzählung, daß dem König Cheops der 4. Dyn. die göttliche Abkunft der Könige der 5. Dyn. geweissagt wird, enthält immerhin die Tendenz, diese neue Dynastie, die offensichtlich nicht königlicher Herkunft war und wohl gestützt auf die Macht

<sup>1</sup> ERMAN, *Literatur*, S. 64 ff.

der heliopolitanischen Priesterschaft den Thron usurpierte, dadurch zu legitimieren, daß man sie zu direkten Abkömmlingen des Sonnengottes Rê erklärte. In der überlieferten Form ist die Erzählung Teil einer volkstümlichen Geschichtensammlung von Wundertaten, mit denen der König Cheops sich unterhalten läßt. Dagegen mußte aber der dem AR folgende Zusammenbruch um so mehr zu tendenziösen Betrachtungen anregen, als er nicht durch Gewalt von außen herbeigeführt wurde, sondern ganz eindeutig und nachweisbar durch innerpolitische und weltanschauliche Umwälzungen. Dieser Zeit entstammen daher nicht nur die frühesten, sondern auch die eindrucksvollsten Tendenzschriften. Wie dieser Zusammenbruch alle Lebensgebiete gleichmäßig umfaßte, so befassen sich die Tendenzschriften der Zeit in gleicher Weise mit weltanschaulichen, wie mit religiösen und politischen Fragen. Denn im Kulturbewußtsein Ägyptens ist die harmonische Einheit aller staatlichen und persönlichen Lebensäußerungen stets gewahrt worden, zumindest als Postulat. Die göttliche Weltordnung (Maat) äußerte sich ebenso in der Politik wie im Aufbau des Staates und in der Lebensordnung der Stände und Klassen; die gegenseitige Durchdringung und Abhängigkeit von Kultur, Religion und Staat, wie sie tatsächlich immer in Ägypten bestanden hat, macht eine Scheidung zwischen weltanschaulichen und politischen Tendenzschriften unmöglich. Der Zusammenbruch nach dem AR war nicht nur die erste, sondern zugleich die tiefste und gefährlichste Krise der ägyptischen Welt. So haben spätere Zeiten auch keine Literaturwerke hervorgebracht, die sich an Eindringlichkeit und Tiefe mit denen aus dieser Zeit messen können. Dagegen besitzen wir mehrere spätere politische Tendenzschriften, deren Aufgabe es war, Ereignisse im politischen Leben im Sinne einer Erhaltung und Festigung der Dynastie zu deuten; sie dienen zugleich als kanonische Erziehungswerke für den neu heranzubildenden Beamtenstand<sup>1</sup>.

In formaler Hinsicht gehören die Tendenzschriften verschiedenen Literaturgattungen an; wir finden die Dialogform (Bericht des Lebensmüden; Klagen des Cha-cheper-Re-seneb), die Form der Weissagung (Weissagungen des Neferti, demotische Chronik) oder auch die in der Weisheitsliteratur übliche Form der „Lehre“, die der Vater für seinen Sohn aufstellt (Lehre für König Merikare, Lehre des Amenemhêt; 27, 28).

## 2. EINZELNE TENDENZSCHRIFTEN

a) Jene ältere Gruppe von Tendenzschriften aus der Zeit des Zusammenbruchs nach dem AR wird hauptsächlich durch drei Werke vertreten:

<sup>1</sup> G. POSENER, *Littérature et Politique dans l'Égypte de la XIIe Dynastie*, *Bibl. de l'École des Hautes Etudes* 307, Paris 1956.

Die Mahnworte eines Weisen<sup>1</sup>; der Bericht über das Streitgespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele<sup>2</sup> und die Lehre für König Merikare<sup>3</sup>. Zu ihnen treten Zitate aus gleichartigen, nicht erhaltenen Werken, die in den zeitgenössischen Sargtexten Verwendung gefunden haben und den Themenkreis der Auseinandersetzungsliteratur für unsere Kenntnisse erweitern; ihr Umfang ist im einzelnen noch nicht festgestellt. Den Kern bildet der Versuch, nach dem umfassenden Zusammenbruch des AR die Stellung des Menschen in seiner neu erlebten Sonderexistenz im Kosmos neu zu fixieren.

In den *Mahnworten* läßt sich neben der breiten und eindrucksvollen Schilderung der Not und Unordnung der Zusammenbruchszeit ein gegen den Schöpfergott erhobener Vorwurf als Hauptthema klar erkennen: Dem Schöpfer, der eigentlich ein „guter Hirte“ sein sollte, wird vorgeworfen, er habe die Menschen in ihrem Charakter unzulänglich erschaffen und damit selbst die Weltordnung zerstört; die Götter werden als mitschuldig in dem Sinne bezeichnet, als sie auf Geheiß des Schöpfers in immer neuen Schöpfungsakten die Welt bis auf die trostlose Gegenwart fortgeführt haben: „Man sagt, er ist ein Hirt für jedermann; nichts Schlechtes ist in seinem Herzen. Ist seine Herde auch gering, so verbringt er doch den Tag, um sie zu weiden. Aber die Glut des Herzens dabei! Ach, hätte er doch ihren Charakter im ersten Geschlecht erkannt, dann hätte er gegen es den Fluch geschleudert und den Arm erhoben. Seinen Samen, ihre Erben, hätte er zerstört. Hingegen wünschte er, daß weiterhin geboren würde. So entstand Herzlosigkeit und Bedrückung ist allerwegen. Das ist es! Es konnte nicht zu Ende gehen, solange diese Götter dabei waren. Der Same geht nun weiterhin aus den ägyptischen Weibern hervor; man findet (ihn) doch nicht auf der Straße! Handgemenge und Gewalttätigkeit gegen den Schwachen, das haben sie geschaffen! Einen Piloten gab es nicht zu ihrer Zeit. Wo ist er heute? Schläft er etwa? Siehe, man sieht seine Macht nicht!“ (12, 1 ff.). Als Antwort gehört ein Zitat in einem Sargtext hinzu (CT VII Spell 1130), in dem der Schöpfer die Grundtaten

<sup>1</sup> Pap. Leiden 344 recto. GARDINER, *Admonitions of an Egyptian sage*, Leipzig 1909. ERMAN, *a.a.O.*, 130 ff. Hs. der 19. Dyn. Zeit der Abfassung ist umstritten; van Seters, *JEA* 50, 1964, 13 ff. setzt den Text in die Zweite Zwischenzeit, doch läßt sich zeigen, daß entscheidende Teile älter sind.

<sup>2</sup> Pap. Berlin 3024. Hs. der 12. Dyn. ERMAN, *a.a.O.*, S. 122 ff. SCHARFF, *Bericht über das Streitgespräch des Lebensmüden*, *Sb. Bayr. Ak.*, 1937, 9. A. HERMANN, *OLZ*, 1939, Sp. 345 ff. A. DE BUCK, *Inhoud en Achtergrond van het gesprek... in Mededeelingen en Verhandelingen No. 7 van Ex oriente lux*, Leiden 1947.

<sup>3</sup> Pap. Petersburg 1116 A. GOLÉNISCHEFF, *Pap. hiérat...*, St. Pétersbourg, 1913. ERMAN, *a.a.O.*, S. 109 ff. SCHARFF, *Der historische Abschnitt der Lehre für König Merikare*, *Sb. Bayr. Ak.*, 1936, 8. A. VOLTEN, *Zwei altägyptische politische Schriften*, *Analecta Aegyptiaca*, IV, Kopenhagen 1945.

seiner Schöpfung bekannt gibt und u.a. sagt, er habe die Menschen bezüglich ihres Charakters gleich erschaffen; ihre Unbotmässigkeit entstamme ihrem eigenen Herzen, nicht dem Plane der Schöpfung.

Wohl etwas jünger ist der Berliner Pap. 3024, der den Bericht über das *Streitgespräch des Lebensmüden mit seiner Seele* enthält. Der „Lebensmüde“ stellt eine Auseinandersetzung über rein religiöse und geistige Fragen dar, die den Zusammenbruch der weltanschaulichen Grundlagen des AR voraussetzen und in ihrer krassen, unverhüllten Form innerhalb der ägyptischen Literatur bisher einmalig sind. Freilich bietet auch heute noch dieses Werk unserem Verständnis im einzelnen wie im Gesamthalt große Schwierigkeiten, und es herrschen verschiedene Auffassungen über die Bedeutung des Ganzen, besonders da sein Anfang verloren ist. Klar ist jedenfalls, daß hier in Form eines Zwiegesprächs zwischen einem Menschen und seiner Seele (Bai) zwei zeitgenössische Anschauungen über Tod und Jenseits gegeneinander abgewogen werden: Der Mensch vertritt die ältere, daß das irdische Leben — unter den gegenwärtigen Umständen sowieso kaum noch als lebenswert zu bezeichnen — durch Vollzug der Bestattung und der notwendigen Riten im Jenseits seinen seligen Abschluß findet, wozu aber die Anwesenheit seiner Seele erforderlich bleibt. Demgegenüber äußert die Seele alle Zweifel und Nichtachtung an den überlieferten Kultformen, die in jener Zeit der unterbrochenen Tradition und ungehinderten geistigen Auseinandersetzung daran geäußert worden sein werden. Die Bedeutung dieses Streitgesprächs beruht nicht nur darin, daß die großen, einander bekämpfenden Anschauungen jener Zeit einander unmittelbar gegenübergestellt werden, sondern daß von diesem Zeitpunkt an bis in die Spätzeit immer wieder Literaturwerke und einzelne Äußerungen in der Literatur auftauchen, die uns zeigen, daß seit jener Zeit beide Anschauungen letzten Endes unausgeglichen nebeneinander hergehen, wenn auch ihre Formulierungen jeweils zeitgeschichtlich bedingt sind. Damit besitzen wir im „Lebensmüden“ ein Dokument, das uns den Ursprung, die geistige Ausgangssituation dieser auffallenden Gegensätzlichkeit aufzeigt. Der Verfasser des Werkes trifft in diesem Fall seine Entscheidung so, daß die Seele am Schluß von den Argumenten des Menschen überzeugt wird und es dem Menschen zusagt, im Tode auf alle Fälle bei ihm zu bleiben. Formgeschichtlich bedeutsam ist die Tatsache, daß wir in dieser Zeit das erste Mal die dialogische Form, die Vorformen in der Totenliteratur (20) und in Festspieltexten (25) hat, als frei verwendbare literarische Form kennen lernen. Ist sie ja besonders geeignet, Auseinandersetzungen formal auszudrücken.

Als drittes Werk dieser Gruppe ist die *Lehre für König Merikare* zu

nennen. Es enthält das politische Testament eines Königs der Herakleopolitendynastie (um 2100 v. Chr.), vielleicht Achthoes' II., für seinen Sohn Merikare. Wie VOLTEN überzeugend darstellt, ist die Lehre von Merikare selbst verfaßt und seinem verstorbenen Vater in den Mund gelegt. Die Schrift unter die Tendenzschriften einzureihen, berechtigt uns die Tatsache, daß sie einen stark apologetischen Charakter aufweist: Der König stellt nicht nur die Grundsätze seiner Regierung auf, sondern versucht, diejenigen seiner Taten zu rechtfertigen, die an sich der göttlichen Weltordnung zuwiderlaufen, ihm aber durch die Verhältnisse aufgezwungen wurden. Z.B. „Zerstöre keine Gräber in Zerstörungswut (!) Ich tat also, und es geschah entsprechend, wie einem geschieht, der den Weg (? ?) Gottes überschritten hat“ (übersetzt von SCHARFF). Neben allgemeinen Verhaltensmaßregeln (Pflege der Gerechtigkeit, Verhalten gegen Beamte), die der König nach den Erfahrungen der eigenen Regierung dem Sohn anempfiehlt, enthält der Text in gedrängter Form eine Zusammenfassung der Taten des Königs für den von ihm beherrschten Teil Ägyptens (Kolonisation des Deltas, Sicherung des Landes gegen die asiatischen Beduinen, Ausgleich mit der oberägyptischen Landeshälfte). Zu den Hauptgedanken des Buches gehört die Erkenntnis, daß auch das Königtum den von Gott gegebenen ethischen Gesetzen unterworfen sei: „Die Richter, die den Bedrückten richten, du weißt, daß sie nicht milde sind an jenem Tage, wo man den Elenden richtet... Vertraue nicht auf die Länge der Jahre! Sie (die Totenrichter) sehen die Lebenszeit als eine Stunde an. Der Mann bleibt nach dem Sterben übrig und seine Taten werden zu Haufen neben ihn gelegt!“ (übersetzt von SCHARFF). Die Nennung des Totengerichtes in diesem Zusammenhang und in dieser eindeutig ethischen Auffassung bedeutet eine grundsätzlich neue Erkenntnis, die freilich durchaus nicht von jetzt an als Allgemeingut zu bezeichnen ist! Der Kampf um das neue Weltbild ist hier abgeschlossen. In einem zusammenhängenden Abschnitt (Z. 130 ff.) wird die neue Ordnung der Welt dargestellt, in der Mensch und Tier, Schöpfergott und Königtum, in einem festen, planvollen Verhältnis zueinander stehen. Die Gesamtstimmung zeigt deutlich, daß dieses Werk jünger ist als die beiden erstgenannten. Der dort vorherrschende Pessimismus ist einem klaren Tatsachenbewußtsein — nicht ohne Resignation — gewichen. Wir stehen hier an der Schwelle einer neuen Zeit, des MR, und die in ihm wirkenden Wesenszüge sind hier bereits vorgebildet.

b) Die Zeit, aus der diese Literaturwerke stammen, hat auf vielen Lebensgebieten der ägyptischen Kultur ihre Spuren bis in die Spätzeit hinterlassen, weil sie eine innere Krise darstellte, wie Ägypten sie nie

wieder erlebt hat. So machen auch die hier genannten Werke Schule und leben als Literaturgattung fort auch in Zeiten, in denen keineswegs die soziale und religiöse Not zu den unmittelbaren Erlebnissen ihrer Verfasser gehören; aber die Erinnerung daran ist noch stark genug, um verwandte Werke hervorzubringen. Kann man deshalb die bisher genannten als originale Tendenzschriften bezeichnen, so tragen die im folgenden aufgeführten durchaus sekundären Charakter, sind also gleichsam als verebbende Welle jener stürmischen, aufwühlenden Epoche der Krise zu betrachten. In ihrer Form verbinden sie sich mit Kunstformen anderer Literaturgattungen.

Das Thema des sozialen Umbruchs mit seinen verheerenden Folgen wird wieder aufgenommen in den *Prophezeiungen des Neferti*<sup>1</sup>, einem Werk, das schon in seiner Form von seiner späteren Entstehung Zeugnis ablegt und in die Regierungszeit Amenemhês I. (12. Dyn.) zu datieren ist. Die Klagen über den Verfall des Reiches werden einem Priester Neferti in der Zeit des Königs Snefru in der 4. Dyn. in Form von Weissagungen über kommendes Unheil in den Mund gelegt. Der Pap. schildert in erzählendem Stil, wie dieser König sich zur Unterhaltung einen Priester kommen läßt, um sich von ihm die Ereignisse der Zukunft sagen zu lassen. Darauf gibt ihm der Priester eine Schilderung des Landes in Not und Elend, die sich in ihrem Tenor durchaus mit den Schilderungen in den „Mahnworten“ deckt. Er schließt mit der Voraussage der Regierung Amenemhês I., der das Land aus seiner Not erretten werde. Eine Bedeutung als aktuelle Tendenzschrift kommt dem Werk insofern zu, als es die Herrschaft des nicht kgl. Usurpators und Dynastiegründers auf diese Weise zu stützen beabsichtigt.

Rein literarischen Wert haben die *Klagen des Cha-cheper-Re-seneb*<sup>2</sup>, von denen nur der Anfang erhalten ist. Formulierungen und Stimmung weisen es als relativ junges Erzeugnis aus. In gewundenen rhetorischen Phrasen schildert der Verfasser die Mühe, noch nicht gebrauchte Worte zu finden, und beginnt dann in Form eines Zwiegesprächs mit seinem Herzen — gleichsam in Fortführung der Dialogform, wie sie im „Lebensmüden“ vorliegt — in sehr allgemein gehaltenen Ausdrücken den Zustand des Landes zu beklagen.

Nur noch einen losen Zusammenhang mit den Tendenzschriften zeigt schließlich ein beliebtes Literaturwerk des MR, *die Klagen des Bauern*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Pap. Petersburg 1116 B. GOLÉNISCHEFF, *a.a.O.*, ERMAN, *a.a.O.*, S. 151 ff. Hs. der 12. Dyn.; mehrere Ostraca und Tafeln, vgl. POSENER, *Rev. d'Égyptologie* 6,37; 8,171.

<sup>2</sup> GARDINER, *a.a.O.*, S. 95 ff. ERMAN, *a.a.O.*, S. 149. Hs. der 18. Dyn.

<sup>3</sup> VOGELANG, *Kommentar zu den Klagen des Bauern*, *Unters. VI.* ERMAN, *a.a.O.*, S. 157 ff. Pap. Berlin 10499; 3023; 3025; Pap. Butler 527; Frgm.e Pap. Amherst A-E; F-G; Hss. des späten Mittleren Reiches.

Die Erzählung wird in die Zeit eines Herakleopolitenkönigs zurückdatiert und hat einen in Ägypten gewiß alltäglichen Vorgang zum Gegenstand: Ein Bauer zieht mit einem beladenen Esel ins Niltal hinab. Unterwegs wird ihm der Esel und seine Habe von einem Beamten gewaltsam weggenommen. Den eigentlichen Inhalt des Buches bilden die neun Reden des Bauern vor dem Oberamtman, mit denen er um seinen Besitz kämpft. Der literarische Reiz lag für den Ägypter in der Kunstfertigkeit der schönen Rede, wie sie der Bauer in seinen Klagen durch immer neue Ausdrücke und Wendungen beweist; er redet so gut, daß der Oberamtman dem König darüber berichtet und auf sein Geheiß die Reden aufschreibt und den Prozeß in die Länge zieht, um den Bauer zu immer neuen Reden zu veranlassen. Über diese formale Seite hinaus enthält das Buch eine deutliche Tendenz: Das vielfach variierte Thema der Reden ist der Preis der Gerechtigkeit der Beamten, die dadurch nicht nur ihr Teil dazu beitragen, die Mißstände im Lande zu beseitigen, sondern unmittelbar die göttliche Weltordnung zu verwirklichen helfen. Mag dieses Thema besonders in den unsicheren Verhältnissen der Übergangszeit aktuell gewesen sein, so spricht wohl in dieser Ausführung die Geringfügigkeit des Anlasses und die Überbetonung der künstlerischen Form für eine spätere Entstehungszeit, eben das MR, als wohl noch wie immer Anlässe zu einer solchen Tendenz vorhanden waren, aber die große allgemeine Not der Übergangszeit überwunden war, deren Erlebnis ganz andere Werke hervorgebracht hatte.

c) Eine andere Art von Tendenzschriften liegt uns in zwei Werken vor, die nach der Zeit ihrer Entstehung und ihrer Form weit voneinander geschieden insofern eine Einheit bilden, als sie gleichartigen Ereignissen ihre Entstehung verdanken und die gleiche Tendenz zeigen. Es handelt sich um die *Lehre des Königs Amenemhät* (27/28 f.) und den *Pap. Harris I*<sup>1</sup>. In beiden Fällen ließ die Ermordung des Königs (Amenemhät I. der 12. Dyn. und Ramses' III. der 20. Dyn.) nicht nur den Fortbestand der Dynastie gefährdet erscheinen, sondern stellte überhaupt ein Ereignis dar, daß es nach der Auffassung des Ägypters vom Wesen des göttlichen Königtums schlechterdings nicht geben durfte. Der jeweilige Thronfolger (Sesostris I. bzw. Ramses IV.) versuchte, durch ein dem Vorgänger und Vater unterschobenes Manifest nicht nur die eigene Anwartschaft auf den Thron zu sichern, sondern diese beiden Schriftstücke mußten gleichsam das untragbare Ereignis der Ermordung des Königs ungeschehen

<sup>1</sup> BIRCH, *Facsimile of an Eg. hierat. Pap.*, London 1876. ERICHSEN, *Pap. Harris I, Bibliotheca aegyptiaca*, V, 1933. H. D. SCHAEDEL, *Listen der großen Pap. Harris, Ägyptol. Stud.*, 6, 1936.

machen. Wenn sich beide Schriften trotz der Gemeinsamkeit des Anlasses und des Zweckes so grundlegend voneinander unterscheiden, wie die beiden Pap. es tatsächlich tun, so haben wir darin nicht nur die zufällige Verschiedenheit des beteiligten Personenkreises zu sehen, sondern in erster Linie Verschiedenheiten der zeitgeschichtlich gebundenen Weltanschauung; trennt beide doch ein Zeitraum von rund 800 Jahren! Die Lehre des Königs Amenemhät schließt formal an die Weisheitslehren an, gibt sich als eine Unterweisung, die Amenemhät I. an seinen Sohn Sesostri I. richtete (27/28). Nur indirekt wird auf den Tod des Königs, bzw. auf die Art seines Todes angespielt; und doch muß man davon wissen, um die düstere Stimmung und schmerzliche Resignation des Ganzen zu verstehen. Kennzeichnend ist ein Satz wie der folgende: „Man soll sich vor seinen Leuten insgesamt in acht nehmen; denn die Allgemeinheit wendet ihr Herz dem zu, den sie fürchtet! Nahe ihnen nicht allein; vertraue nicht einem Bruder; kenne keinen Freund!“ Man kann zum Charakter des Werkes kurz sagen, daß die Wirkung des politischen Ereignisses und die aus ihm sich ergebenden Folgerungen in erster Linie auf moralischem Gebiet empfunden werden. Dagegen stellt der Pap. Harris ein rein politisches und wirtschaftliches Werk dar. Der Pap. enthält neben einer Zusammenfassung der Feldzüge und Taten Ramses' III. vor allem eine ins einzelne gehende Darlegung seiner Stiftungen für die Tempel des Landes, für den des Amun von Karnak, des Rê von Heliopolis und des Ptah von Memphis vor den anderen. Damit ist uns dieses Schriftstück eine der wichtigsten Quellen für die wirtschaftliche Struktur der 20. Dyn., insbesondere für die Ausdehnung des Tempelbesitzes. Hier hat also der Kronprinz und nachmalige König Ramses IV. seine Thronfolge dadurch zu sichern versucht, daß er die Taten seines Vaters in die Erinnerung rief und vor allem die von ihm gemachten Stiftungen ausdrücklich anerkannte, um so die Priesterschaft des Landes an seine Person zu binden.

d) Hier wird wohl auch der sog. *Moskauer literarische Brief*<sup>1</sup> einzuordnen sein. Ihn hat angeblich ein heliopolitanischer Priester an seinen Bruder geschickt. Er schildert darin die ihm bei politischer Unruhe widerfahrene Unbill und seine Flucht. Der Text steht insofern in der Tradition der Tendenzschriften, als er das große Thema Wirklichkeit und Gerechtigkeit behandelt und klassische Fragestellungen (Sinn der Bestattung, Ägypter im Ausland u.a.m.) anklingen läßt. Zu seinem vollständigen Verständnis bedarf es noch intensiver Arbeit.

---

<sup>1</sup> M. A. KOROSTOVZEV, *Pap. Moskau 127*, Moskau 1961 (russisch); ein erster Interpretationsversuch G. FECHT, *AZ* 87, 1962, 12 ff.

Als Tendenzschrift ist schließlich noch die sog. *demotische Chronik*<sup>1</sup> anzusprechen. Es handelt sich hier wie bei den Weissagungen des Neferti um Ex-eventu-Prophezeiungen über die an Mißerfolgen und Aufständen reichen Regierungen der letzten einheimischen Dynastien (28.-30. Dyn.). Verfaßt ist das Werk wahrscheinlich in der Ptolemäerzeit. Seine Tendenz ist die gleiche wie die der ältesten Schriften dieser Art: Die Diskrepanz zwischen der göttlichen Weltordnung und der geschichtlichen Wirklichkeit zu überbrücken. Die Art aber, wie das hier geschieht, läßt uns recht deutlich den Wandel in der Geschichtsauffassung des Ägypters und das Schwinden des Existenzwillens des Volkes erkennen: Die dunklen Orakelsprüche werden auf die ephemeren Pharaonen und Prätendenten (wie Amyrtaios, Hakoris, Nektanebos) gedeutet und dahingehend ausgelegt, daß ihnen wegen Nichtbefolgung göttlicher Gesetze und Vorschriften ihr Königsamt genommen wurde. Die hier vertretene Auffassung, im Erfolg oder Mißerfolg der politischen Bestrebungen Belohnung oder Strafe der Gottheit für das moralische Verhalten der Herrscher zu sehen, stellt die alte gesunde ägyptische Auffassung auf den Kopf, nach der das Handeln der Könige mit dem Willen Gottes identisch ist und aus diesem Grunde schon zu einem guten Ende führen muß. Somit beschließt dieser Pap. die Reihe der Tendenzschriften nicht nur, weil er zeitlich der jüngste ist, sondern vielmehr noch deshalb, weil seine Tendenz das ägyptische Geschichtsbewußtsein im Innersten negiert und aufhebt.

EBERHARD OTTO

### 30/31. GÖTTERGESCHICHTEN, ERZÄHLUNGEN, MÄRCHEN, FABELN

Aus der Entwicklung der Hieroglyphenschrift, die sich während der ersten beiden Dynastien der ägyptischen Geschichte vollzieht, können wir entnehmen, daß der ägyptische Geist die Fähigkeit zur Bildung abstrakter Begriffe mit genau festgelegtem Inhalt erst in dieser Zeit gewinnt. Damit ergibt sich von selbst, daß wir mit einer „vorgeschichtlichen Literatur“, die mündlich tradiert zu denken wäre, *nicht* zu rechnen haben, sondern die Entstehung der gesamten ägyptischen Literatur sich vor unsern Augen in geschichtlicher Zeit vollzieht.

Die uns erhaltenen Texte ältester Zeit bestätigen durch ihre Beschaffenheit diese Auffassung durchaus. Die Schriftdenkmäler der 1. Dynastie

<sup>1</sup> W. SPIEGELBERG, *Die sog. demotische Chronik*, Demot. Studien Heft 7. ED. MEYER, *Ägyptische Dokumente aus der Perserzeit*, Sb. preuss. Akad. 1915. Pap. Bibl. Nat. 215.

bestehen nur aus Namen und Titeln. Die auf dem sogen. Palermostein, der selbst bereits aus der 5. Dynastie stammt, erhaltenen Auszüge aus Königsannalen der ersten Dynastien<sup>1</sup> verzeichnen die Ereignisse jedes Jahres nur „in Stichworten“ als einzelne, unzusammenhängende Tatsachen. Die Verbindung mehrerer Vorgänge zu einem Geschehen, die das Wesen der Erzählung ausmacht, ist noch unbekannt.

Erst am Ende der 2. Dynastie gewinnt die ägyptische Schrift — vor allem durch die Anordnung der Zeichen in getrennten Zeilen — eine Entwicklungsstufe, die die Möglichkeit gibt, längere Texte niederzuschreiben<sup>2</sup>. Aus dieser Zeit stammt das älteste uns bekannte ägyptische Literaturwerk, das uns der sog. *Ramesseumpapyrus* bewahrt hat<sup>3</sup>. Es enthält den ersten Versuch, „Göttergeschichte“ zu gestalten. Die wogende Vorstellungsfülle der „Mythe“ ist hier noch nicht zum einheitlich fortlaufenden Geschehen geformt. Vielmehr werden die einzelnen Zeremonien des königlichen Krönungs- und Bestattungsrituals zum Ausgangspunkt genommen und als mythische Vorgänge gedeutet. Z.B. „Es geschah, daß eine Kette aus Karneol herbeigebracht wurde. Das bedeutet, daß Horus sein Auge von Seth nimmt.“ Die so beschworenen mythischen Vorgänge läßt man dann durch Einführung von Götterreden in der Ritualhandlung gegenwärtig werden. Dabei stellen Wortspiele, die auf die Namen der verwendeten Kultgegenstände hinweisen, die innere Verbindung zwischen Kult und Mythe her. Z.B. „Horus spricht Worte zu Seth: 'Ich habe mein Auge genommen, das karneolrot ward durch dich'.“ Die letzten Worte kann man auch übersetzen „deine Karneolperle“. Die hier im Wortspiel ausgedrückte Wesenseinheit zwischen der roten Perle und dem durch die ihm zugefügte Verletzung blutig gewordenen Horusauge wird anschließend noch einmal in besonderen Vermerken ausdrücklich ausgesprochen: „Das Auge: Karneol.“ Andere derartige Vermerke nennen die handelnden Personen des Rituals und ihre „Götterrolle“ sowie den Schauplatz der Handlung. Was wir hier vor uns haben, ist noch keine „Göttergeschichte“, sondern gewissermaßen das Rohmaterial dazu. Erst durch die dramatische Aufführung wird ein einheitliches Geschehen daraus, doch wird der Verlauf dieses Geschehens allein von der Ordnung des Rituals bestimmt. Die mit den Kulthandlungen gleichgesetzten mythi-

<sup>1</sup> H. SCHÄFER, *Ein Bruchstück altägyptischer Annalen* (Abh. Berl. Akad. d. Wiss., 1902, Anhang). LUDWIG BORCHARDT, *Die Annalen und die zeitliche Festlegung des Alten Reiches*, Berlin 1919.

<sup>2</sup> Vgl. SCHOTT, *Mythe*, S. 6-8.

<sup>3</sup> K. SETHE, *Dramatische Texte zu alltäg. Mysterienspielen* (Unters. z. Gesch. u. Altertumskunde Äg., Bd. 10), Teil II. Zur Einzelanalyse vgl. SCHOTT, a.a.O.

schen Vorgänge gehören zwar alle dem gleichen Gedankenkreise an, stehen aber in keinem geordneten Geschehenszusammenhang.

Die ersten zusammenhängenden mythischen *Erzählungen* finden sich in den in den Pyramidentexten erhaltenen *Osirishymnen* der 3. Dynastie. Ihr unmittelbarer Zusammenhang mit „dramatischen“ Gestaltungen von der Art des Ramesseumpapyrus ist noch nachweisbar<sup>1</sup>. Wir begegnen in ihnen jedoch zum ersten Male einer fortlaufenden Schilderung von Vorgängen. Z.B.<sup>2</sup>: „O Osiris, Horus ist gekommen, damit er dich suche. Er hat veranlaßt, daß Thoth die Gefolgsleute des Seth vor dir zurückweichen läßt, und er bringt sie dir alle zusammen. Er hat das Herz des Seth furchtsam gemacht. Du bist ja größer als er. Du bist vor ihm hervorgekommen (aus dem Mutterleibe), deine Art (Qualifikation) ist vor (der von) ihm (d.h. hochwertiger). Geb hat deine Art gesehen (d.h. anerkannt). Er hat dich (deshalb) an deine (dir zukommende) Stelle gesetzt. Geb hat dir deine beiden Schwestern an deine Seite gebracht, Isis und Nephthys. Horus hat veranlaßt, daß die Götter sich mit dir vereinigen und daß sie sich mit dir verbrüdern in deinem Namen ‚Doppelpalast der Flaggenmasten‘.“ Auch hier liegt ein zeremonielles Geschehen (die Huldigung der Gaustandarten vor dem Königtum der neugegründeten 3. Dynastie) zugrunde, dessen irdischer Schauplatz in dem „Namen“ des Osiris „Doppelpalast der Flaggenmasten“ noch ähnlich wie in den Vermerken der dramatischen Texte genannt wird. Die erzählten Vorgänge der „Göttergeschichte“ sind tatsächlich ursprünglich weitgehend zeremonielle Handlungen. Aber diese werden nicht mehr beschrieben und die Reihenfolge ihrer Durchführung beherrscht nicht mehr allein maßgebend den Gang der Erzählung. Vielmehr stehen die in sie hineingedeuteten mythischen Ereignisse nunmehr im Mittelpunkt der Betrachtung, und man beginnt, sie nach ihrem eigenen Wesenszusammenhange zu ordnen.

Dies führt zu der ersten systematisch aufgebauten Göttergeschichte, die uns bekannt ist. Sie ist in dem sog. *Schabaka-Text* erhalten und dürfte dem Anfang der 4. Dynastie entstammen<sup>3</sup>. In ihre Schilderung sind wiederum Götterreden von der Art, wie sie uns im Ramesseumpapyrus begegneten, eingeflochten. Aber diese dienen jetzt nicht mehr dazu, die Mythe an eine Kulthandlung anzuknüpfen, sondern werden aus dem Inhalt des Mythos selbst entwickelt und sollen diesen veranschaulichen.

<sup>1</sup> Vgl. SCHOTT, *Mythe*, S. 38 f.

<sup>2</sup> Pyr. Spr. 356, § 575-577. Übersetzung nach SETHE, *Komm. z. d. Pyramiden-Texten*, Bd. III, S. 77.

<sup>3</sup> H. JUNKER, *Die politische Lehre von Memphis* (*Abh. Berl. Akad.* 1941). Zur Datierung vgl. SCHOTT, *Mythe*, S. 42-45, 126. SPIEGEL, *Die Phasen der ägyptischen Geistesgeschichte* (*Saeculum*, I, 1950, S. 13).



*Diese Beziehung auf unmittelbar gegenwärtige politische Vorgänge und Tatbestände bleibt der strukturbestimmende Wesenszug der meisten uns bekannten ägyptischen Göttergeschichten.*

Etwas später als die mythische Erzählung entwickelt sich auch die Denkmalsinschrift zu zusammenhängender Darstellung von Geschehen. In der Biographie des *Meten* und anderen Inschriften aus dem Anfang der 4. Dynastie werden noch einfach Titel aneinandergereiht und die Ereignisse in einfachsten, sich stereotyp wiederholenden Satzformen aufgezählt<sup>1</sup>. Aber bereits unter Mykerinos berichtet *Debehni* über die Arbeiten an seinem Grabe in anschaulicher Erzählung<sup>2</sup>. Die Inschrift des Oberbaumeisters *Waschptah* aus der 5. Dynastie gestaltet die Besichtigung eines neu errichteten Bauwerkes durch König Neferirkare und den plötzlichen Tod des Baumeisters durch Ausmalung der Einzelheiten zu lebhaft bewegten Szenen<sup>3</sup>. Die 6. Dynastie schließlich entwickelt ausführliche biographische Erzählungen, von denen die Lebensbeschreibungen des *Una*, *Chufhor*, *Pepinacht* und *Sabni* die bedeutendsten uns erhaltenen sind<sup>4</sup>. In ihnen wird ein systematischer Überblick über die gesamte Lebensentwicklung von der Geburt bis zum Tode gegeben, bemerkenswerte Ereignisse werden aus diesem Rahmen durch Einzelausmalung herausgehoben. Man bevorzugt dabei die Einschaltung von Reden und Briefen des Königs im Wortlaut.

Gegen Ende des Alten Reiches scheint sich aus diesen Biographien zuerst eine fiktive Erzählungsliteratur entwickelt zu haben. Sie wird für uns durch die *Geschichte des Schiffbrüchigen* vertreten<sup>5</sup>. Ihren äußeren Rahmen bilden die abenteuerlichen Fahrten ägyptischer Expeditionen nach den Ländern des oberen Niles, den Erzbergwerken der Sinaihalbinsel und dem Weihrauchlande Punt an der Somaliküste, von denen auch die Biographien sprechen. Auf einer solchen Fahrt begegnet ein vom Sturm Verschlagener auf einer fernen Insel einer Schlange „von 30 Ellen Länge mit einem Bart von 2 Ellen“ (also augenscheinlich mit menschlichem Kopf), die ihn freundlich aufnimmt und nach einigen Monaten reich beschenkt wieder in die Heimat ziehen läßt. Die Form der Erzählung ist noch sehr einfach und kennzeichnet ein frühes Stadium. Die Spannungsmomente des Schiffbruches und des von Donnergetöse be-

<sup>1</sup> SETHE, *Urkunden des ägyptischen Altertums*, I, S. 1 ff = *Anc. Rec.*, I, S. 76 ff.

<sup>2</sup> *Urk.*, I, S. 18 ff. = *Anc. Rec.*, I, S. 94 ff.

<sup>3</sup> *Urk.*, I, S. 40 ff. = *Anc. Rec.*, I, S. 111 ff.

<sup>4</sup> *Urk.*, I, S. 98 ff., 120 ff., 131 ff., 135 ff. = *Anc. Rec.*, I, S. 146-169.

<sup>5</sup> ERMAN, *Lit.*, S. 56 ff. LEFEBVRE, *Romans* S. 29 ff. Der von VLADIMIR VIKENTIEW, *Voyage vers l'île lointaine* (Cairo 1941) unternommene Versuch einer Einordnung des Werkes in einen weltweiten literarischen Zusammenhang bietet zwar manches Interessante, doch scheinen die Gesamtdeutung und zahlreiche Einzelauffassungen bedenklich.

gleiteten Herannahens der riesigen Schlange werden jeweils ohne besondere Verwicklungen aufgelöst. Im Mittelpunkt der Darstellung steht ein ausführlich ausgesponnener Dialog zwischen dem Schiffbrüchigen und der Schlange. Durch ihn wird der Gesamterzählung eine didaktische Tendenz verliehen. Sie läßt sich mit den Worten der Schlange kennzeichnen: „Wie freut man sich, wenn man erzählen kann, was man ausgekostet hat, wenn das Übel vorüber ist“ und „Wenn du tapfer bist und festen Herzens, so wirst du deine Heimat wiedersehen“. Selbstbeherrschung und Gleichmut, gegründet auf das Vertrauen, daß unverschuldetes Unglück sich schließlich zum Guten wenden muß, werden in der Tat auch in der Weisheitslehre des Ptahhotep vom Ende der 5. Dynastie besonders gepriesen<sup>1</sup>. Auf diesem Leitgedanken wird nun in der Geschichte des Schiffbrüchigen eine geschachtelte Komposition mehrerer Erzählungen aufgebaut, die in der uns erhaltenen Fassung allerdings nur noch unvollkommen erkennbar ist. Die Schlange berichtet dem Gestrandeten ein eigenes unglückliches Erlebnis, und der Schiffbrüchige selbst erzählt seine Geschichte einem Fürsten, um diesen über das Mißlingen einer Expedition zu trösten. Dieser kunstvolle Ausbau des einfachen Motivs und seine spekulative Durchdringung dürfte das Werk der Zeit zwischen dem Alten und Mittleren Reich sein.

Diese Zeit des ersten Durchbruchs des individuellen Geistes, der die überpersönliche Staatsordnung des Alten Reiches zertrümmert, bringt einen außerordentlichen Aufschwung der ägyptischen Erzählungskunst. Die Göttergeschichte, deren weitere Ausbildung seit der Zeit des Snofru bis zum Ende des Alten Reiches wir aus Mangel an Material nicht verfolgen können, tritt uns jetzt in einer entwickelten Form gegenüber, die durch die inzwischen entstandene profane Erzählungsliteratur befruchtet ist. Eine leider nur sehr fragmentarisch erhaltene Erzählung von der *Vernichtung des Menschengeschlechtes* überträgt Ereignisse revolutionärer Umwälzungen am Ende der 5. und 6. Dynastie in die Götterwelt und gestaltet aus ihnen eine Empörung der „Kinder der Nut“ gegen den Sonnengott Rê<sup>2</sup>. Dieser durchschaut die Verschwörung und sendet sein flammendes Auge (Sonne) als Göttin Sachmet (Pest) aus, um die Empörer zu vernichten. Doch während ihr Gemetzel wütet, ergreift ihn das Mitleid. Durch rotgefärbtes Bier macht er die blutdürstige Göttin trunken, lenkt sie damit ab und besänftigt sie schließlich. Er selbst aber zieht sich von der Welt zurück. In die Gestaltung dieser Göttergeschichte spielt neben dem

<sup>1</sup> Vgl. ERMAN, *Lit.*, S. 86 ff. SPIEGEL, *Werden d. altäg. Hochkultur*, Kap. 21.

<sup>2</sup> Totenbuch, Kap. 175, Abschn. A. = KEES, *Leseb.*, Nr. 39, und sogen. „Buch von der Himmelskuh“ = Auszug: ERMAN, *Lit.*, S. 77 ff.; vollständig bei ROEDER, *Urk.*, S. 142 ff.

erwähnten politischen Geschehen ihrer Entstehungszeit offenbar auch noch die Naturbeobachtung hinein, daß die Sonnenglut des ägyptischen Sommers die großen Seuchen hervorruft.

Ähnliche Erzählungen von Abenteuern, die der Sonnengott zu bestehen hat, scheinen in dieser Zeit in größerer Zahl entstanden zu sein. Wir erfahren aus Andeutungen in Sargtexten z.B. von einem „Kampf des Rê um das Erbe von Heliopolis“ und daß ihn „Der, der in seinen Binden ist, überraschte, bevor er seinen Arm gegen ihn erheben konnte. Da stellte er ihm eine Falle in Gestalt eines gelockten Weibes“<sup>1</sup>. Im letzten Falle wurde also offenbar wie in der „Erzählung von der Vernichtung des Menschengeschlechtes“ durch eine *List* des Rê eine überraschende Wendung im Ablauf der Ereignisse herbeigeführt.

Das damit gegebene Überraschungsmoment kennzeichnet auch andere Erzählungen dieses Kreises. So wird berichtet, wie Rê den Osiris als seinen Nachfolger inthronisiert<sup>2</sup>. Darin spiegelt sich die Ablösung des vom Sonnenglauben beherrschten Staates der 5. bis 6. Dynastie durch das Reich der 9. Dynastie von Herakleopolis, in welchem Osiris zum Hauptgott erhoben wurde. Die Übertragung der Herrschaft durch Rê an Osiris scheint in friedlichstem Einvernehmen zu erfolgen, aber das Sonnendiadem verbrennt den seiner ungewohnten Emporkömmling und erzeugt an seinem Kopfe ein eitriges Geschwür, das Rê durch Operation heilen muß.

Die Rolle eines Arztes wird dem Sonnengott auch in einer in der gleichen Zeit entstandenen Erzählung bei der Heilung des von Seth verletzten Horausauges zugeschrieben<sup>3</sup>: „Es war, daß Rê zu Horus sagte: ‚Laß mich doch dein Auge besehen auf das hin, was ihm soeben zugestoßen ist.‘ Da besah er es und sagte: ‚Blicke doch auf jenen Strich, indem deine Hand das gesunde Auge dabei bedeckt!‘ Da blickte Horus auf jenen Strich. Da sagte Horus: ‚Siehe, ich sehe ihn ganz weiß.‘ — Und so entstand die Antilope ‚Weißgesehen‘. — Da sagte Rê zu Horus: ‚Blicke nun einmal auf das schwarze Schwein da!‘ Nun sah Horus dieses Schwein an. Da schrie Horus auf, da sein Auge brannte, indem er sagte: ‚Siehe, mein Auge ist wie bei jenem ersten Schlag, den Seth gegen mein Auge getan hatte.‘ Nun verlor Horus das Bewußtsein. Da sagte Rê: ‚Legt ihn auf sein Bett, bis er gesund wird. Es ist geschehen, daß Seth ihm in Gestalt eines Schweines entgegentrat, da warf er einen Schlag in sein Auge.‘ Und Rê sagte: ‚Verabscheut das Schwein um des Horus willen, man wünscht, daß er gesund werde.‘ Die Götter stimmten zu. Und so entstand

<sup>1</sup> KEES, *Leseb.*, Nr. 28.

<sup>2</sup> KEES, *Ztschr. f. Äg. Sprache und Altertumskunde*, Bd. 65, S. 65 ff.

<sup>3</sup> KEES, *Leseb.* Nr. 52 = *ÄZ*, 58, 1 ff.; DE BUCK, *Coffin Texts*, II, 326 ff. (Spruch 157).

das Verabscheuen des Schweines um des Horus willen... Aber als Horus (noch) ein Kind war, da bestand sein Schlachtopfer (auch) aus Schweinen, als sein Auge noch nicht krank gewesen war."

Kennzeichnend für die hier als Beispiel herausgegriffene Erzählung wie für die übrigen Göttergeschichten dieser Zeit ist ihr ausgeprägter Realismus. Rê arbeitet nach der Methode eines geschulten Augenarztes mit Sehproben und greift als Chirurg zum Messer, um das Geschwür am Kopf des Osiris zu öffnen. Zugleich aber sind diese Gestaltungen Zeugnisse und Erzeugnisse einer üppig wuchernden ins geheimnisvolle Gebiet des Magischen ausschweifenden Phantasie. Beide Wesenszüge sind charakteristisch für die Zeit zwischen dem Alten und Mittleren Reich. Die Formung von Götterreden aus den Namen durch den Kult geheiligter Örtlichkeiten, Gegenstände und Wesen mit Hilfe von Wortspielen geht zwar, wie oben dargelegt wurde, bereits auf die älteste uns bekannte Göttergeschichte, die der oben besprochene Ramesseumpapyrus erhalten hat, zurück, doch ist diese Methode hier verselbständigt. Sie dient nicht mehr allein der Verknüpfung des mythischen Sinnbildes mit den irdischen Gegebenheiten, sondern führt zur Ausbildung einer Fülle von Göttergeschichten, die außer ihren politischen Beziehungen bestimmt sind, allerlei Kulteigentümlichkeiten zu erklären. So wird die oben zitierte Erzählung von Rê als Augenarzt durch die Worte eingeleitet: „Wißt ihr, weshalb Buto dem Horus gegeben worden ist? Ihr wißt es nicht! Ich aber weiß es: Rê war es, der es ihm als Entschädigung gab für das, was an seinem Auge verstümmelt war." In der Erzählung selbst wird dann noch die im Kult gegebene Verbindung der Antilope und des Schweines mit Seth mythologisch erklärt<sup>1</sup>.

Eine andere Geschichte dieser Art<sup>2</sup> deutet zwei Kultsymbole der Stadt Hierakonpolis als „Hände des Horus", die ihm von seiner Mutter Isis abgeschnitten und ins Wasser geworfen, aber von dem Krokodilgott Suchos auf Befehl des Rê wieder herausgefischt wurden. Auch Naturerscheinungen geben Anlaß zu solchen ätiologischen Mythen. Um die Himmelsgöttin Nut hat sich ein Kreis von Gestirnlegenden gebildet<sup>3</sup>. Die Mondphasen geben Anlaß zu verschiedenartigen Deutungen<sup>4</sup>. Die häufige Umlagerung der untergehenden Sonne von Wolkendunst und

<sup>1</sup> Die in dem Text mythologisch begründete Verfemung des Schweines dürfte tatsächlich in der Zeit seiner Entstehung als Auswirkung damals nach Ägypten einströmender semitischer Einflüsse entstanden sein.

<sup>2</sup> KEES, *Leseb.* Nr. 56.

<sup>3</sup> Erhalten in den auf Texte der Zeit zwischen dem Alten und Mittleren Reich zurückgehenden Beischriften zu der großen Darstellung der Nut im Kenotaph Sethos I.: FRANKFORT-GUNN, *The Cenotaph of Seti I at Abydos* (*Eg. Expl. Soc.*, 39), S. 82, Taf. 81, 84, 85.

<sup>4</sup> Z.B. *ÄZ.* 57, 35 ff.; 60, 1 ff.

ihr scheinbares kurzes Stillstehen über dem Horizonte werden durch einen Angriff der Apophisschlange auf das Sonnenschiff erklärt, den Seth durch einen Zauberspruch oder — realistischer — mit dem Speer abwehrt<sup>1</sup>. Alle diese Göttergeschichten werden ausdrücklich als „Geheimnisse“ erklärt und als Zaubersprüche verwendet. Primitive Vorstufen dieser Gruppe von Mythenerzählungen finden sich bereits in den Schlangenzaubern der Pyramidentexte<sup>2</sup>. In späterer Zeit hat man diese Geschichten gesammelt und zur Wahrsagerei benutzt<sup>3</sup>.

Die Bedeutung der Erzählungsliteratur in der Zeit zwischen dem Alten und dem Mittleren Reich wird durch die Tatsache beleuchtet, daß man in dieser Zeit auch abstrakten Abhandlungen über religiöse Fragen die Form von *Dialogen* gibt. Solche sind *Der Bericht eines Lebensmüden über den Streit mit seiner Seele*<sup>4</sup> und *Das Gespräch zwischen Atum und Osiris über das Leben nach dem Tode*<sup>5</sup>. Gleichwohl sind uns bisher größere Werke erst aus dem Ende dieser Periode, d. h., aus der Zeit des Überganges von der 11. zur 12. Dynastie bekannt. Dies ist sicherlich teilweise dem Zufall zuzuschreiben, doch in gewissem Maße auch innerlich begründet. Die in der vorausgehenden Zeit ausgebildete Fähigkeit zu anschaulicher und lebensvoller Darstellung von Situationen und Vorgängen und der von der schweifenden Phantasie dieser Zeit aufgehäufte Reichtum mythischer Stoffe begegnet jetzt einem neu erstarkten Willen zu straffer Ordnung der Form und gedanklicher Durchdringung und Vertiefung des Inhaltes. Aus diesem Zusammentreffen sind augenscheinlich eine größere Zahl bedeutender Schöpfungen erwachsen. Die große Verschiedenheit des Charakters der uns erhaltenen Werke bezeugt jedenfalls die Vielfältigkeit der Gestaltungsmöglichkeiten und Tendenzen der damaligen ägyptischen Literatur und läßt uns die Reichhaltigkeit des einstmals vorhanden gewesenen Schrifttums ahnen.

Das erste hier zu besprechende Werk steht seiner Struktur nach an der Grenze der eigentlichen Erzählungsliteratur. Der unter dem Titel *Die Klagen des Bauern*<sup>6</sup> bekannte Text ist eine sozialpolitische Kampfschrift.

<sup>1</sup> KEES, *Leseb.*, Nr. 29; Pap. Sallier, IV, 10, 7; 17, 3. Vgl. NAGEL, *Bull. Inst. Franc.*, 28, 33-39, und SPIEGEL, *Die Erzählung vom Streite des Horus und Seth* (*Lpz. Äg. Stud.*, Heft 9), S. 33.

<sup>2</sup> Z. B. Pyr. § 418, 419, 425.

<sup>3</sup> In Pap. Sall. IV sind sie den einzelnen Tagen des Jahres zugeordnet, die darnach als glücklich oder unglücklich bezeichnet werden.

<sup>4</sup> SCHARFF, *Sitzb. Bayr. Akad. d. Wiss.*, 1937, Heft 9; SPIEGEL, *Slg. Die Weltliteratur, Serie Altägypten*, Heft 3/4.

<sup>5</sup> KEES, *Leseb.*, Nr. 40; SPIEGEL, *a. a. O.*

<sup>6</sup> ERMAN, *Lit.*, S. 157 ff. VOGELSANG, *Kommentar z. d. Klagen des Bauern* (*Unters.*, 6). Beste neuere Übersetzung bei LEFEBVRE, *Romans et Contes Egyptiens*, Paris 1949, S. 41-69. Dieser Text ist vielleicht bereits in der 10. Dyn. entstanden.

Er stellt in neun rhetorischen Darlegungen dem neu erstarkten Feudalismus die Notlage und die Forderungen der unteren Schichten des ägyptischen Volkes vor Augen, die in der vorangegangenen Zeit bereits stärkere Beachtung und Berücksichtigung gefunden hatten und sich jetzt zurückgesetzt fühlten. Zur Einkleidung dieser Erörterungen wird eine Geschichte erzählt, wie ein Oasenbewohner auf dem Wege zum Markt von einem Lehns-träger seiner Esel und ihrer Last beraubt wird. Diese Erzählung zeichnet sich gegenüber der „Geschichte des Schiffbrüchigen“ durch flüssigere Sprache und gewandtere Situationsschilderung aus. Die Szene der Beraubung ist aufs anschaulichste ausgemalt und das sie begleitende Streitgespräch zwischen dem Beraubten und dem Räuber ein Meisterwerk realistischer Dialoggestaltung, die unmittelbar aus dem Leben geschöpft scheint. In den anschließenden „Klagen“ des Oasenmannes vor dem Richter, die den eigentlichen Hauptinhalt des Werkes bilden, tritt dieser Charakter einer Erzählung naturgemäß völlig in den Hintergrund, um der Abhandlung allgemeiner sozialpolitischer Fragen Raum zu geben, doch wird die Rahmenerzählung wenigstens formal weitergeführt und zu einem harmonischen Abschluß gebracht. Diese literarische Einkleidung eines Werkes von an sich ganz anders gerichteter sozialpolitischer Tendenz weist darauf hin, daß zur Zeit seiner Abfassung eine reiche Erzählungsliteratur bestanden haben muß, die selbst ihrem Wesen fremde Stoffe in ihren Bann zog.

Die *Erzählung vom Streite des Horus und Seth*<sup>1</sup> liegt uns nur in einer Bearbeitung der Ramessidenzeit vor. Die ihr zugrunde liegende politische Tendenz, die in ihr verarbeiteten mythischen Stoffe und formale Kriterien erweisen jedoch, daß ihre ursprüngliche Fassung dem Ende der 11. Dynastie oder der Zeit Amenemhëts I. angehört. In dieser „Göttergeschichte“ ist tatsächlich der Konflikt zwischen den Gaufürsten, die die Erblichkeit ihrer Ämter als Rechtsanspruch fordern, und dem Königtum, das die Neuvergebung erledigter Lehen in eigene freie Hand bekommen will, gestaltet. Diese Übertragung politischer Verhältnisse in die Götterwelt erfolgt aber nicht mehr allein auf dem Wege kultisch/mythischer Symbolik. Man macht sich vielmehr die Errungenschaften der vorangegangenen Entwicklung der Erzählungskunst in vollem Umfange sowohl formal wie stofflich zunutze. Die Erfassung und Darstellung des Wesens politischer Vorgänge, das Wesen politischen Geschehens, gerade soweit es sich nicht in äußeren Taten und Kämpfen, sondern in dem verdeckten

---

<sup>1</sup> SPIEGEL, *Die Erzählung vom Streite des Horus und Seth in Pap. Beatty I. als Literaturwerk* (Lpz. Äg. Stud., Heft 9). LEFEBVRE, *Romans*, S. 178 ff.

Kräftespiel durch die Formen einer objektiven Ordnung gebundener Machtstrebungen vollzieht, ist bewußte Aufgabe dieser Erzählung.

Die diesem Zwecke dienende Haupthandlung besteht in langwierigen Erörterungen vor dem „Götterrat“ unter Einschaltung zahlreicher Dialoge und im Wortlaut zitierter Briefwechsel. Zu ihrer Belebung werden dazwischen fünf grössere Einzelgeschichten eingehängt, die den Charakter der Haupthandlung auf mannigfaltige Weise variieren, obwohl sie ihr Geschehen formal fortsetzen. Der Charakter der ersten dieser Einzelerzählungen ist der eines didaktischen Märchens. Die vier anderen behandeln mytische Stoffe in der Art der früher besprochenen Göttergeschichten aus der Zeit zwischen dem Alten und Mittleren Reich, nämlich den Kampf des Horus und Seth in Gestalt von Nilpferden<sup>1</sup>, die Verletzung der Augen des Horus, die Entstehung des Mondes aus einem homosexuellen Verkehr zwischen Horus und Seth<sup>2</sup> und die Erlegung des Seth durch Horus als Nilpferdjagd. Damit verflochten sind kürzere ätiologische Geschichten, die den Kuhkopf der Isis<sup>3</sup>, die Verfemung des Goldes im 12. oberägyptischen Gau, den Namen des Gottes Anti, „der Bekrallte“, und die Kultsitte der Selbstentblößung von Frauen<sup>4</sup> erklären. Der Darstellungsstil dieser Einzelgeschichten zeichnet sich durch denselben lebensvollen Realismus aus wie die oben besprochenen Geschichten vom Sonnengott. Besonders die märchenhafte Erzählung am Anfang ist reich an veranschaulichender Kleinmalerei in der Ausgestaltung ihrer Situationen. Sie schildert, wie Isis durch List den Seth dazu bringt, sich selbst zu verurteilen.

Die plötzliche Umbiegung des Geschehensverlaufes durch Einführung einer *List* ist uns bereits in zweien der oben besprochenen Geschichten um den Sonnengott begegnet. Wir haben hierin ein strukturbestimmendes Grundmotiv einer ganzen Gattung von Erzählungen zu erblicken, das eben in dieser Zeit entwickelt ist, und die Möglichkeit zu außerordentlicher Belebung und Bereicherung des einfachen Handlungsablaufes der älteren Erzählung bietet. Die „List der Isis“ spielt auch in der auf alten Mondmythen fußenden Geschichte von den homosexuellen Beziehungen zwischen Horus und Seth die entscheidende Rolle. Zum dritten Male erscheint das Motiv der List in der Erzählung von dem Schiffswettkampf

<sup>1</sup> Auch als reine Mythenerzählung erhalten in Pap. Sall. IV, 2, 6—3, 5 = KEES, *Leseb.* Nr. 55.

<sup>2</sup> Als Mythenerzählung erh. in Pap. Kahun IV 2 = GRIFFITH, *Hieratic Pap. from Kahun and Gurob*, pl. III; vgl. KEES, *AZ*, 60, 1 ff.

<sup>3</sup> Auch als reine Mythenerzählung erhalten in Pap. Sall. IV, 2, 6-3, 5 = KEES, *Leseb.*, Nr. 55.

<sup>4</sup> Vgl. SPIEGEL, *a.a.O.*, S. 42, Anm. 1.

zwischen Horus und Seth, der zu seiner Erlegung als Nilpferd führt. Diesmal ist Horus der Listige.

In der Gesamtkomposition des Werkes wird der Ablauf des Geschehens durch das Überraschungsmoment in drei Phasen gegliedert. Die einfache Grundform der Handlung besteht darin, daß der Kampf des Helden (Horus) ihm nach anfänglichem Mißlingen, das ihn an den Rand des Unterganges führt, von unerwarteter Seite her überraschend den Sieg bringt. Dieses Schema wird durch den Anfangsteil der Haupthandlung, die fünf eingehängten Einzelgeschichten und den Schlußteil der Haupthandlung hindurch dreimal in immer neuen Variationen aber in immer gleichem Rhythmus durchgeführt. So entsteht ein klar übersichtlicher Gesamtaufbau, in dem die vorantreibenden und retardierenden Momente der Handlung meisterlich ausgewogen sind. Dies Werk zeigt uns die ägyptische Erzählungskunst auf dem Gipfel ihres Könnens.

Durch ihren politischen Gehalt wie durch die lebensvolle Natürlichkeit ihrer Darstellung erscheint die „Erzählung vom Streite des Horus und Seth“ kaum noch als „Göttergeschichte“ im eigentlichen Sinne, obwohl sie ausschließlich unter Göttern spielt. Ein anderes Werk, das etwa der gleichen Zeit angehören mag, obwohl es uns erst in einer Fassung des späteren Mittleren Reiches erhalten ist, läßt Götter- und Menschenwelt in der Art einer Legende ineinanderspielen. Es behandelt *die Geburt der Könige der 5. Dynastie*<sup>1</sup>. Wie die Erzählung vom Streite des Horus und Seth setzt es sich aus einer Komposition einer Haupthandlung mit mehreren Einzelgeschichten zusammen. Am Anfang werden drei Zaubermärchen erzählt, die unabhängig in eine ruhende Rahmenszene (Thronsetzung) eingebettet sind. An sie wird eine vierte Zaubergeschichte angehängt, die man aber nicht erzählt werden, sondern sich wirklich abspielen läßt. Auf diese Weise leitet man geschickt von den einleitenden Märchenerzählungen zum Geschehen der Haupthandlung über. Ein Gespräch zwischen dem in der vierten Einzelgeschichte auftretenden Zauberer und dem König schließt diesen ersten Teil des Werkes ab. In diesem Dialog verkündet der Zauberer ganz unerwartet, daß die Frau eines Priesters des Rê mit drei Söhnen des Sonnengottes schwanger gehe, und prophezeit, daß diese eine neue ägyptische Königsdynastie begründen würden. Der König will wie Herodes die neuen Könige besuchen, der Weise aber droht in diesem Falle mit einer gewaltigen Überschwemmung. Hier wird der Handlungsablauf unterbrochen. Der zweite Teil des Werkes setzt auf einem anderen Schauplatz neu an. Er schildert die Geburt der Königskinder, bei der von Rê entsandte Götter helfend eingreifen, die

<sup>1</sup> Erh. im Pap. Westcar = ERMAN, *Lit.*, S. 64 ff. LEFEBVRE, *Romans*, S. 70 ff.

Schenkung von in Gerste verborgenen Königsdiademen an die Kinder durch diese Götter, und eine durch Verrat einer Dienerin eintretende Gefahr ihrer vorzeitigen Entdeckung. Man kann annehmen, daß sich daran noch ein dritter Teil anschloß, der ihre schließliche Thronbesteigung ausführlich berichtete; denn das Werk scheint ganz auf dem Dreigliederschema aufgebaut zu sein<sup>1</sup>, das, wie oben dargelegt wurde, auch in der Erzählung vom Streite des Horus und Seth eine Rolle spielt.

Die Vorliebe für das Zauberhafte und die naturalistische Kleinmalerei in der Ausgestaltung der einzelnen Szenen verbindet dies Werk mit den früher besprochenen Erzählungen der gleichen Zeit. In die zu Beginn des Mittleren Reiches gegebenen politischen Verhältnisse paßt auch die Tendenz seiner Darstellung: Der große Weise und Zauberer, der die Geburt der Rê-Kinder verkündet, ist ein „Kleinbürger“ und sein kleinbürgerlicher häuslicher Lebensstil wird mit sichtlichem Wohlgefallen breit ausgemalt<sup>2</sup>. Die Könige der neuen Dynastie werden zwar dem ägyptischen Dogma entsprechend vom Weltgott gezeugt, aber ihre Mutter ist eine Kleinbürgerin und sie wachsen in kleinbürgerlichen Verhältnissen auf. Das Werk ist zwar von kunstvoller Komposition und verfeinerter Geisteshaltung (der Zauberer lehnt es ab, mit Menschen zu experimentieren), aber es gefällt sich in schlichtester, von Vulgarismen durchsetzter Sprache. Es ist augenscheinlich für die breitesten Volksmassen geschrieben, aber keinesfalls aus ihrer Mitte als einfache „Volkserzählung“ erwachsen. Man hat vielmehr den Eindruck, daß hier die alten Grundsätze des Sonnenglaubens der 5. Dynastie für eine neue Zeit in populärer Märchenform erzählt werden, um damit die Begründung eines neuen Königshauses, das an diese Traditionen anknüpfen wollte, stimmungsmäßig vorzubereiten.

Die bisherige Betrachtung hat uns die ägyptische Erzählliteratur in den Bindungen an Kult und Mythe gezeigt, aus denen sie erwachsen ist. Die von ihrer Entstehungszeit her gegebene Bezogenheit der ägyptischen Mythenbildung auf politische Verhältnisse entwickelt sich, wie

---

<sup>1</sup> Am Anfang werden drei Zaubermärchen erzählt. Die beiden vollständig erhaltenen zerfallen jeweils in drei Teile: Im ersten folgen sich der Ehebruch, der Krokodilzauber und die Aburteilung, im zweiten die Befragung des Weisen, die Lustfahrt und die zauberhafte Wiederbeschaffung des verlorenen Schmuckstückes. Die daran anschließende Geschichte von dem lebenden Zauberer zerfällt ebenfalls in drei Teile, nämlich seine Herbeiholung, seine Vorführungen und sein Gespräch mit dem König. Er tut drei Wunder. Der zweite Hauptteil des Werkes zerfällt in den Bericht über die Geburt der drei Königskinder, die alle drei Male ausführlich mit fast gleichen Worten beschrieben wird, dann die Schenkung der Königsdiademe durch die Götter und schließlich die Schilderung des Verrates der Dienerin, also wieder drei Teile.

<sup>2</sup> In ganz ähnlicher Weise wird auch in der einleitenden Erzählung zu den „Weissagungen des Neferti“ der Weise, der das Kommen Amenemhets I. prophezeit, als „Kleinbürger“ geschildert. Vgl. ERMAN, *Lit.* S. 152/3.

wir gesehen haben, immer mehr zur bewußten Tendenz, die die Göttergeschichte in steigendem Maße in die Sphäre irdischer Wirklichkeit überführt. In den „Klagen des Bauern“ dient die Erzählung sozial-politischen Zwecken, anderwärts wird sie in den Dienst didaktischer Ziele gestellt. Die Erzählungskunst entwickelt dabei immer reichere Möglichkeiten der Komposition, der Szenengestaltung und der Schilderung. Doch ist die Erzählung niemals Selbstzweck, sondern stets nur das Mittel zur Darstellung besonderer Bedeutungsgehalte.

Auch der *Geschichte des Sinuhe*<sup>1</sup>, die in der ersten Hälfte der 12. Dynastie entsteht und noch dem Neuen Reich als klassisches Literaturwerk gilt, wird man wohl am besten gerecht, wenn man ihren historischen Gehalt als das ihre Struktur bestimmende, entscheidende Wesenselement ihrer Gestaltung ansieht. Sie ist Zeugnis und Erzeugnis eines neuerwachten ägyptischen Nationalgefühls, das nach den schweren Erschütterungen jahrhundertelanger innerer Zerissenheit den Staat des Mittleren Reiches ohne das Pathos göttlicher Auserwähltheit, aber auf das Bewußtsein einer in heißem Ringen erworbenen Humanität und auf den Besitz einer allen Nachbarn weit überlegenen Zivilisation aufbaut. Ihren Ausgangspunkt bildet das letzte bedeutende Ereignis der vorangegangenen Revolutionszeit, die Ermordung Amenemhet's I. Die mit ihr verbundenen Wirren veranlassen den Prinzen Sinuhe zu einer überstürzten Flucht nach Syrien. Aber gerade aus der Perspektive des Auslandes wird ihm die neugewonnene Größe Ägyptens deutlich. Als ihr begeisterter Kämpfer tritt er vor den palästinensischen Kleinfürsten, der ihm Asyl gewährt, und Erfolg und Abenteuer in der Fremde vermögen seine Sehnsucht nach der Heimat nicht zu stillen. So konzentriert er all' sein Bemühen darauf, die Erlaubnis zur Heimkehr zu erhalten. Die breit ausgemalte Audienz, in welcher Sesostri I. ihn wieder in Gnaden aufnimmt, bildet offensichtlich Schlußstein und Bekrönung des Ganzen. In ihr erscheint der König keineswegs als „Gott“ im Sinne der offiziellen Titulatur, die er führt. Vielmehr ist gerade die Herausarbeitung der überlegenen Menschlichkeit seiner gewaltigen Persönlichkeit das augenscheinliche Ziel der Darstellung. Zugleich wird die hochentwickelte ägyptische Zivilisation in bewußten Gegensatz zu dem „Barbarentum“ der Nachbarvölker gestellt.

In dieser Erzählung zeichnet Ägypten erstmals sein eigenes Bild auf dem Hintergrunde einer fremden Umwelt, in welche es sich mit klarer Erkenntnis der Grenzen seiner Macht, aber mit starkem Selbstgefühl, das auf das Bewußtsein des eigenen Wertes gegründet ist, hineinstellt.

<sup>1</sup> ERMAN, *Lit.*, S. 39. LEFEBVRE, *Romans*, S. 1.

Als Zeugnis dieses Selbstbewußtseins Ägyptens als Staat und Kulturmacht in der Auseinandersetzung mit dem Nichtägyptischen ist das Werk wohl vor allem den Nachfahren im Neuen Reich, als diese Selbstbehauptung der ägyptischen Kultur unter dem Andrängen fremden Wesens immer schwieriger wurde, teuer gewesen, wie seine „klassische“ Sprache dieser Zeit als Vorbild der eigenen Sprachformung diente. In dieser Erzählung erscheint der Wille zum Festhalten am eigenen Wesen gegenüber fremden Umwelteinflüssen, das Streben nach seiner Bewahrung im Strome wechselvoller Schicksale erstmals als eine bewußte Tendenz des Ägyptertums. Diese Tendenz wird aus der neuartigen politischen und geistigen Konstellation geboren, in welcher zu Beginn des Mittleren Reiches das der Vollendung seiner inneren Eigenentwicklung nahegekommene Ägypten einer eben erst ihre geistigen und politischen Eigenkräfte selbständig entfaltenden Umwelt gegenübertritt. Sie verstärkt sich notwendigerweise, je mehr im Laufe der folgenden Zeit die autonome Schöpferkraft der ägyptischen Kultur dahinschwindet und je stärker gleichzeitig das Aufblühen und der Einfluß der anderen Gestaltungsgesetzen folgenden kulturschaffenden Kräfte seiner Umwelt wird. Doch erhält sich das ägyptische Geistesleben noch durch das ganze Neue Reich hindurch bei allem diesem immer stärker werdenden Anlehnen an die Tradition doch zugleich volle Aufgeschlossenheit gegenüber assimilationsfähigen Kulturwerten seiner Umwelt und damit die Fähigkeit zu einer zwar nicht mehr autonomen, aber ungebrochenen kulturellen Weiterentwicklung. Erst in der Spätzeit, als die letzten Kräfte erschöpft sind, verfällt es in den unfruchtbaren, starren Traditionalismus, der so oft völlig zu Unrecht als Grundzug des ägyptischen Wesens überhaupt angesehen wird.

Von dieser eben betonten Aufgeschlossenheit Ägyptens gegenüber fremdem Geistesgut zeugt das gleichfalls aus der 12. Dynastie erhaltene Bruchstück einer *Geschichte von einem Hirten und einer Göttin*<sup>1</sup>. Es ist neuerdings überzeugend als ägyptische Bearbeitung einer aus dem Gilgamesch-Epos bekannten Episode aus dem Legendenkreise des mesopotamischen Gottes Tammuz gedeutet worden<sup>2</sup>. Leider reichen die geringen Reste, die von dieser Erzählung erhalten sind, nicht aus, um Tendenz und Einzelgestaltung dieser Übernahme eines fremden Mythenstoffes in das ägyptische Geistesleben zu ermitteln.

Auch auf die Denkmalsinschrift wirkt die entwickelte Erzählungskunst zurück. Aus der Zeit Sesostri's I. ist uns das älteste Beispiel einer neuen

<sup>1</sup> ERMAN, *Lit.*, S. 63. LEFEBVRE, *Romans*, S. 26.

<sup>2</sup> VLADIMIR VIKENTIEV, *L'énigme d'un papyrus*, Cairo 1940.

Art historischer Erzählung erhalten, die in der Folgezeit offenbar weite Verbreitung gewinnt<sup>1</sup>. Es wird üblich, dem Bericht über historische Ereignisse, wie die Gründung und Erneuerung von Bauwerken, kultische Stiftungen und kriegerische Unternehmungen, die Form einer Erzählung zu geben, die, meist in der Form eines Dialoges zwischen dem König und seinen Hofleuten, die wesentlichen Gesichtspunkte, unter denen das Ereignis betrachtet werden soll, heraushebt. In der Stele Amenophis' II. beim großen Sphinx<sup>2</sup>, die sportliche Leistungen dieses Königs schildert, hat sich auch diese Erzählungsform zu freierer Gestaltung entwickelt.

Aus dieser literarischen Formung historischer Berichte ist in der Ramesidenzeit eine historische Literatur hervorgegangen, die den Ablauf geschichtlicher Ereignisse der Vergangenheit durch phantastische Begebenheiten ausschmückt. Erhalten ist uns der Anfang der *Erzählung von König Apophis und Sekenenre*<sup>3</sup> aus der Zeit der Hyksoskämpfe, in der Dialog und Briefwechsel die Hauptrolle spielen, sowie der Schluß der *Geschichte der Eroberung von Joppe*<sup>4</sup> durch einen General Thutmosis' III. Hier wird die Entscheidung durch List errungen. Um den Namen Sesostris, den mehrere bedeutende Herrscher der 12. Dynastie führen, scheint sich ein Kranz ähnlicher Geschichten gebildet zu haben<sup>5</sup>.

In der Mitte zwischen den beiden zuletzt besprochenen Literaturformen steht die *Geschichte der Schlacht von Kadesch*<sup>6</sup>. Ihre Schilderung konzentriert sich auf den heldenhaften Kampf, den der von seinem Heere abgeschnittene König Ramses II. gegen eine feindliche Übermacht ausficht. Er wird uns dramatisch vor Augen geführt durch Einschlebung einer Reihe direkter Reden des Königs, der sein Erlebnis des Kampfes selbst schildert, zu Amun um Mut und Kraft betet, seine Soldaten aufmuntert und ihre Feigheit schilt. Dazu treten Dialoge des Königs mit seinem Gefolge und ein Briefwechsel mit dem Fürsten von Kadesch. Dies Werk ist zu Lebzeiten Ramses' II. verfaßt und fußt zweifellos auch in den Einzelheiten seines Berichtes weitgehend auf Tatsachen. Es gehört somit seinem Gehalt nach in die zuerst besprochene Gattung literarisch geformter historischer Berichte. Umfang und Eigenart seiner Schilderung, die von den großen Schlachtenbildern inspiriert erscheint, heben es jedoch aus diesem Rahmen heraus. In der Ausmalung seiner

<sup>1</sup> Ausführlich behandelt durch HERMANN, *Königsnovelle*. Den von ihm zusammengestellten Belegen ist die sog. „Hungersnotstele“ (ROEDER, *Urk.*, S. 177 ff.) zuzufügen.

<sup>2</sup> SELIM HASSAN, *Ann. du Serv.*, 37, S. 129 f.

<sup>3</sup> ERMAN, *Lit.*, S. 214 ff. LEFEBVRE, *Romans*, S. 131 ff.

<sup>4</sup> ERMAN, *Lit.*, S. 216 ff. LEFEBVRE, *Romans*, S. 125 ff.

<sup>5</sup> Vgl. SETHE, *Sesostris* (*Unters.*, 2).

<sup>6</sup> ERMAN, *Lit.*, S. 325 ff.

Szenen hat zweifellos die Phantasie des Verfassers eigenschöpferisch mitgewirkt. Aus der Art, wie uns in den Annalenbruchstücken Thutmosis' III. Einzelheiten aus seinen Feldzügen in lebendigen Szenen veranschaulicht werden, kann man schließen, daß die in der Geschichte der Schlacht bei Kadesch vorliegende Form der historischen Erzählung bereits in der 18. Dynastie — wenn nicht früher — entwickelt worden ist<sup>1</sup>.

Das neue Reich hat eine Anzahl von Göttergeschichten und anderen Erzählungen hervorgebracht, die sich in der Mehrzahl den bisher aufgestellten Typen zuordnen lassen. Es ist im einzelnen Falle schwer zu sagen, inwieweit diese Werke unmittelbar auf Schöpfungen der älteren Zeit zurückgehen oder Neuformungen im gleichen Stile darstellen. Die *Erzählung von den zwei Brüdern*<sup>2</sup>, die uns der Papyrus d'Orbiney überliefert hat, gehört in die Gattung der volkstümlichen Legende, die für uns in älterer Zeit durch die *Geschichte von der Geburt der Könige der 5. Dynastie* vertreten wurde. Sie liegt uns leider nur in der Nacherzählung eines Schülers vor, die sich durch ungewandten Stil und eine bald schleppende, bald hastende Darstellung auszeichnet. Auch in dieser entstellten Überlieferungsform aber bleibt die große Kunst ihres Aufbaus und der Reichtum ihrer Schilderung erkennbar. Sie stellt den uralten Mythos von dem sterbenden und immer wieder auflebenden Gott der Fruchtbarkeit, der gerade in dieser Zeit für das kultische Leben Syriens wieder besondere Bedeutung gewonnen haben dürfte, in der Form einer spannungsreichen Erzählung dar. Es handelt sich also wie bei der oben erwähnten „Geschichte von einem Hirten und einer Göttin“ um eine literarische Bearbeitung eines fremden Mythenstoffes. In die Einzelzüge scheint eine Menge naturphilosophischer Symbolik hineingearbeitet zu sein, die uns noch nicht überall voll verständlich ist. Daneben spielen didaktische Elemente, die aus fortgeschrittener ethischer Spekulation stammen, in die Gestaltung hinein. In diesem Sinne scheint insbesondere das Grundmotiv des Mythos umgeformt: Der Fruchtbarkeitsgott verliert seine Zeugungskraft in dieser Erzählung nicht durch natürliches Altern, wie es der Mythe entsprechen würde, sondern durch die Treulosigkeit der Menschen, denen er gedient hat. Er verwandelt sich aus dem Ackerbauern und Hirten zum Jäger. In diesem Zustand ereilt ihn der Tod wiederum durch Treulosigkeit. Das ihm von den Göttern beigegebene Weib verrät

<sup>1</sup> Auch hier ist — z. B. in der Beschreibung der Schlacht von Megiddo — die innere Verbindung zwischen literarischer Darstellung und typischen Motiven ägyptischer Schlachtenbilder erkennbar.

<sup>2</sup> ERMAN, *Lit.*, S. 197 ff. LEFEBVRE, *Romans*, S. 137 ff. Grundlegende Analyse bei JACOBSON, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter (Ägyptol. Forsch., 8)*, S. 13 ff.

ihn, weil er es nicht befruchten kann. Er lebt dann zunächst als Stier und später als Baum wieder auf, um beidemal erneut durch Verrat zu enden. Dann endlich zeugt er sich in der Königin selbst von Neuem und wird zum ägyptischen König. Die Auffassung des Königs als Inkarnation der die Menschen-, Tier- und Pflanzenwelt durchwaltenden göttlichen Zeugungskraft der Natur, auf die durch diese Legende hingedeutet wird, geht bis in vorgeschichtliche Zeiten zurück. Diese Natursymbolik ist aber in der *Geschichte von den zwei Brüdern* in die Form eines Märchens gekleidet, das erzählt, wie ein schuldlos vom Unglück Bedrängter doch schließlich zum Glücke kommt<sup>1</sup>.

Der gleiche Wesenszug kennzeichnet eine andere Erzählung des Neuen Reiches als Märchen. Es ist die *Geschichte vom verwunschenen Prinzen*<sup>2</sup>, dem bei seiner Geburt prophezeit wird, er werde durch eine Schlange, ein Krokodil oder einen Hund sterben. Er stellt sich aber dem Schicksal mutig entgegen und es gelingt ihm, soweit wir aus dem erhaltenen Teil der Erzählung schließen können, mit Hilfe der Treue seiner Frau der Verhängnisse, die nacheinander an ihn herantreten, Herr zu werden.

Das in diesen Märchen indirekt ausgedrückte Vertrauen in den notwendigen Endsieg der Gerechtigkeit, das schon den Grundzug der Weltanschauung des Alten Reiches bildete, hat im Neuen Reich in der *Geschichte von Wahrheit und Lüge*<sup>3</sup> abstrakt didaktische Form erhalten. Ihre Pointe ist, daß die Lüge durch sich selbst zu Fall kommt. Der äußere Aufbau der Handlung ist deutlich dem Osirismythos nachgeformt. „Wahrheit“ fällt der Hinterlist seines Bruders „Lüge“ zum Opfer, sein Sohn aber rächt ihn.

Angesichts des starken Einflusses, den das didaktische Element schon seit dem Alten Reich auf die ägyptische Literatur ausübt, ist es wohl als Zufall zu betrachten, daß uns das erste Beispiel einer *Fabel* erst aus dem Neuen Reich bekannt ist. Sie schildert den *Streit zwischen Leib und Kopf* um den Vorrang<sup>4</sup>. Leider ist nur der Anfang erhalten. In ihrem Dialog-Stil schließt sich diese Fabel an den „Streit eines Lebensmüden mit seiner Seele“ und das „Gespräch zwischen Atum und Osiris“ aus der Zeit zwischen dem Alten und dem Mittleren Reich an. Ihre Tendenz, die offensichtlich darauf gerichtet ist, die Notwendigkeit der Standesunterschiede im „Staatskörper“ zu rechtfertigen, würde in die soziologischen Auseinandersetzungen dieser Zeit gut hineinpassen. So scheint es

<sup>1</sup> Vgl. die Wesensbestimmung des Märchens bei A. JOLLES, *Einfache Formen*, S. 239 ff.

<sup>2</sup> ERMAN, *Lit.*, S. 209 ff. LEFEBVRE, *Romans*, S. 114 ff.

<sup>3</sup> GARDINER, *The Chester Beatty Papyri II* (*Brit. Mus. Pap. ser.*, III, pl. 1-4). LEFEBVRE, *Romans*, S. 159 ff.

<sup>4</sup> ERMAN, *Lit.*, S. 224 f.

nicht unmöglich, daß die uns vorliegende Bearbeitung auf ein altes Werk zurückgeht. In griechisch/römischer Zeit werden in die demotische Erzählung von der Rückkehr des fernen Sonnenauges eine ganze Serie von Fabeln eingeflochten, die allgemeine Lebensweisheiten veranschaulichen<sup>1</sup>. Auch sie dürften wenigstens teilweise auf ältere Zeiten zurückgehen.

Von dem Reichtum der Erzählliteratur des Neuen Reiches geben uns die geringen Bruckstücke dreier weiterer Erzählungen eine Ahnung. Sie betreffen *die phönizische Göttin Astarte*<sup>2</sup>, eine *Geschichte von einem König und einer Göttin*<sup>3</sup> und eine *Erzählung von einem Toten*, der einem Hohenpriester im Traum erscheint, um ihn zur Wiederherstellung seines Grabes zu veranlassen<sup>4</sup>. Genauerer läßt sich über Aufbau und Charakter dieser Werke aus den erhaltenen Resten nicht mehr ermitteln.

Aus der 21. Dynastie ist uns ein neues Beispiel einer Reiseerzählung zum großen Teil erhalten. Sie berichtet von den *Irrfahrten des Unamun*<sup>5</sup>, der nach Byblos ausgeschickt ist, um Zedernholz für die heilige Barke des Amun von Theben zu beschaffen. Auch diese Erzählung besteht im Wesentlichen aus geistvoll geführten Dialogen. Kennzeichnend für sie ist der schonungslose Realismus, mit welchem hier die Schwäche des derzeitigen Ägyptens und sein geringes Ansehen bei den benachbarten Völkern herausgestellt werden.

In einem Papyrus aus dem Ende des Neuen Reiches wird uns eine Göttergeschichte von *Re und Isis*<sup>6</sup> überliefert, die berichtet, wie die zauberkundige Isis durch List dem gealterten Sonnengott das Geheimnis seines Namens abringt. Die Geschichte wird als Schlangenzauber verwendet. Die Motive des Zaubers, der List und des Alters des Sonnengottes weisen auf die Zeit zwischen dem Alten und dem Mittleren Reich zurück, wo wir diese Motive in mehreren Göttergeschichten vorgefunden haben. Die Art der Bearbeitung, die diese Motive hier gefunden haben, dürfte jedoch kaum älter als das Neue Reich sein. Der Darstellungsstil leitet zu den großen Mythenerzählungen über, die uns aus der ägyptischen Spätzeit bekannt sind.

Um die zaubermächtige Isis und ihr von den Nachstellungen des Seth verfolgtes Horuskind hat die ägyptische Spätzeit zahlreiche Geschichten gesponnen, von denen uns größere Stücke z.B. auf der *Metternichstele*<sup>7</sup>

<sup>1</sup> ROEDER, *Märchen*, S. 302 ff.

<sup>2</sup> ERMAN, *Lit.*, S. 218 ff. LEFEBVRE, *Romans*, S. 106 ff.

<sup>3</sup> ERMAN, *Lit.*, S. 222 ff.

<sup>4</sup> ERMAN, *Lit.*, S. 220 ff. LEFEBVRE, *Romans*, S. 169 ff.

<sup>5</sup> ERMAN, *Lit.*, S. 225 ff. LEFEBVRE, *Romans*, S. 204 ff.

<sup>6</sup> ROEDER, *Urk.*, S. 138 ff.

<sup>7</sup> ROEDER, *Urk.*, S. 82 ff. Eine wichtige Sammlung lokaler (mitteläg.) Mythen aus römischer Zeit finden sich auf dem Papyrus Jumilhac (VANDIER, *Le Papyrus Jumilhac*, o. J.).

erhalten sind. Auch sie sind zu Zaubersprüchen verarbeitet. In der gleichen Weise werden auch die übrigen Mythen magisch verwendet. Das sog. *Apophisbuch*<sup>1</sup> aus der Zeit Alexanders des Großen benutzt Lieder auf den siegreichen Kampf der Sonne gegen die Unwetterwolken als Zauber. Dazwischen sind Erzählungen der Weltentstehung eingeflochten, die dem Urgott selbst in den Mund gelegt werden. Zugleich wird diesen Mythen durch Gleichsetzung des Rê mit dem König und des Apophis mit dem Landesfeinde eine politische Tendenz verliehen. Diese ist noch ausgesprochener in einem *Buche von den Untaten des Seth*<sup>2</sup>, in welchem deutlich die Verletzung ägyptischer Kultbräuche durch fremde Eroberer gegeißelt wird. Ähnlich sind in den *Horusmythus von Edfu*<sup>3</sup>, der die Kämpfe der Flügelsonne gegen die Feinde des Rê schildert, politische Ereignisse und Gegebenheiten aus der Zeit der Hyksoskämpfe und aus den ägyptischen Befreiungsversuchen gegen die Fremdherrschaften der Spätzeit in sukzessiven Bearbeitungen hineingestaltet worden<sup>4</sup>. Den gleichen Eindruck eines unmittelbaren Hinzielens auf politische Ereignisse aus der Zeit der Entstehung des Textes hat man bei den sog. *Götterannalen*<sup>5</sup>, die uns der Naos von El Arish bewahrt hat, ohne daß sich diese Zeit bisher sicher fixieren ließe<sup>6</sup>. In dieser politischen Tendenz, dem Realismus der Schilderung, der Bevorzugung von Reden und Dialogen, der reichen Verwendung von Wortspielen zur Erklärung der Entstehung von allerlei Kultgegebenheiten schließen sich die genannten Werke an den Typus der ägyptischen Göttergeschichte an, den die Zeit zwischen dem Alten und dem Mittleren Reiche geschaffen hat. Diese Anknüpfung dürfte bewußt und unter Benutzung von uns verlorenen Originalquellen erfolgt sein. Kennzeichnend für die Spätzeit ist neben dem absoluten Synkretismus der Mythenkreise eine gewisse Monotonie der Erzählung, die das in ihr geschilderte Geschehen weder anschaulich darzustellen noch lebendig zu gestalten weiß.

Aus der ägyptischen Spätzeit besitzen wir außerdem noch eine Anzahl von Erzählungen in demotischer Sprache. Die bedeutendste Göttergeschichte unter ihnen ist der schon früher erwähnte *Mythus vom Sonnenauge*<sup>7</sup>. Dieser Stoff läßt sich bis in die ältesten Zeiten der ägyptischen

<sup>1</sup> ROEDER, *Urk.*, S. 98 ff.

<sup>2</sup> SCHOTT, *Urk. d. äg. Altertums*, VI, Heft 2.

<sup>3</sup> ROEDER, *Urk.*, S. 120 ff.

<sup>4</sup> Vgl. KEES, *Kultlegende und Urgeschichte* (*Nachr. d. Ges. d. Wiss. z. Göttingen, phil./hist. Klasse*, 1930, S. 345-362).

<sup>5</sup> ROEDER, *Urk.*, S. 150 ff.

<sup>6</sup> Manche Einzelheiten weisen auf Benutzung alter Quellen vom Ende des Alten Reiches. Vieles andere ist jedoch erst in späteren Bearbeitungen hinzugefügt.

<sup>7</sup> SPIEGELBERG, *Der ägyptische Mythus vom Sonnenauge*, Strassburg 1917.

Geschichte zurückverfolgen und hat zweifellos auch früher schon vielfältige literarische Bearbeitung gefunden. Er wird in dem demotischen Werke als Rahmenerzählung benutzt, in welche philosophierende Gespräche und zahlreiche Fabeln eingeschaltet werden. An die historische Gestalt des Prinzen *Setna*, eines Sohnes Ramses' II., knüpfen sich zwei demotische Zaubermärchen<sup>1</sup>. Ein anderer umfangreicher demotischer Text handelt von *Kämpfen unter dem König Petubastis*<sup>2</sup>. Im Gegensatz zu den oben besprochenen in älterer Sprache gehaltenen Spätzeittexten zeichnen sich diese demotischen Erzählungen durch kunstvollen Aufbau der Handlung aus. In den *Setna*-Erzählungen wird vielfach mit dem Überraschungsmoment gearbeitet. So scheinen diese demotischen Werke die literarische Tradition der reichgegliederten Erzählungen des Neuen Reiches fortzusetzen. Die Verarbeitung aller Quellen in der demotischen Literatur ist in neuerer Zeit durch die Entdeckung eines demotischen Kommentars zu den Sternlegenden um die Himmelsgöttin Nut in besonders helles Licht gerückt worden<sup>3</sup>. Neben diesem ägyptischen Erbe sind in den demotischen Werken allerdings bereits auch eine Menge fremder Elemente aus dem griechischen, babylonischen und vielleicht noch fernerer Kulturkreisen verarbeitet worden, die wir bisher nicht mit Sicherheit herauslösen können. Hierdurch wird die Wertung von Einzelzügen der erhaltenen Texte als ägyptische Schöpfungen behindert.

JOACHIM SPIEGEL

#### LITERATUR

##### Quellensammlungen

- ERMAN, *Lit.* = ADOLF ERMAN, *Die Literatur der Ägypter*, Leipzig 1923.  
 KEES, *Leseb.* = HERMANN KEES, *Ägypten*, in BERTHOLET, *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, Heft 10, Tübingen 1928.  
 LEFEBVRE, *Romans* = GUSTAVE LEFEBVRE, *Romans et contes Égyptiens de l'époque Pharaonique*, Paris 1949.  
 ROEDER, *Urk.* = GÜNTHER ROEDER, *Urkunden zur Religion des Alten Ägypten*, Jena 1915.  
 ROEDER, *Märchen* = GÜNTHER ROEDER, *Ägyptische Erzählungen und Märchen (Die Märchen der Wellliteratur)*, Jena 1927.  
*Anc. Rec.* = J. H. BREASTED, *Ancient Records of Egypt*, Chicago 1906.  
 SPIEGEL, *Wellliteratur* = JOACHIM SPIEGEL, *Allägypten*, in dem Lesewerk *Die Wellliteratur*, herausg. v. H. SCHMITTHENNER, Bergen 1951 ff.  
 E. BRUNNER-TRAUT, *Allägyptische Märchen*, Düsseldorf 1963.

##### Bearbeitungen

- HERMANN KEES, *Ägypten*, in *Kulturgeschichte des Alten Orients*, Erster Abschnitt (*Hdb. d. Altertumswiss.*, 3. Abt., I. Teil, 3. Bd.), München 1933, Sechstes Kapitel, Nr. 2, S. 276 ff.

<sup>1</sup> ROEDER, *Märchen*, S. 136 ff.

<sup>2</sup> ROEDER, *Märchen*, S. 182 ff. Ein anderer wichtiger Text dieser Art ist „Der Kampf mit der Amazonenkönigin“, VOLTEN, *Ägypter und Amazonen*, Wien 1962.

<sup>3</sup> LANGE-NEUGEBAUER, *Pap. Carlsberg No. I (Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Bd. I, Nr. 2)*.

- SIEGFRIED SCHOTT, *Mythe und Mythenbildung im Alten Ägypten* (*Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens*, Bd. 15), Leipzig 1945.
- ALFRED HERMANN, *Die ägyptische Königsnovelle* (*Leipziger Ägyptologische Studien*, Heft 10), Glückstadt 1938.
- JOACHIM SPIEGEL, *Die Erzählung vom Streite des Horus und Seth in Pap. Beatty I. als Literaturwerk* (*Leipziger Ägyptologische Studien*, Heft 9), Glückstadt 1937.
- MAX PIEPER, *Das ägyptische Märchen* (*Morgenland*, Heft 27), Leipzig 1935.
- MAX PIEPER, *Die ägyptische Literatur* (*Hdb. d. Literaturwissenschaft*), Potsdam 1927.
- HELLMUT BRUNNER, *Grundzüge der altägyptischen Literatur*, Darmstadt 1966.

## GESCHICHTLICHE LITERATUR

### 32. ANNALISTIK UND KÖNIGSNOVELLE

#### I. ANNALISTIK UND KÖNIGSNOVELLE ALS FORMEN DER ÄGYPTISCHEN GESCHICHTSSCHREIBUNG

Als erste Voraussetzung für jede Geschichtsschreibung ist das Bestreben zu bezeichnen, das Gedächtnis an einzelne Ereignisse zu bewahren und der Nachwelt zu überliefern. Dieses Bestreben ist im Charakter des ägyptischen Volkes ganz ausgeprägt enthalten und äußert sich nicht nur in der seit der 1. Dynastie gepflegten Geschichtsschreibung, sondern hat ebenso auf die Ausgestaltung der Grabanlagen und ihrer Beschriftung, sowie die biographische Literatur entscheidend eingewirkt. Die auf dieser Tatsache beruhende Fixierung geschichtlicher Ereignisse liegt uns vor in den sog. Jahrestäfelchen der ersten Dynastien, Ebenholz- und Elfenbeintäfelchen, auf denen die wichtigsten Ereignisse des Jahres aufgezeichnet waren, und den Inschriften, wie beispielsweise den Steinbruchsinschriften, die die Erinnerung an die Tat eines Königs für die Nachwelt erhalten sollten<sup>1</sup>. Außerdem erfüllen die auf den Täfelchen festgehaltenen Taten einen praktischen Zweck: Es sind eponyme Ereignisse, nach denen das Jahr benannt wurde. Ihre Existenz setzt also eine bestimmte Form der Geschichtsschreibung, die Annalistik, voraus<sup>2</sup>. Der ägyptische Zeitbegriff läßt im Geschichtsbewußtsein und weiterhin in der Geschichtsdarstellung keinen Raum für die Begriffe „Anfang“ und „Ende“ im evolutionistischen Sinne, für die Vorstellung einer Auf- und Abwärtsbewegung, für die Anschauung von organisch werdenden und vergehenden Geschichtsepochen. Die Geschichtsauffassung beruht vielmehr auf der Idee der sich immer erneuernden Wiederholung der Zeit, in der sich die Regierungen der Pharaonen als Manifestationen des Weltschöpfungsaktes folgen. So konnte die Geschichtsdarstellung, wollte sie größere Zeiträume umfassen, nur zur Form der Annalistik kommen, d.h. zur Aufsummierung der Zeiträume — des Jahres — und der Geschehnisse. Wollte sie ein einzelnes Ereignis darstellen, so mußte es als Tat des Gottkönigs als des Vollstreckers des göttlichen Willens erscheinen, die sein Amt und seine Auf-

<sup>1</sup> Gesammelt von GARDINER-PEET-ČERNÝ, *Inscriptions of Sinai*, 2. Aufl. London 1952.

<sup>2</sup> Vgl. KEES, *Ägypten, Kulturgeschichte des Alten Orients*, S. 285 ff.

gabe bestätigt. Diese Form der Darstellung wird — vom Literarischen her gesehen — als „Königsnovelle“ bezeichnet.

## 2. ANNALISTIK

Mindestens seit der 1. Dynastie sind am kgl. Hof Annalen geführt worden, in denen die Regierungen der Könige sowie die Hauptereignisse des Jahres (Feldzüge, Errichtung von Bauten, Stiftungen von Tempeln) aufgezeichnet wurden. Obwohl kein Stück dieser Königsannalen erhalten ist, besitzen wir mehrere Denkmäler, die als mehr oder weniger vollständige Auszüge aus ihnen anzusehen sind. Dem Original am nächsten unter den Denkmälern steht der *Stein von Palermo*<sup>1</sup>. Es handelt sich um das Bruchstück einer schwarzen Dioritplatte, ursprünglich wohl in Heliopolis aufgestellt, jetzt im Museum von Palermo, zu dem später noch vier kleinere Bruchstücke im Museum von Kairo bekannt wurden. Der Stein enthält eine Zusammenstellung der Regierungen der Könige von Menes bis in die 5. Dynastie, in der er beschrieben wurde, offenbar in getreuer Abschrift der seit der 1. Dynastie geführten Annalen, wie die in der Niederschrift zu beobachtende Entwicklung der Schreibungen und Orthographie lehrt. Aus der Zeit vor der 1. Dynastie ist nur eine Reihe von Königsnamen ohne Trennung und Zählung der Regierungsjahre erhalten. Von der 1. Dynastie an ist jedes Jahr der Könige verzeichnet, und zwar in der von den Jahrestäfelchen her bekannten Form, daß neben den Hieroglyphen für „Jahr“ das oder die Hauptereignisse genannt sind, nach denen es seinen Namen erhielt (z.B. Krönungsjahr des Königs, Beginn von Tempelbauten, Herstellen von Götterstatuen, sich periodisch wiederholende Feste), dazu die alljährlich gemessene Höhe der Nilüberschwemmung (beginnend Vs. Z. 2, 3; König „U“). Dies läßt deutlich den ursprünglichen Zweck der Aufzeichnungen erkennen: Die offizielle Benennung der Jahre, um eines vom anderen zu scheiden, die der *Zählung* der Regierungsjahre der Könige in Ägypten wie bei anderen Völkern vorausging. Erst unter dem König Binothis der 2. Dynastie begegnen die „Zählungen“, d.h. Steuererhebungen (bisweilen spezialisiert: Zählung des Goldes und der Äcker; Zählung der Rinder), die meist alle zwei Jahre (bisweilen auch alljährlich) durchgeführt wurden und den Anfang zur Zählung der Jahre an Stelle der Benennung darstellen. Je weiter die Aufzeichnungen sich dem Zeitpunkt nähern, an dem der Stein beschriftet wurde, desto umfangreicher werden die im einzelnen Jahr

<sup>1</sup> SCHÄFER, *Ein Bruchstück altägyptischer Annalen*, Anh. z. d. Abh. Berl. Ak., 1902. Urk., I, 235 ff. SETHE, *Beiträge zur ältesten Geschichte*, Unters. zur Gesch. u. Alt. Äg., 3.

aufgeführten Ereignisse. Offenbar enthalten jetzt (seit der 4. Dynastie) die einzelnen Jahresfelder nicht mehr die eponymen Ereignisse (die ja durch die regelmäßig durchgeführten und verzeichneten Zählungen entbehrlich wurden), sondern eine Zusammenstellung aller der Dinge, die am kgl. Hof in den Annalen aufgezeichnet wurden. Unter ihnen nehmen Stiftungen für die einzelnen Götter des Landes (besonders für Heliopolis) den breitesten Raum ein, die natürlich aus wirtschaftlichen und rechtlichen Gründen genaue Fixierung erforderten. Der geschichtliche Wert dieses Dokumentes ist eminent: Auf ihm beruht nicht nur zum guten Teil die Chronologie des AR, sondern auch unsere Kenntnis über die Entwicklung der Zeitrechnung. Es gibt Aufschluß über Form und Inhalt der ältesten ägyptischen Geschichtsschreibung und ist somit eine Hauptquelle für die Geistesgeschichte der ältesten Zeit. Wir besitzen kein zweites Denkmal, das der offiziellen Annalistik des Hofes so nahe steht. Auszüge aus ihr stellen die *Königslisten* dar, deren längste erhaltene der Turiner Königspapyrus ist<sup>1</sup>. Auf der Rückseite eines Rechnungsbuches aus der Zeit Ramses' II. sind sämtliche Könige mit Angabe der Regierugsdauer (teilweise auch der Lebenszeit) aufgezeichnet. Der 1. Dynastie voraus gehen „Geister“ und zehn Götter, die über Ägypten geherrscht haben sollen. Von diesem mythischen Anfang abgesehen, beruhen die Angaben des Papyrus, auch über die Längen der Regierungen, auf historischen Tatsachen. Wir finden auf ihm bereits eine Einteilung der Könige nach Dynastien, die z.T. wie „die Könige seit Menes“ (bis in die 5. Dynastie), „die Könige der Residenz It-taui“ (d.i. die 12. Dynastie) durch besondere Benennungen hervorgehoben sind, daneben größere Zusammenfassungen, an deren Ende die Anzahl der Könige und die Zahl der Jahre addiert werden. Das erhaltene Stück des Papyrus reicht bis in die 17. Dynastie, also kurz vor den Beginn des NR. Weniger bedeutend sind mehrfach erhaltene Listen des NR, die in Tempeln und Gräbern die Namen verstorbener Herrscher als Empfänger von Opfern enthalten (Liste Thutmosis' III. in Karnak, Sethos' I. in Abydos, von Ramses II. kopiert, Liste im Grab des Tener in Sakkara)<sup>2</sup>. Diese Listen geben jeweils nur eine Auswahl von Königsnamen und gehen offensichtlich auf verschiedene Vorlagen zurück. Die in griechischer Sprache überlieferten Königslisten (Manetho und Eratosthenes)<sup>3</sup> enthalten eine Weiterführung der ägyptischen Annalistik. Auf die Überlieferung Manethos geht

<sup>1</sup> FARINA, *Il papiro dei Re*, Rom 1938; ALAN H. GARDINER, *The Royal Canon of Turin*, Oxford 1959; vgl. W. HELCK, *Untersuchungen zu Manetho und den ägyptischen Königslisten*, UGAÄ 18, Berlin 1956.

<sup>2</sup> ED. MEYER, *Ägypt. Chronologie*, Abh. Berl. Ak., 1904.

<sup>3</sup> W. G. WADDELL, *Manetho*, *The Loeb Classical Library*, No. 350, London 1948.

die heute übliche Dynastieeinteilung zurück, die allerdings im einzelnen stark von der Einteilung des Turiner Papyrus abweicht. Ein anderer Rest der kgl. Annalistik ist in den *Kriegsannalen Thutmosis' III.* erhalten<sup>1</sup>. Daß auch die Feldzüge der Könige in den Annalen aufgenommen wurden, lehrt nicht nur der Palermostein, sondern nachdrücklicher noch eine Darstellung im Totentempel des Sahure (5. Dynastie), wo die Göttin Seschat als göttliche Schreiberin der Königsannalen und vor ihr die Beute des Königs aus dem libyschen Feldzug mit allerdings wohl übertriebenen Zahlenangaben abgebildet ist. Ausführlicher sind die genannten Thutmosisannalen, Auszüge aus den Kriegstagebüchern, die in einem Saal des Königs in Karnak aufgezeichnet sind. In trockener summarischer Art sind die zahlreichen Feldzüge aufgeführt, zu jedem der Name der unterworfenen Landschaft oder Stadt vermerkt und vor allem Art und Zahl der jährlich erhobenen Tribute. So verschieden und vielseitig die uns erhaltenen Reste der Annalistik sind, so weisen sie doch alle ein Gemeinsames auf: Sie setzen sich zusammen aus der bloßen Summierung, der nicht begrenzten Reihung einzelner Fakta. Sie kennen weder den Begriff der Entwicklung, noch den des geschichtlichen Zusammenhanges, der ein Ereignis als Folge eines vorausgegangenen zu erklären versuchte. Was die für unser Auge auseinanderfallenden Einzelheiten für den Ägypter verbindet und sinnvoll macht, ist allein die Gestalt des Königs, durch den sie vollzogen werden.

### 3. KÖNIGSNOVELLE

Die Gestalt des Königs und der Platz, den er nach der Weltordnung einnimmt, ist Thema und einigendes Element derjenigen Form der Geschichtsschreibung, die man nach ihrer literarischen Gestalt als „Königsnovelle“ bezeichnet: „Ist der Sachverhalt (der einzelnen Novellen), welchen man in literarischer Weise festhielt, auch in jedem Falle verschieden, so handelt es sich doch durchgängig um ein überragendes, durch die Zeiten wirkendes Ereignis, und stets ist es der König, nicht so sehr als Einzelpersönlichkeit, sondern als typische Figur, der dabei im Mittelpunkt steht<sup>2</sup>.“ Diese Definition trifft die wesentlichen Züge der Königsnovelle, nur darf darüber nicht vergessen werden, daß diese Texte für den Ägypter selbst zweifellos nicht „Literatur“ im künstlerischen Sinne bedeuteten, sondern religiös gebundene Dokumente der Geschichts-

<sup>1</sup> *Urk. d. äg. Alt.*, IV, 645 ff. H. GRAPOW, *Studien z. d. Annalen Thutmosis' III.*, *Abh. Dtsch. Ak.*, 1947, 2, Berlin 1949.

<sup>2</sup> HERMANN, *Die äg. Königsnovelle*, *Lpz. ägyptol. Studien*, 10.

schreibung. Das älteste bekannte Beispiel dieser Form, freilich nur fragmentarisch erhalten, stammt aus der 11. Dynastie: eine Stele, auf der eine Unterredung des Königs mit seinem Heer erkennbar ist<sup>1</sup>. Es folgt der Bericht über den Bau des Atumtempels in Heliopolis durch Sesostri I. (12. Dynastie)<sup>2</sup>, wenn auch die Handschrift selbst aus der 18. Dynastie stammt. Fraglich bleibt es, ob wir bereits für das AR die Existenz dieser Form der Geschichtsdarstellung voraussetzen dürfen. Vom MR an erstrecken sich dann diese Dokumente bis in die Spätzeit, haben sogar noch deutlich erkennbare Spuren in der antiken Überlieferung hinterlassen. Die inhaltlichen, stilistischen und formalen Einzelheiten erleiden trotz dem sich im ganzen gleichbleibenden Schema die im Laufe des großen Zeitraums natürlichen Veränderungen. Sie zeigen den jeweiligen charakteristischen Sprachstil und lassen gewisse zeitgeschichtlich bedingte Einzelzüge in der Auffassung vom Königtum erkennen. In der Spätzeit löst sich offenbar die Kunstform von ihrer ursprünglich religiös gebundenen Bedeutung als Form der Geschichtsschreibung: Wir finden Erzählungen dieser Art, die nicht mehr eine Tat des Königs zum Inhalt haben (wie z.B. die Erzählung der Bentreschstele)<sup>3</sup> oder wo die Gestalt des Königs durch eine andere ersetzt wird (z.B. durch den Hohenpriester von Memphis auf der Stele der Taimhotep)<sup>4</sup>. Auch Volkserzählungen dieser Form hat es gegeben; auf eine solche geht wohl die in griechischer Sprache erhaltene vom Traum des Nektanebos zurück<sup>5</sup>. Letzte Ausläufer der Königsnovelle bilden die bei Plutarch und Tacitus erhaltenen Berichte über die Überführung des Kultbildes des Sarapis von Sinope nach Alexandrien. Ein Weiterleben dieser Kunstform bei einem anderen Volke haben wir vielleicht im Alten Testament (1 Könige iii 1-28, VIII 1-66)<sup>6</sup>.

Das Schema dieser Form ist einfach und erleidet nur geringe Veränderungen. Zu Beginn steht ein Anlaß für die Tat des Königs. Er kann einfach darin bestehen, daß der Pharao vor seinen Hofleuten einen Plan entwickelt (z.B. Sesostri' I. Plan zur Erbauung des Atumtempels, die Arbeiten des Königs Neferhotep für Abydos<sup>7</sup>, Thutmosis' III. Bau des Karnaktempels)<sup>8</sup>, bisweilen anläßlich seiner Thronbesteigung. Dieser

<sup>1</sup> H. G. FISCHER, *Inscriptions from the Coptite Nome*, An. Or. 40, Rom 1964, 112 ff. fig. 16 a/b Pl. 37.

<sup>2</sup> Lederhandschrift Berlin P 3029, ERMAN, *Literatur*, S. 79 f. A. DE BUCK, *Analecta Orientalia*, 17, Rom 1938, S. 48 ff.

<sup>3</sup> BREASTED, *Ancient records*, III, S. 188.

<sup>4</sup> Brit. Mus. 146. BRUGSCH, *Thesaurus*, S. 918 ff.

<sup>5</sup> Pap. Leiden U. WILCKEN, *Urk. der Ptol. Zeit*, I, S. 369 ff.

<sup>6</sup> SIEGFRIED HERRMANN, *Die Königsnovelle in Ägypten und Israel*, *Wiss. Ztschr. d. Karl-Marx-Universität*, 1953/54, S. 51 ff.

<sup>7</sup> PIEPER, *Die große Stele des Königs Neferhotep*, *MVAeG*, 32, 2.

<sup>8</sup> *Urk.*, IV, 155 ff.

Zeitpunkt hat ja besondere Bedeutung, da der Beginn einer neuen Regierung die Wiederholung der Weltneuordnung ist und damit der gegebene Augenblick, eine wirkungsreiche Tat des Königs einzuleiten. Oder eine Botschaft über irgendwelche Mißstände kann dem König überbracht werden und seine Handlung auslösen (z.B. Niederwerfung der Nubier durch Thutmosis II., veranlaßt durch eine Meldung über einen Aufstand<sup>1</sup>, Wiederherstellungsarbeiten an der Kanalmauer von Luxor, bewirkt durch die Meldung über ihren Einsturz)<sup>2</sup>. Besondere Beachtung verdient die Tatsache, daß wir bisweilen als Anlaß zur Tat des Königs einen Traum finden, z.B. auf der Sphinxstele Thutmosis' IV.<sup>3</sup>: Thutmosis als Prinz schläft in der Mittagshitze im Schatten des großen Sphinx ein; im Traum erscheint ihm der Sonnengott, als dessen Bild man zu dieser Zeit den Sphinx auffaßte, verheißt ihm die Herrschaft und ermahnt ihn zugleich, sein vom Wüstensand verwehtes Bild auszugraben. Auf der sog. Traumstele des Äthiopienkönigs Tanutamun<sup>4</sup> wird der Siegeszug des Königs durch Ägypten durch einen Traum von zwei Schlangen, die als die beiden Länder Ägyptens gedeutet werden, vorhergesagt und eingeleitet. Auf der Stele der Taimhotep wird erzählt, daß der Frau des Hohenpriesters im Traum der Gott Imhotep erscheint und die ersehnte Geburt eines Sohnes verheißt, wenn ihm eine Statue errichtet wird. Es scheint kein Zufall, daß uns das Traummotiv aus der älteren Zeit nicht überliefert ist, sondern erst seit der 18. Dynastie und häufiger noch aus der Spätzeit. (Außer den genannten Beispielen auf der Bentreschstele, in der Erzählung von der Überführung des Kultbildes des Sarapis und der vom Traum des Nektanebos.) Im Auftreten und in der Häufung des Motivs liegt keine literarische Nuancierung vor, sondern eine Motivierung der kgl. Tat, die auf einer seit der 18. Dynastie bemerkbaren „Verweltlichung“ der Idee vom Königtum beruht: Gott und König erscheinen nicht mehr mit der Fraglosigkeit der älteren Zeit wesenseins, so daß die Planung des Königs zugleich selbstverständlich aus der Absicht Gottes erwächst, ja mit ihr identisch ist; sondern dem König wird die Absicht Gottes durch das Medium des Traumes bekanntgemacht. So verstanden, enthält das Traummotiv einen Hinweis auf eine Entwicklung der Idee vom Königtum, und das heißt auf eine Entwicklung der ägyptischen Geschichtsauffassung, wie sie einer allgemeinen geistesgeschichtlichen Entwicklung vom MR zum NR kongruent ist.

<sup>1</sup> Ebenda 137 ff.

<sup>2</sup> DARESSY, *Rec. de trav.*, 10, S. 135 ff.

<sup>3</sup> ERMAN, *Die Sphinxstele*, *Sb. Berl. Ak.*, 1904.

<sup>4</sup> *Urk.*, III, 60 ff.

Eine rein literarische Bedeutung haben die folgenden Teile der Königsnovelle, die die Verkündung des kgl. Planes an die Hofleute und die zuständigen Beamten enthalten. Die hier zu verzeichnenden Varianten dienen vor allem dazu, den Charakter der Erzählung zu wahren, den Gang der Handlung zu beleben; sie entstammen sicher der Freude am Erzählen. Genannt als Abweichung von den üblicherweise hier eingeschalteten Lobpreisungen der Tatkraft des Königs sei vor allem die Ablehnung des kgl. Entschlusses durch die Räte in der Erzählung vom Beginn des Befreiungskampfes gegen die Hyksos durch Kamose<sup>1</sup>. Der Absicht des Königs, dem unwürdigen Zustand der Teilung der Reichsgewalt zwischen ihm, einem Asiaten und einem Nubier, durch einen Feldzug ein Ende zu machen, begegnen die vorsichtigen Räte mit dem Hinweis, daß das Land ja trotzdem sein Leben fristen könne. Im übrigen ist gerade dieser Zug, die Entschlossenheit des Königs, die durch den Widerspruch der Räte hervorgehoben wird, für die Auffassung des beginnenden NR charakteristisch.

Was nun den eigentlichen Inhalt der Novellen, die Tat des Königs, anlangt, so lehrt er für die Auffassung des Ägypters von den in seinem Sinne geschichtlichen Ereignissen Wichtiges, das schon die knappen Angaben des Palermosteines erkennen ließen. Unter 20 herangezogenen Texten schildern 10 die Erbauung oder Ausbesserung von Kultanlagen, Stiftung von Opfern, Reinigung von Kulden; „kulturelle“ Arbeiten dienen dreimal als Thema (Puntexpedition der Königin Hatschepsut<sup>2</sup>, Brunnenanlagen durch Sethos I. und Ramses II.<sup>3</sup>). Demgegenüber treten militärische Taten in bezeichnendem Maße zurück. Über sie berichten die genannte Inschrift des Kamose, die „Israelstele“ Meneptahs (Sieg über die Libyer)<sup>4</sup>, die Inschrift Thutmosis' II. über den Nubieraufstand und die Traumstele Tanutamons. Und es wird kein Zufall sein, daß diese Feldzüge nicht eigentlich der Ausdehnung der Macht des ägyptischen Reiches dienen, sondern ihrer Wiederherstellung gegen innere und äußere Bedrohung. Wieweit diese From der Geschichtsdarstellung sich der Aktualität anpaßt und in ihrer Themenwahl keineswegs traditionell gebunden war, zeigt die Stele Ramses' II. in Heliopolis<sup>5</sup>, die die Versorgung der

<sup>1</sup> Carnavon-tablet, GARDINER, *JEA*, 3, 95 ff.; 5, 45 ff. LACAU, *Ann. Serv.*, 39, S. 245 ff; Fortsetzung des Textes auf einer zweiten Stele, L. HABACHI, *ASAE* 53, 1956, 195 ff.

<sup>2</sup> *Urk.*, IV, 349 ff.

<sup>3</sup> Redesije-Inschrift und Kuban-Stele, SANDER-HANSEN, *Inschriften der 19. Dyn.*, *Bibliotheca aegypt.*, Brüssel 1933; S. SCHOTT, *Kanais*, *NAWG*, *phil.-hist. Kl.* 1961, Nr. 6.

<sup>4</sup> BREASTED, *a. a. O.*, S. 240 ff.

<sup>5</sup> Kairo, *Journ. d'entr.*, 39 503. AHM. BEY KAMAL, *Rec. de trav.*, 30, S. 213 ff.

Arbeiter und Handwerker — ein damals brennendes soziales Problem — zum Gegenstand hat.

Außerhalb der strengen Formen der Geschichtsschreibung in Annalistik und Königsnovelle stehen andere Inschriften historischen Inhalts. Tempelinschriften und Denksteine aller Art bewahren die Erinnerung an historische Geschehnisse, auch sie freilich nur Einzelereignisse oder Reihung gebend, nicht ihre zusammenhängende Folge darstellend. Stets aber erscheint der König als Mittelpunkt und Krönung allen geschichtlichen Seins. So heißt es auf der Stele, die Thutmosis I. gegenüber Thombos (3. Katarakt) errichtete: „Die Südvölker fahren nordwärts und die Nordvölker südwärts; alle Fremdvölker sind vereinigt mit ihren Tributen für den guten Gott der ersten Urzeit, Thutmosis I., der ewig lebt<sup>1</sup>.“ Und auf der Stele Thutmosis' III. noch weiter südlich beim Gebel Barkal sagt der König in der Einleitung zur Aufzählung seiner Taten: „Ich habe die Südländer ergriffen nach dem Befehl seines (des Gottes Amun) Ka und die Nordländer gemäß seiner Leitung<sup>2</sup>.“ Seltener sind rein sachliche Verlautbarungen wie beispielsweise die Thronbesteigungsanzeige Thutmosis' I. an den Vizekönig von Nubien, Turi<sup>3</sup>: „Kgl. Befehl an den Königssohn, Vorsteher der südlichen Fremdvölker, Turi! Siehe, man bringt dir diesen Befehl des Königs, um dir mitzuteilen, daß meine Majestät als König von Ober- und Unterägypten auf dem Thron des Horus der Lebenden erschienen ist, und es gibt keinen, der ihm gleicht ewiglich (folgt die Namengebung des Königs). Veranlasse, daß man den Göttern... für das Wohlergehen des Königs Thutmosis opfert! Veranlasse, daß man schwört beim Namen meiner Majestät, geboren von der Königinmutter Seniseneb, die heil ist. Dies ist eine Mitteilung, um dich davon zu unterrichten und (davon), daß das Königshaus heil und gesund ist. Geschrieben im Jahre 1 im dritten Monat der Peret-Jahreszeit, Tag 21, am Tage des Krönungsfestes“.

Einen stärker literarischen Charakter tragen Werke, die eine Tat des Königs hymnenartig preisen, wie das Gedicht über die Schlacht bei Kadesch unter Ramses II.<sup>4</sup> und der Siegeshymnus des Königs Meneptah (Israelstele)<sup>5</sup>. Sie schließen formal an die Königshymnen an, wie sie etwa in den Liedern auf Sesostris III. oder in der poetischen Stele Thutmosis' III. vorliegen. Gegenstand des Kadeschgedichtes ist die persönliche Tap-

<sup>1</sup> *Urk.*, IV, 82.

<sup>2</sup> REISNER, *AZ*, 69, S. 24 ff.

<sup>3</sup> *Urk.*, IV, 79 f.

<sup>4</sup> ERMAN, *Literatur*, S. 325 ff. SÉLIM HASSAN, *Le poème dit de Pentaour*, Kairo 1929; ALAN H. GARDINER, *The Kadesh Inscriptions of Ramesses II*, Oxford 1960.

<sup>5</sup> ERMAN, a.a.O. S. 341 ff.

ferkeit Ramses' II. in dieser Schlacht. Der Text ist sowohl in einem Papyrus (Pap. Sall. III) wie in mehrfachen Abschriften in Tempeln erhalten (Karnak, Luxor, Abydos). Auch hier schimmert die religiös gebundene Auffassung vom Wesen des Königtums und seinem Wirken in der Geschichte allenthalben durch. Das zeigen besonders deutlich die Worte, die der König in der Schlacht spricht und die zu den eindrucksvollsten Stellen des Gedichtes gehören. Als er sich inmitten der Feinde von seinen Truppen getrennt sieht, ruft er seinen Vater Amun an: „Was ist das nun, mein Vater Amun? Hat denn ein Vater schon seines Sohnes vergessen?... Ich bin inmitten von Feinden, die ich nicht kenne... Meine Soldaten haben mich verlassen und keiner meiner Wagenkämpfer hat sich nach mir umgesehen. Wenn ich nach ihnen schreie, hört keiner von ihnen; aber ich rufe und merke, daß Amun besser ist für mich als Millionen von Fußtruppen... Ich bin hierhergekommen auf den Gedanken deines Mundes, Amun, und ich bin nicht von deinen Gedanken abgewichen!“ Ferner sind bezeichnend für die Auffassung der Stellung des Königs gegenüber dem Volk die Worte: „Wie feige seid ihr, meine Wagenkämpfer, und es taugt nichts, wenn man euch vertraut! Es gibt ja doch keinen unter euch, dem ich nicht Gutes in meinem Land getan hätte. Stand ich nicht als Herr da und ihr wart Geringe? Da ließ ich euch Vornehme werden und täglich erhaltet ihr meine Nahrung. Ich setzte den Sohn in die Habe seines Vaters. Alles Böse, das in diesem Lande war, ist beseitigt!“ (übersetzt ERMAN). Auch in der poetischen Darstellung eines einzelnen geschichtlichen Ereignisses bleibt der Ägypter an die religiösen Grundlagen seiner Geschichtsauffassung gebunden. Das Lied auf den Sieg Meneptahs reicht künstlerisch nicht an das Kadeschgedicht heran. Das Thema ist der Sieg des Königs über die Libyer, jene Völkerschaften, die damals die gefährlichste Bedrohung des Reiches darstellten. Die Sprache ist in gleicher Weise kunstvoll und bilderreich. Die Macht des Pharaos und die vernichtende Niederlage wird eindrucksvoll geschildert: „Ihre Schützen haben ihre Bogen weggeworfen,... der elende Große, der Gefallene von Libyen, ist unter dem Schutz der Nacht geflohen, seine Frauen wurden vor seinem Antlitz genommen, die Speisen seines Mahles wurden geraubt; er hatte kein Wasser mehr vom Schlauch, mit dem er sich erhalten konnte“ (übersetzt ERMAN). Auch hier fehlt es nicht an Stellen, die die dogmatische Erklärung des Sieges enthalten: „Ägypten ist die einzige Tochter des Rê und sein Sohn ist es, der auf dem Throne des Schu sitzt“. — „Rê hat sich Ägypten wieder zugewendet. Er ist geboren mit der Bestimmung, sein Schützer zu sein, er, der König Meneptah“ (übersetzt ERMAN).

## 4. ERGÄNZENDES

Nicht den Formen der Annalistik und Königsnovelle sich fügend, ihnen aber ergänzend zur Seite zu stellen, ist eine Anzahl geschichtlicher Texte, die Einzelmomente des Pharaonenlebens, sie deutend und für die Ewigkeit bewahrend zum Gegenstand haben. Da ist zunächst die merkwürdige Text- und Bildreihe, die die göttliche Zeugung und die Geburt des Königskindes darstellt.

Man kann sie um ihres Inhalts willen vielleicht als Beitrag zur Mythologisierung des Königstumes bezeichnen. Sie berührt sich mit der im Pap. Westcar (29) aufgezeichneten Erzählung über die Geburt der Könige der 5. Dynastie. Wir kennen Wiedergaben dieses Themas nur aus Tempeln des NR (Deir el Bahari, Luxor, Medinet Habu, Karnak); doch weisen Einzelelemente auf eine Entstehungszeit im AR<sup>1</sup>.

Von Hatschepsut, der wir ja auch eine Wiedergabe der Geburtslegende verdanken, haben wir zudem eine ganze Reihe Texte, in Deir el Bahari und Karnak aufgezeichnet, die sich mit ihrer Thronerhebung beschäftigen<sup>2</sup>. Leider liegt von ihnen noch keine stilistische und textkritische Analyse vor; wie bei der Geburtslegende scheinen auch hier ältere Vorläufer verarbeitet worden zu sein. Für den Ägypter sind diese pathetischen, legendenhaften Inschriften sicher ein Stück Geschichtsschreibung gewesen. Stellen sie doch eminent wichtige Ereignisse der Wirklichkeitsgeschichte in den geforderten religiösen Zusammenhang. Es wird vielleicht dabei kein Zufall sein, dass wir ihre literarische Ausbildung und monumentale Veröffentlichung gerade aus dem NR haben. Mögen sie auch nicht originell in dieser Zeit geschaffen sein, so drückt ihre Aktualisierung die jetzt neu erlebte persönliche Verbundenheit zwischen Gott und Pharaon in besonderem Maße aus. Andere Texte des NR wären hier anzuschließen. Als vielleicht wichtigster ist zu nennen der sog. Krönungstext des Haremhab auf der Rückenplatte einer Statuengruppe in Turin<sup>3</sup>. Auch hier wird das historische Ereignis, die Thronbesteigung des durch Abkunft nicht legitimierten Haremhab, als unmittelbares Eingreifen seines Gottes, des Horus von Hnes, dargestellt.

Man wird am Schluß fragen müssen, inwiefern die kurz gestreiften

<sup>1</sup> H. BRUNNER, *Die Geburt des Gottkönigs, Äg. Abh.* 10, Wiesbaden 1964.

<sup>2</sup> Texte in Deir el Bahari als ‚Legende von der Jugend und Thronerhebung der Hatschepsut‘ bezeichnet, sind veröffentlicht *Urk.* IV 241-265. Die Texte in Karnak waren im 3. Pylon vermauert und harren noch einer Veröffentlichung, die von Ms. Gittton vorbereitet wird. Vgl. auch S. SCHOTT, *Zum Krönungstag der Königin Hatschepsut, NAWG phil. hist. Kl.* 1955, Nr. 6.

<sup>3</sup> ALAN H. GARDINER, *JEA* 39, 1953, 13 ff. Text auch *Urk.* IV 2113 ff Vgl. ROBERT HARI, *Horemheb et la reine Moutnedjmet*, Genève 1964.

Genera und Einzeltexte ‚Geschichtsschreibung‘ repräsentieren. Sie tun es in dem Sinne, als sie einmal Fakten verzeichnen, zum anderen als sie Einzeltatsachen einem größeren Gedanken unterordnen, dem von der Herstellung und Durchführung der Weltordnung durch den König. Vielleicht ist dies zugleich der Grund, weswegen es offenbar nicht zu einer Geschichtsdarstellung gekommen ist. Geschichte war zu eng und unlösbar mit den Gestalten ihrer Vollzieher, der Pharaonen, verbunden, als daß ihre Darstellung unter einem anderen als dem königlich-dynastischen Gesichtspunkt möglich gewesen wäre.

EBERHARD OTTO

### 33. BIOGRAPHIEN

#### I. ORT DER AUFZEICHNUNG

Biographische Inschriften von Privatleuten liegen seit der 4. Dyn. vor. Der Ort ihrer Aufzeichnung entspricht ihrem Zweck (s. u.). Im Laufe der Zeit erweitern sich die Möglichkeiten für die Anbringung biographischer Inschriften in einer Weise, die ihrer gesteigerten Bedeutung entspricht. Im AR finden wir sie nur in oder an Gräbern; die Stelle wechselt im einzelnen; doch sind sie stets so angebracht, daß sie von Besuchern gelesen werden können, meist an hervorragender Stelle, so daß sie ins Auge fallen<sup>1</sup>. Seit dem Ende des AR finden sich biographische Inschriften auch auf Stelen, und zwar sowohl auf Grabstelen, als auch auf den Stelen aus Abydos. Die Sitte, sich dort, an dem damaligen Hauptkultort des Osiris, eine Stele zu errichten, entspringt dem Wunsch, an den dort gefeierten Festen und dargebrachten Opfern teilzunehmen, wenn schon das Begräbnis an diesem heiligen Ort nicht für jedermann möglich war. Die Stele, bisher Bestandteil des Grabes, gewinnt so Eigenbedeutung als Kultstätte des Verstorbenen<sup>2</sup>. Mit ihr löst sich die biographische Inschrift, bislang ebenfalls nur Bestandteil des Grabes, von ihm und bewahrt nun auch an dieser neuen Kultstätte die Erinnerung an das Leben des Verstorbenen. Daß mit der Stele gerade die biographische Inschrift von den Elementen der Grabausstattung (außer der ‚Opfertischszene‘) herausgelöst wird, beweist ihre Bedeutung. Wenn wir daneben zugleich biographische Inschriften auf Grabstelen finden, so mag diese fern vom Grabe entstandene Verbindung von Stele und Inschrift zurück-

<sup>1</sup> Vgl. A. HERMANN, *Stelen thebanischer Felsgräber*, *Ägyptol. Forsch.*, 11, S. 121.

<sup>2</sup> H. W. MÜLLER, *Die Totendenksteine des MR*, *Mitt. dt. Inst. Kairo*, 4, S. 165 ff.

gewirkt haben. Außer der Möglichkeit der Aufzeichnung auf Stelen besteht die Möglichkeit der Aufzeichnung im Grabe selbst natürlich noch fort (z.B. in den großen Gaufürstengräbern des MR in Assuan, Siut, u.a.), wobei grundsätzlich kein inhaltlicher Unterschied zwischen biographischen Inschriften auf Stelen und in Gräbern besteht, abgesehen davon, daß der Raum auf der Stele eine kürzere Inschrift erforderte. Seit der 18. Dyn. erweitert sich die Möglichkeit der Aufzeichnung wiederum: Es tritt die Tempelstatue hinzu. Obwohl sich die Sitte der Errichtung von Tempelstatuen von Privatleuten bis in die Ausgangszeit des AR zurückverfolgen läßt, dient sie doch während des ganzen MR noch nicht als Träger biographischer Inschriften<sup>1</sup>. Erst seit der 18. Dyn. treffen wir umfangreiche biographische Inschriften auf Statuen. Es scheint, daß die Entwicklung gewisser Statuentypen (sog. Stelophoren, Würfelhocker u.a.) geradezu von dem Bestreben beeinflußt ist, Raum für die Anbringung biogr. Inschriften zu schaffen. Der bereits für die Biographie des AR geltende Wunsch, sie der Nachwelt zur Kenntnis zu bringen, wird durch ihre Anbringung auf Tempelstatuen in hervorragendem Maße erfüllt.

## 2. FORM DER AUFZEICHNUNG

Die biogr. Angaben sind dem Verstorbenen selbst in den Mund gelegt und daher in der Regel in der 1. Person abgefaßt<sup>2</sup>. Sie schließen formal, wie deutlich das älteste Beispiel<sup>3</sup> zeigt, an die bloße Aneinanderreihung der Titulatur des Grabinhabers an. Zuerst wird die Aufzählung der Titel durch einzelne, noch unzusammenhängende Sätze unterbrochen, die sich mit dem Erwerb und der Vergabung des Besitzes befassen. In der Folgezeit findet man denn auch zum fortlaufend erzählenden Stil. Die gebräuchlichste Einleitungsformel lautet: „Der (Titel) NN., er sagt:“. Oft aber, und besonders dann, wenn die Inschrift sich nicht im Grabe befindet, wo sie durch die Darstellungen inhaltlich ergänzt und gleichsam gestützt wird, also auf Stelen oder Statuen, verbindet sie sich mit anderen Elementen, die ebenfalls aus der Beschriftung des Grabes stammen, aber inhaltlich zunächst nichts mit der Biogr. zu tun haben. Häufig erscheint sie seit dem Ende des AR angeschlossen an die Opferformel in der Form: „Ein Königsopfer, das Osiris (oder ein anderer Gott) gibt an... (Brot usw.) für den Ka des... (Titel) NN., er sagt:“. Diese Verbindung findet sich

<sup>1</sup> Abgesehen von ganz beschränkten Ansätzen wie Kairo 534.

<sup>2</sup> Seltene Ausnahmen im AR *Urk.*, I, 1 ff., 40 ff., 51 f.

<sup>3</sup> Inschrift des Meten, Anfang 4. Dyn.

häufig auf Stelen<sup>1</sup>, seltener in Gräbern<sup>2</sup> und auf Statuen<sup>3</sup>; in letzterem Falle deshalb selten, weil die Opferformel gern auf dem Rückenpfeiler oder den Seiten Platz findet, die biogr. Inschrift dagegen andere geräumigere Stellen bevorzugt. Wichtiger ist die Verbindung mit einem anderen inschriftlichen Element der Grabausrüstung: Dem Anruf an die Nachlebenden. Der Grabinhaber ruft die Vorübergehenden (bisweilen nach Berufen einzeln genannt) an und bittet sie, ihm das Opfergebet zu sprechen. Wir finden diesen Anruf seit der 5. Dyn., und zwar, worauf HERMANN<sup>4</sup> aufmerksam macht, vornehmlich in Provinzgräbern, also dort, wo die Gefahr vergessen zu werden größer war als auf den Residenzfriedhöfen, auf denen die Fortführung des Totenkultes besser gewährleistet schien. Auch die Verbindung mit dem Anruf findet sich häufiger auf Stelen und Statuen als in Gräbern. Der Anruf, der eine bestimmte Entwicklung als Formel erlebt, kann ebenfalls als Einleitung der Biographie dienen<sup>5</sup>, in die Biographie eingefügt sein<sup>6</sup> oder — und das ist bis zum Ende des NR die übliche Form — sie beschließen<sup>7</sup>. Während dieses Element ebenso wie die Opferformel ursprünglich keine innere Verbindung mit der Biographie hatte, wird eine solche hergestellt dadurch, daß der Zweck der biogr. Inschriften sich wandelt. Sie werden durch den Anruf den Nachlebenden als empfehlenswertes Beispiel dargeboten (s.u.). Diese Entwicklung bahnt sich bereits seit dem MR an, erfährt aber erst in der Spätzeit ihre volle Ausprägung. Man knüpft an den Begriff der „Lehre“ an, als welche die Biographie bezeichnet wird<sup>8</sup>. Die Verbindung wird beispielsweise im Grab des Rechmire<sup>9</sup> in folgender Form hergestellt: „Seid begrüßt ihr, die auf Erden sein werden... ein Weiser ist jeder, der hören wird, was die Vorfahren aus früherer Zeit gesagt haben!“ Deshalb rückt in der Spätzeit der Anruf oft an den Anfang und leitet damit die biographische Erzählung als etwas für die Nachwelt Hörenswertes ein<sup>10</sup>.

In den biogr. Inschriften selbst lassen sich zwei formale und inhaltliche Bestandteile unterscheiden, einmal die sog. „Idealbiographie“, sodann die eigentliche biogr. Erzählung, die die Ereignisse des jeweiligen Lebens-

<sup>1</sup> *Urk.*, I, 263. SETHE, *Lesestücke*, S. 73, 76, 79. *Urk.*, IV, 937, 1003, 1030, 1043.

<sup>2</sup> Seit Ende AR, *Urk.*, I, 120, 251.

<sup>3</sup> *Urk.*, IV, 504.

<sup>4</sup> *a.a.O.*, S. 145 f.

<sup>5</sup> *Urk.*, I, 76.

<sup>6</sup> *Urk.*, I, 122, 223.

<sup>7</sup> *Urk.*, I, 147. HERMANN, *a.a.O.*, S. 145 ff.

<sup>8</sup> So schon SETHE, *Lesestücke*, S. 68, MR. HERMANN, *a.a.O.*, S. 28.

<sup>9</sup> *Urk.*, IV, 1083/84; vgl. *ib.*, 61, 62, 65.

<sup>10</sup> Kairo 559. 42220 f. *Mém. Miss.*, V, Pl. 6. Wien Stele 150.

laufes enthält. Unter ersterer sind Maximen allgemein ethischer Art zu verstehen, Lebensregeln, die der Inhaber der Biographie befolgt zu haben behauptet. Diese meist kurzen prägnanten Sätze stimmen inhaltlich (nicht wörtlich) mit den Weisheitslehren (27/28) überein. Sie finden sich seit der 5. Dyn. in den meisten biogr. Inschriften in mehr oder weniger großer Ausführlichkeit. Nicht immer läßt sich eine scharfe Scheidung beider Elemente durchführen: Wir sehen beispielsweise, daß die Schilderung der Fürsorge der Gaufürsten für ihren Gau in einer bestimmten Zeit auf Grund der besonderen geschichtlichen Situation zunächst Teil der biogr. Erzählung ist und zweifellos wirkliches Geschehen wiedergibt, von da an aber als Zeugnis für allgemeingültiges soziales Verhalten immer wieder aufgenommen und damit Bestandteil der Idealbiographie wird. Wir haben in diesen beiden Formen der Biographie die Pole der ägyptischen Lebensauffassung zu sehen — einmal das Leben als Addierung seiner Ereignisse, dann als Verwirklichung ethischer, überpersönlicher Normen — zwischen denen die jeweilige Auffassung und Wertung der Persönlichkeit sich bewegt. Sie kann sowohl nach der einen wie nach der anderen Seite tendieren, d.h. die Persönlichkeit, deren Erhaltung ja die biographische Inschrift dient, bald stärker in der Abfolge der Ereignisse ausgedrückt sehen, bald stärker in der Verwirklichung überindividueller Lebensnormen bewahrt finden. Die Auffassung wechselt im Laufe der Zeit und die Form der biographischen Inschrift wird somit zu einer Quelle der geistesgeschichtlichen Entwicklung.

### 3. ZWECK DER BIOGRAPHIEN

Der Zweck der Biographien kann nicht unter einem einheitlichen Gesichtspunkt gesehen werden. Anfänglich scheinen sie vorzüglich der Objektivierung des Lebensstandes ihres Inhabers zu dienen; sie treten also gleichsam ergänzend zu den Titulaturen hinzu. Ein wesentliches Element des Lebensstandes bilden aber die Besitzverhältnisse des Eigentümers und die Verfügung über sie. So treffen wir anfangs und überhaupt häufig während des AR und MR Angaben über Eigentumserwerb und -vergebung, wobei nicht selten die betreffenden Dokumente in ihrer rechtlich gültigen Form kopiert sind; auch andere wichtige Urkunden, z.B. Königsbriefe, werden in den Biographien im Wortlaut zitiert. Dann erst treten im engeren Sinn biographische Angaben hinzu, die Persönlichkeit und Taten der Verstorbenen in unvergänglicher Form erhalten sollen<sup>1</sup>. Eine Um-

<sup>1</sup> Vgl. SPIEGEL, *Idee vom Totengericht*, S. 6 f.

deutung erfährt der Sinn der biographischen Inschriften dadurch, daß sie den Nachlebenden als Beispiel anempfohlen wird. Auch hier bleibt der Zweck letzten Endes der, die Erinnerung an das eigene Leben zu erhalten; aber die Mittel dazu sind andere. Während ursprünglich die Erfüllung des Zweckes durch die bloße Existenz der Aufzeichnung gesichert erschien, macht offenbar ein gewisses Mißtrauen und die Erfahrung, daß die Kultstätte und das in ihr bewahrte Leben vergessen werden, diese dringliche Empfehlung an die Nachlebenden notwendig. Nicht zufällig begegnen wir den ersten Spuren dieser Auffassung nach dem Zusammenbruch zwischen AR und MR. Ausgeprägt erscheint sie erst in der Spätzeit. Denn sie setzt ganz allgemein eine Anschauung von der Bedeutung des individuellen Lebens voraus, die dieses Leben weitgehend gelöst aus den ständischen und religiösen Bindungen als einen Einzelfall zu begreifen imstande ist. Die Auffassung vom Zweck und von der Lebensmöglichkeit der biographischen Inschrift ist also sowohl der Entwicklung des Totenglaubens wie der des Persönlichkeitsbegriffes unterworfen.

#### 4. INHALT UND GESCHICHTE DER BIOGRAPHIEN

Obwohl die Biographie solcherart Denkmal des Standes und Lebens des Verstorbenen ist und damit Mahnung und Lehre für die Nachlebenden, ist der Grad der Individualisierung recht unterschiedlich. Zu manchen Zeiten überwiegt der historische Faktengehalt, und ihr Bezug auf die Zeitgeschichte ist unmittelbar. (Datenangaben, Teilnahme an geschichtlichen Ereignissen).

Trotzdem scheint es, wie in den Grabbildern, Dinge zu geben, die zu verschiedenen Zeiten in unterschiedlichem Maße unter einem Tabu standen. Zu den erzählenden Teilen einer Biographie treten die sog. idealbiographischen Aussagen, d.h. satzenähnliche Bekenntnisse zu ethischen Lebensregeln, die inhaltlich (später manchmal auch formal) enge Verwandtschaft zu den „Lehren“ (27/28) haben. So kann eine gedrängte Übersicht der Inhalte der biographischen Inschriften nur vom geschichtlichen bzw. geistesgeschichtlichen Standpunkt aus den Erscheinungen gerecht werden, wobei der Tatbestand immer wieder ins Undeutliche gerückt wird, da die Formung gewisser Anschauungen oder Begriffe traditionsmäßig gebunden ist, einmal geprägte Sentenzen der Idealbiographie oder in einer bestimmten geschichtlichen Situation fixierte Daten von nun an gern als gebräuchliche Teile aller Biographen erscheinen, ohne Rücksicht auf die Veränderungen der Anschauungen und die Gegebenheiten des

jeweiligen Lebenslaufes. In der Biographie des AR herrscht naturgemäß noch keine feste Tradition. Neben solchen, die ein vereinzelt Ereignis aus dem Leben herausgreifen<sup>1</sup>, stehen andere, die die Laufbahn und die Ereignisse in chronologischer Reihenfolge schildern<sup>2</sup>. Bei allen tritt die Abhängigkeit vom König eindeutig in den Vordergrund, und zwar mit jener das AR überhaupt kennzeichnenden patriarchalischen Gesinnung. Für die spätere Entwicklung der Biographie folgenreich ist das Eindringen der Elemente der Idealbiographie seit der 5. Dynastie. Das bedeutet, daß der Ablauf des Lebens nicht in der Fülle seiner Einzelheiten erschöpft ist, sondern erst dann als vollendet empfunden wird, wenn er in der Unterordnung unter allgemeingültige moralische Gesetze sich darstellt. Diese Gesetze bestimmen vor allem das Verhalten zu den Mitmenschen, die sozialen Pflichten der gehobenen Schichten. Sie werden in gewissen, fest formulierten Sätzen festgehalten, die seitdem bis in die Spätzeit immer wiederkehren: „Ich sagte die Wahrheit und übte Gerechtigkeit“<sup>3</sup>; „Niemals verging ich mich gegen die Habe irgendeines“<sup>4</sup>; „Ich habe keinen schlecht gemacht“<sup>5</sup>; „Ich setzte den Fährlosen über“<sup>6</sup>; „Ich begrub die Alten“<sup>7</sup>; „Ich gab Brot dem Hungrigen, Kleider dem Nackten“<sup>8</sup>; „Ich tat, was die Menschen lobten“<sup>9</sup>. Ein typisches Beispiel für soziales Verhalten sind Worte wie die folgenden: „Was alle Handwerker anlangt (nämlich die am Grab gearbeitet haben), so befriedigte ich sie, als sie dies (das Grab) gemacht hatten. Sie dankten mir dafür; sie wollten arbeiten; nicht drängte ich sie, zu sehr zu arbeiten“<sup>10</sup>. Es ist dabei für die Ausprägung und Weiterentwicklung dieses Elements der biographischen Inschriften wichtig, daß solche Sätze sich bei den Gaurfürsten der 5. und vor allem 6. Dynastie häufen, so daß eigentlich erst hier aus diesen einzelnen Sentenzen die Form der Idealbiographie erwächst<sup>11</sup>. Da ja der Schwerpunkt der moralischen Forderungen auf den Beziehungen zum Mitmenschen und vor allem zu den sozial tiefer Stehenden und Untergebenen lag, mußte dieser Maßstab für die Bewertung des Lebens besonders dort entwickelt werden, wo die geschichtliche Ent-

<sup>1</sup> Z.B. tödlicher Schlaganfall in Gegenwart des Königs, *Urk.*, I, 40 ff.

<sup>2</sup> *Urk.*, I, 51 f., 98 ff., 194 ff.

<sup>3</sup> *Urk.*, I, 46, 198.

<sup>4</sup> *Ib.*, 40, 50, 70.

<sup>5</sup> *Ib.*, 57, 122.

<sup>6</sup> *Ib.*, 199, 201.

<sup>7</sup> *Ib.*, 76.

<sup>8</sup> *Ib.*, 76, 122, 133, 147.

<sup>9</sup> *Ib.*, 75, 80.

<sup>10</sup> *Ib.*, 70, ähnlich 269.

<sup>11</sup> *Ib.*, 76, 122, 132, 142, 266, 268. Zur Entwicklung der Phraseologie im AR vgl. E. EDEL, *Mitt. dtsch. Inst. Kairo*, 13, I, 1944.

wicklung eine immer zunehmende Unabhängigkeit und Ungebundenheit des persönlichen Lebens hervorbrachte, eben bei jenen Gaufürsten, die im Verlaufe der 6. Dynastie zu nahezu unabhängigen Herrschern wurden. Ihre in der Folgezeit bis in die Mitte der 12. Dynastie beherrschende Stellung im politischen Leben des Landes drückt sich nicht nur in ihren biographischen Inschriften aus, sondern sie haben gerade die Idealbiographie in ihren Kernstücken für alle Zeiten entscheidend geformt. Hier entstanden die Schilderungen landesherrlicher Fürsorge für den Gau. Die Beteuerung, daß in allgemeinen Notzeiten der eigene Gau keinen Hunger habe leiden müssen, kehrt so häufig in diesen Inschriften wieder, daß sie, mag sie auch im einzelnen Falle tatsächlichen Vorkommnissen entsprochen haben, im ganzen doch als phraseologisches Element der Idealbiographie gewertet werden muß. Es ist kein Zufall, daß sich ein derartiger Passus zuerst bei einem Gaufürsten des späten AR findet<sup>1</sup> und Verwandtes in den Biographien der Spätzeit wiederkehrt<sup>2</sup>. Die ethischen Forderungen, wie sie sich aus den Inschriften des AR ablesen lassen, gelten grundsätzlich genau so für die Herren der Feudalzeit, nur ihre Formulierung wird oft für die besonderen Verhältnisse der Zeit und der tonangebenden Schicht abgewandelt. Z.B. entspricht dem Satz „Ich gab Brot dem Hungrigen“ jetzt die Versicherung: Ich war „einer, der den Hungrigen seines Gaus am Leben erhielt“<sup>3</sup>. Beide Formen kehren häufig in der Spätzeit wieder<sup>4</sup>. Wie autonom die Stellung der Gaufürsten war, zeigen nicht nur Äußerlichkeiten, wie die Datierung nach eigenen Regierungsjahren als eine Übernahme kgl. Sitte, sondern auch in den Biographien verwendete Prädikate, die ebenfalls nur aus der Annäherung der Fürsten an den Königsrang erklärbar sind. In ihnen wird ihr gottähnlicher Charakter durch Wendungen umschrieben, die zugleich für den Stil der Zeit charakteristisch sind. Beispielsweise nennt sich ein Gaufürst Mentuhotep: „Ich war ein Sohn des Nepre (Korngott), Gatte der Tait (Webgöttin), dem viele Sechat-Hor (Kuhgöttin) entstanden; Herr der Kostbarkeiten aller Art; Meschenet (Geburtsgöttin) und Chnum (Schöpfergott), der die Menschen bildet“<sup>5</sup>; oder: „Sein (des Gottes Thot) eigener Sohn in Wahrheit, geschaffen von dem, aus welchem er hervorgegangen ist, geboren von den beiden Neunheiten des Rê; (einzige) in diesem Land übriggebliebene Urschlange, während alle (übrigen) Men-

<sup>1</sup> *Ib.*, 254 f.

<sup>2</sup> Kairo 559.

<sup>3</sup> Siut I, 228.

<sup>4</sup> Kairo Journ. Entr. 36711. Kairo 42236. Berlin 17700.

<sup>5</sup> GRIFFITH, *PSBA*, 18, 195 ff.

schen zu Staub wurden"<sup>1</sup>. Andere Vergleiche kennzeichnen ebenso den Stil der Zeit: eine Wärmstätte für den Frierenden<sup>2</sup>; ein Windschirm für den Frierenden<sup>3</sup>; ein Nil für seine Leute<sup>4</sup>; ein gesundmachendes Heilmittel für den, der krank kommt, Kleidung für den, der nackt kommt<sup>5</sup>. Dergleichen Ausdrücke werden in den Biographien der Spätzeit wieder beliebt. Als auf ein besonders eindrucksvolles Beispiel für eine Biographie aus der Wirrenzeit zwischen dem A und dem MR sei auf die biographischen Inschriften im Grab des Anchtifi bei Mo'allah verwiesen<sup>6</sup>. Die Schilderung seiner Tätigkeit als „Condottiere“ im südlichen Oberägypten gehört zu den realistischen Darstellungen in einer Privatbiographie, hat aber über den Inhalt hinaus ausgesprochen „literarisches“ Niveau.

Der Blütezeit der 18. Dynastie, in der allorts die Persönlichkeit mit ihrer individuellen Leistung und ihrem Geltungsbedürfnis in einem für ägyptische Verhältnisse hohem Maße hervortritt, entstammen eine Reihe Biographien, die deshalb historisch von besonderer Wichtigkeit sind, weil sie den jeweiligen Gegebenheiten des Lebenslaufes breiteren Raum geben als zu anderen Zeiten<sup>7</sup>. Die Aufzählung der nacheinander durchlaufenen Ämter<sup>8</sup>, die Teilnahme an der glanzvollen Bautätigkeit der Thutmosidenzeit<sup>9</sup>, besonders die Beteiligung an dem Krieg gegen die Hyksos<sup>10</sup> und den Feldzügen Thutmosis' III.<sup>11</sup> füllen diese Inschriften. Während der Biographie des früheren MR das Ideal des autonomen Regenten das Gepräge gab und die Phraseologie formte, verlagert sich der Schwerpunkt jetzt: In der 18. Dynastie herrscht eindeutig das des dem König ergebene Gefolgsmannes, der trotz aller Betonung der persönlichen Leistung in der Ergebenheit vor dem König und in der Zeugnenschaft seiner Taten den höchsten Ruhm erblickt. In diesem Sinne wird die Phraseologie bereichert: „Ich folgte dem König der beiden Länder“<sup>12</sup>; „Ich tat in Wahrheit, was der König liebt“<sup>13</sup>; „Ich war dem König vertraut“<sup>14</sup>; „Vertrauter des Königs (beinahe ständiges Beiwort)“; „Augen

<sup>1</sup> ANTHES, *Hatnub*, Nr. 26. Vgl. auch GRAPOW, *Bildliche Ausdrücke des Ägyptischen*, Leipzig 1924. J. JANSSEN, *De traditioneele Egyptische autobiografie vóór het Nieuwe Rijk*, I, II, Leiden 1946.

<sup>2</sup> Louvre C I.

<sup>3</sup> Hannover II.

<sup>4</sup> Siut III 5.

<sup>5</sup> ANTHES, *Hatnub*, Nr. 20.

<sup>6</sup> J. VANDIER, *Mo'alla*, *Bibliothèque d'Etude XVIII*, Kairo 1950.

<sup>7</sup> HERMANN, *a. a. O.*, S. 121 ff.

<sup>8</sup> *Urk.*, IV, 150 f., 530 f., 1031.

<sup>9</sup> *Ib.*, 437 ff.

<sup>10</sup> *Ib.*, I ff.

<sup>11</sup> *Ib.*, 890 ff., 1004 ff.

<sup>12</sup> *Ib.*, 35, 465, 484, 974.

<sup>13</sup> *Ib.*, 1194. Vgl. im AR: Ich tat, was die Menschen lieben.

<sup>14</sup> *Ib.*, 67, 957, 966, 984.

des Königs von Oberägypten, Ohren des Königs von Unterägypten''<sup>1</sup>; „Einer, den der König schon als Kind lobte''<sup>2</sup> u.a.m. Typisch ist eine Folge von Prädikaten wie diese: „Groß in seiner Würde, groß in seinem Amt; Fürst an der Spitze der Untertanen; Vertrauter des Herrn der beiden Länder; Begünstigter des guten Gottes (= König); erster Freund an Beliebtheit; Liebling des Horus in seinem Hause (= des Königs); den der König von Oberägypten förderte und der König von Unterägypten trefflich machte'' usw.<sup>3</sup>. In der Zeit Amenophis' IV. wird es Mode, entgegen der sonstigen Gepflogenheit, sogar die eigene Abkunft zu verleugnen und die erreichte Lebensstellung einzig und allein als Gnade des Königs hinzustellen. „Ich war ein Armer von meinem Vater und meiner Mutter her, aber der Herrscher baute mich..., als meine Art die eines Besitzlosen war''<sup>4</sup>; dergleichen wird behauptet auch dann, wenn nachweisbar die Abstammung sich keineswegs im Dunkel verliert<sup>5</sup>. Als geschlossene Gruppe an der Schwelle der Spätzeit sind die Biographien der Amunpropheten der 22./23. Dynastie zu nennen, die ständisch (geistliche Fürsten) und territorial (Thebais) begrenzt, in gewissem Sinne die Tradition der 18. Dynastie aufgreifen, aber zugleich zeitbedingt abwandeln. Die Biographien stammen von den im Karnaktempel aufgestellten Statuen<sup>6</sup>. Das Lebensideal dieser geistlichen Herren zeigt nach Ausweis der Phraseologie ihrer Biographien starke Anlehnung an das der 18. Dynastie; gerade jene Formulierungen, die die enge Verbundenheit mit dem König dartun sollen, kehren hier häufig wieder. Allerdings ist diese Verbundenheit nicht die Abhängigkeit des Gefolgsmannes, sondern die nahezu unabhängiger Herrscher. Daneben kehren sie gern die Fürsorge für die von ihnen verwaltete Thebais heraus und greifen hierbei deutlich auf Formelschatz und Gleichnisse der Feudalzeit zurück<sup>7</sup>. Aus der eigentlichen Spätzeit<sup>8</sup> liegen biographische Inschriften in großer Zahl vor, die die eigenartige innere Zerrissenheit und die verschiedenen geistigen Strömungen der Zeit deutlich widerspiegeln. Der sog. Archaismus bleibt dabei im wesentlichen auf die Thebais beschränkt, und zwar auf die Übergangszeit der 25. zur 26. Dynastie (Biographien des Gouverneurs Montemhet, der Majordomus Iba und Harwa). Auch hier herrscht die Anlehnung an die Biographien der 18. Dynastie vor.

<sup>1</sup> *Ib.*, 486, 513, 540, 959.

<sup>2</sup> *Ib.*, 131.

<sup>3</sup> *Ib.*, 992.

<sup>4</sup> MAJ SANDMAN, *Texts of the time of Akhenaton*, S. 61.

<sup>5</sup> Vgl. KEES, *ÄZ*, 73, S. 83/84.

<sup>6</sup> Ein typisches Beispiel ausführlich besprochen von KEES, *ÄZ*, 74, S. 73 ff.

<sup>7</sup> Kairo 559, 42210.

<sup>8</sup> OTTO, *Die biogr. Inschriften der äg. Spätzeit*, Leiden 1954.

Weiterhin kann als Kennzeichen des Archaismus der gesamten Spätzeit die Verwendung gewisser Leitsätze der Idealbiographie aller Zeiten angesprochen werden (z.B. „Ich gab Brot dem Hungrigen“; „Ich war ein Rechtschaffener“; „Ich tat, was die Menschen lobten“; „Ich war nicht parteiisch“). Doch kennzeichnen derartige Archaismen allein den Charakter der Spätzeitbiographien keineswegs. Man kann im Gegenteil sagen, daß aus ihnen im allgemeinen eine freiere und individuellere Haltung den Lebensfragen gegenüber spricht. Allerdings gilt dies nur für lebensanschauliche Fragen, nicht für die biographische Erzählung. Diese tritt im Gesamten auffällig zurück. Die Zerschlagung des Staatsideals zwingt den Menschen, den sachlichen Teil seines Lebens mehr oder weniger mit Schweigen zu übergehen. Dies mag einer der Gründe dafür sein, daß der Schwerpunkt der Biographien auf der Darstellung der ethischen Reinheit des Lebens und der individuell empfundenen Problematik der grundsätzlichen Lebensfragen liegt. Auf diesem Gebiet hat die Biographie der Spätzeit Neues geschaffen, das über Früheres weit hinausgeht. In der Darstellung seines Lebenslaufes drückt jetzt der einzelne seine persönliche Bindung an die Gottheit aus; die Ethik herrscht als absoluter Maßstab über den Wert des Lebens, und zwar eine absolut gewordene, nicht mehr soziale Ethik. Besonders betont tritt die Gastfreiheit gegenüber Fremden und die Geselligkeit mit den Mitbürgern hervor. Alle Kennzeichen der Biographien der Spätzeit enthalten in einer geistig hochstehenden Art die Inschriften im Grabe des Petosiris, der zur Zeit des Philipp Arrhidaeus Hoherpriester des Thot von Hermopolis in Mittelägypten war<sup>1</sup>.

EBERHARD OTTO

### 34. POESIE UND SATIRE

Die ägyptische Poesie beruht auf den für die gesamte ägyptische Literatur geltenden Grundformen stilistischer Kunst (Nr. 19). Was sie ursprünglich hauptsächlich über die Kunstprosa hinaushob, die Schönheit des klangvoll geformten Wortes, ist uns nicht mehr greifbar, da die Vokallöslichkeit der ägyptischen Schrift Lautgestalt und Rhythmus der ägyptischen Verse nicht mehr erkennen läßt. Auch die innere Geformtheit der ägyptischen Poesie ist uns bisher nur erst teilweise zugänglich, und was wir davon zu erfassen beginnen, erschließt sich nur dem Ägypto-

<sup>1</sup> LEFEBVRE, *Le tombeau de Petosiris*, 1-3, 1923.

logen, der den ägyptischen Originaltext unmittelbar verstehend zu würdigen vermag. Es geht in jeder Übersetzung unfehlbar verloren und ist daher über den engsten Fachkreis hinaus nicht mitteilbar. Denn diese innere Form ägyptischer Gedichte beruht wesentlich auf genauester Abstimmung der in ihnen verwendeten Worte aufeinander. Die künstlerische Wirkung dieser Abstimmung liegt gerade in den fließenden Übergängen des Sinnes, des Klanges, ja — in poetischen Denkmalsinschriften — sogar der Schreibung, die von Wort zu Wort Brücken schlagen. In dem damit gegebenen Hin- und Herweben zahlloser Beziehungen, antithetischer Spannungen und harmonischer Auflösungen sah der Ägypter den über die gewöhnliche Welt des Irdischen hinausführenden Kunstwert seiner poetischen Schöpfungen.

Die sich hier auswirkende Gestaltungskraft der ägyptischen Poesie ist in der Tat von hohem künstlerischem Range, und eben deshalb liegt ihr Wesentlichstes in einer unteilbaren Einheit von Gedanken mit Gefühls- und Stimmungswerten, die nur in unmittelbarer Kenntnisnahme der ägyptischen Texte ahnend erlebt werden kann. In jeder erklärenden Analyse wird das Schwergewicht notwendigerweise einseitig auf das Gedankliche verschoben, und damit geht gerade das Beste verloren: die wortgebundene Einheit zweier oder mehrerer Gehalte, die eben in der Vielseitigkeit ihrer Deutungsmöglichkeiten dem Ägypter künstlerische Ausdrucksform des von keinem einzelnen Gesichtspunkt aus voll ausschöpfbaren, komplexen Sinnes der Welterscheinungen war, in dem sich ihm ihr tieferes Verständnis erschloß.

Da also weder Form noch Gehalt der ägyptischen Dichtwerke in diesem Rahmen behandelt werden können und eine historische Betrachtung der geschichtlichen Entwicklung der ägyptischen Poesie infolge der unzureichenden Zahl uns erhaltener bedeutender Werke nicht möglich ist, so muß sich die Darstellung darauf beschränken, an Hand von Beispielen aus den wichtigsten Dichtungen einige spezifische Eigentümlichkeiten des ägyptischen Dichtens aufzuzeigen.

Für jeden Erlebnisgegenstand wird in der älteren Poesie zunächst eine Ausdrucksformulierung gesucht, die seinen Wesensgehalt genau festlegt. Diese Formulierung steht in der ältesten Zeit allein beherrschend im Mittelpunkt. Erst nach und nach wird an sie in wachsendem Umfange der Ausdruck von Gedanken, Gefühlen und Stimmungen angeschlossen, die sich für den Erlebenden mit diesem Erlebnis verbinden und ihm seine besondere Qualität geben.

So wird z.B. in dem wohl der zweiten Hälfte der 3. Dynastie angehörenden Pyramidenspruch Nr. 219 die Rechtfertigung des Osiris und seine

Wesenseinheit mit dem toten König<sup>1</sup> mit den Worten verherrlicht:

„Er lebt und es lebt auch dieser NN. (König).  
 Er ist nicht gestorben und es ist auch dieser NN. nicht gestorben.  
 Er ist nicht zuschanden geworden und es ist auch dieser NN. nicht  
 zuschanden geworden.  
 Es ist nicht gerichtet worden und es ist auch dieser NN. nicht  
 gerichtet worden.  
 Er richtet und es richtet auch dieser NN.“

Hier wird der Tatbestand der Rechtfertigung sorgfältig zergliedert und das Ergebnis in einer symmetrischen<sup>2</sup>, fünfgliedrigen Komposition formuliert. In ihr sind äußerlich der erste und der letzte Vers durch die positive Aussageform, die drei mittleren Verse durch die negative Aussageform verbunden. Inhaltlich bilden Vers 1-2 und Vers 4-5 je ein Paar im Sinne des Parallelismus membrorum. Das erste dieser Verspaare schildert den Triumph des Osiris unter vitalem, das zweite unter ethischem Gesichtswinkel. Der mittelste Vers steht dazwischen allein und verbindet durch die neutrale Bedeutung seines Verbums zwischen den beiden Aspekten. Die Zerteilung jedes Verses fügt hierzu den Gesichtspunkt der Wesensgleichheit von Osiris und totem König. Durch diese kunstvolle Verflechtung von drei verschiedenen stilistischen Ordnungskategorien ist die Komposition zu unlösbarer Einheit verschmolzen. Gerade dieser glasklare Aufbau aber gibt der Formulierung eine derartige Objektivität, daß sie auf uns weit eher wie ein dogmatischer Lehrsatz denn als poetischer Ausdruck eines religiösen Erlebnisses wirkt. Den Charakter eines Erlebnisausdruckes erhält diese Formulierung erst dadurch, daß sie im ersten Teil des Spruches in zwölfacher Wiederholung den Göttern der Neunheit präsentiert wird und so dann im zweiten Teil wiederum zwölfmal an Osiris selbst gerichtet ist. Im ersten Teil wird damit der Triumph des Osiris, im zweiten seine Wesenseinheit mit dem toten König begründet. Im ersten Teil folgt die feste Formulierung den wechselnden Anreden an die Götter der Neunheit, im zweiten Teil geht sie den Anrufungen der verschiedenen Namen des Osiris voran. Die Mitte bildet ein für sich stehender kurzer Abschnitt. So ergibt sich für die Gesamtkomposition wiederum ein streng symmetrischer Aufbau.

<sup>1</sup> Diese Lehre ist in jener Zeit noch jung und die Stellung des Osiris als Gott noch umstritten. Der Spruch dient also der Propagierung eines neuen Glaubenserlebnisses, das für die Verbreitung des Osirisglaubens von entscheidender Bedeutung war. Denn den Ahnen des Königtums war Verehrung im ganzen Lande von Haus aus sicher.

<sup>2</sup> Die Bedeutung der Symmetrie als Kompositionsform in der ägyptischen Literatur ist erstmalig von GOLENISCHOFF (*Studies pres. to F. Ll. Griffith*) hervorgehoben worden. Siehe im Übrigen hier unter *Stilistische Kunst*, III, 4 (Nr. 31). Symmetrische Kompositionen dürften in der Tat in der ägyptischen Literatur weit häufiger sein, als bisher erkannt ist. Vgl. hierüber im Folgenden.

Diese Litaneiform kennzeichnet die gesamte ältere ägyptische Poesie<sup>1</sup>. Allmählich aber tritt die Bedeutung der festen Formulierung zurück, der daran geknüpfte Ausdruck der mit ihr verbundenen Gedanken und Gefühle, die die Qualität des Erlebnisses bestimmen, dagegen tritt mehr und mehr in den Vordergrund. Schließlich bildet die wiederholte Formulierung nur noch ein Leitmotiv, das zu Beginn jeder Strophe angeschlagen wird, um die Ordnung der daran geknüpften Gedanken sicherzustellen und dem Gedicht eine höhere formale Einheit zu verleihen.

Aus der 6. Dynastie kennen wir ein Gedicht, in welchem der feste und der variable Bestandteil sich die Waage halten. In dem Siegeslied aus der Biographie des Una<sup>2</sup> wird das gefeierte Ereignis in der ersten Zeile jeder Strophe in fester Formulierung beschrieben. Hieran knüpft der Dichter jeweils im zweiten Vers der zweizeiligen Strophen wechselnde Bilder, die den errungenen Erfolg rückschauend ausmalen. Die ersten beiden Strophen nennen als erreichtes Ziel des Kriegszuges die Niederwerfung des Beduinenlandes:

„Dieses Heer kam glücklich heim,  
Nachdem es zerhackte das Land der Sanddurchwanderer.  
Dieses Heer kam glücklich heim,  
Nachdem es zertrat das Land der Sanddurchwanderer.“

Durch den bei variiertem Ausdrucksweise streng parallelen Bau der zweiten Verse werden diese beiden Strophen entsprechend ihrem gemeinsamen Thema zu einem Paar zusammengeschlossen. In gleicher Weise sind auch die letzten beiden Strophen des Gedichtes durch den Parallelismus ihrer zweiten Verse zum Paar vereinigt. Sie schildern die Tötung und Gefangennahme feindlicher Krieger als Resultat der Expedition. Die zwischen diesen Strophenpaaren des Anfangs und Endes stehenden drei mittleren Strophen des Gedichtes beschreiben die mit den Kriegshandlungen verbundenen Zerstörungen in Feindesland. Die zweite Zeile der mittelsten Strophe ist verlängert<sup>3</sup>. Neben seiner äußerlich formalen Zusammenfassung durch die in allen sieben Strophen gleichlautende erste Verszeile, wird also auch dieses Gedicht durch eine streng symmetrische Komposition zu in sich geschlossener, innerer Einheit gestaltet.

In dem sog. Maneroslied<sup>4</sup>, das auf die Zeit zwischen dem Alten und dem Mittleren Reiche zurückgeht, ist die feste Formulierung des Leit-

<sup>1</sup> Weitere Beispiele sind Pyr. Spr. 217 und 218. Siehe im Übrigen SCHOTT, *Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten* (Unters., 15), II, 4.

<sup>2</sup> SETHE, *Urkunden des Alten Reiches* (Urk. d. äg. Altert., I), S. 103/4.

<sup>3</sup> Die gleiche Betonung der Mitte findet sich in einem der Hymnen auf Sesostri III. Vgl. *Stilistische Kunst* (Nr. 19), 3 c 4.

<sup>4</sup> ERMAN, *Lit.*, S. 177/8. Die hier gegebenen Proben nach eigener Übersetzung.

gedankens als „Refrain“ aus dem Strophenaufbau gelöst. In drei Versen sind hier die Kernsätze der Weltanschauung der Skepsis zusammengefaßt:

„Mache dir einen guten Tag und werde dessen nicht müde!  
 Siehe, niemand kann seine Habe mit sich nehmen.  
 Siehe, niemand, der dahingegangen ist, wird wieder zurückkehren.“

Auch diese Formulierung wirkt für sich allein betrachtet mehr als dogmatischer Lehrsatz denn als Dichtwerk. In ihr sind die vielfältigen Erfahrungen einer bestimmten Art der Lebensbetrachtung und die aus ihrer gedanklichen Verarbeitung gewonnenen Ergebnisse auf eine endgültige Formel gebracht. Die Qualität eines aktuellen Erlebens gewinnt diese allgemeine Formulierung erst dadurch, daß in den vier Strophen des ersten Teils des Gedichtes die unmittelbare Realität des Lebens, aus der die im Refrain formulierten Lehrsätze erwachsen sind, ausmalend aufgerufen wird. Ausgehend von dem Anlaß eines gerade gegebenen Todesfalles läßt der Dichter seinen Blick über die Stätten trauriger Verwüstung schweifen, die von der Vergänglichkeit irdischer Macht wie geistiger Gaben zeugen, um seinem so geschilderten Erleben der Wirklichkeit dann jeweils in dem fest formulierten Refrain die weltanschauliche Deutung zu geben. So wird ihm schließlich in der letzten Strophe zum Gefühlserlebnis, was in der Formulierung des Refrains zunächst nur eine durch Beobachten und Nachdenken gewonnene Überzeugung war:

„Keiner kommt von dort,  
 daß er künde, wie es um sie steht,  
 daß er sage, wie es ihnen geht,  
 daß er unser Grübeln ende,  
 Bis daß wir eilen, wohin sie gegangen.“

Nachdem der Dichter so die Grundsätze seiner Weltanschauung sich selbst und seinen Hörern zum unmittelbaren Erlebnis hat werden lassen, läßt er in den vier Strophen des zweiten Teiles aus der im Refrain enthaltenen Aufforderung zum Lebensgenuß die frohen Bilder des Gelages erstehen, so daß auch hier die Unmittelbarkeit des Erlebens die abstrakte Formulierung ergänzt. Z.B.:

„Aufs Haupt träufle Öl Dir aus Myrrhen gepresst!  
 In zartestes Linnenzeug hülle dich ein!  
 Mit Narden vom Tempel erquickte den Leib!“

Auch das bedeutendste poetische Kunstwerk, das uns aus der ägyptischen Literatur erhalten ist, knüpft seine Lyrik an feste Formulierungen der Erlebnisgegenstände, die sich dem Geiste des Dichters darbieten. Es

bildet den Schlußteil des sog. *Berichtes eines Lebensmüden über den Streit mit seiner Seele* (Nr. 29)<sup>1</sup> und schildert in seinen vier Abschnitten Entehrung und Niederlage und die daraus erwachsende Todessehnsucht, um in einem Ausblick auf das Glück des Jenseits zu enden. Jedes dieser vier Themen wird in einer festen Formel ausgedrückt, die im ersten Vers jeder Strophe immer von neuem das Leitmotiv anschlägt, dessen Erlebnisqualitäten jeweils die beiden folgenden Verse zu unmittelbarer Anschaulichkeit gestalten.

So findet der Dichter in den Strophen der ersten beiden Abschnitte immer neue Bilder von stärkster Wirklichkeitskraft, um die Schmach der Entehrung zu beschreiben und die Treulosigkeit der Menschen zu schildern. Z.B.

„Siehe, mein Name ist anrühlig,  
 Siehe, mehr als der Geruch von Vogelmist  
 Am Sumpfersteck im Röhricht, wo die Wasservögel wohnen.  
 Zu wem soll ich heute noch sprechen?  
 Als ein Bösewicht erweist sich der Vertraute,  
 Der Bruder, mit dem man lebte, ist zum Feinde geworden.“

Das erste Motiv wird durch acht, das zweite sogar durch 16 Strophen festgehalten und in immer neuen Ausmalungen als Erlebnis gestaltet. Dann reißt sich der gequälte Geist des Dichters von den Bildern des irdischen Elends los und läßt den Frieden des Todes vor unseren Augen in Bildern höchsten irdischen Glückes erscheinen:

„Der Tod steht heute vor mir  
 Wie das Genesen von einer Krankheit,  
 Wie wenn man ins Freie tritt nach einem Siechtum.  
 Der Tod steht heute vor mir  
 Wie der Duft von Myrrhen,  
 Wie wenn man unter dem Sonnensegel sitzt an einem Tage mit  
 (kühlem) Wind.  
 Der Tod steht heute vor mir  
 Wie der Duft der Lotosblumen,  
 Wie wenn man am Gestade der Trunkenheit sitzt.  
 Der Tod steht heute vor mir  
 Wie das Aufhören des Regens,  
 Wie wenn man vom Feldzug nach Hause zurückkehrt.  
 Der Tod steht heute vor mir  
 Wie das Klarwerden des Himmels,  
 Wie wenn man die Lösung eines Rätsels findet, dem man nachgejagt  
 hat.“

<sup>1</sup> SCHARFF, *Der Bericht über das Streitgespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele* (Sitzb. Bayr. Akad. d. Wiss., 1937, Heft 9); ERMAN, *Lit.*, S. 126 ff. Hier nach eigener Übersetzung.

Der Tod steht heute vor mir  
 Wie man sich sehnt, die Heimat wiederzusehen,  
 Nachdem man lange Jahre in Gefangenschaft verbracht hat."

Die zweite bis dritte und die vierte bis fünfte Strophe sind hier jeweils durch das im zweiten Vers verwendete Bild (Wohlgeruch bzw. schönes Wetter) zu einem Paar verbunden. Ebenso schließen sich die erste und letzte Strophe durch den Vergleich des Todes mit der „Befreiung“ von den Banden der Krankheit oder des Kerkers innerlich zusammen. Formal wird die letzte Strophe dadurch abgehoben, daß ihre beiden Schlußverse einen fortlaufenden Satz bilden, der einen einzigen Vergleich ausführt, während die ersten fünf Strophen jeweils zwei parallele Vergleiche nebeneinanderstellen, den einen in nominaler, den anderen in verbaler Form. Auch hier wird also über die äußerliche Einheit des Leitmotivs hinaus durch Verflechtung innerlicher und formaler Ordnungskategorien eine kunstvoll gegliederte Gesamtkomposition geschaffen. Aus diesen Bildern der Todessehnsucht erwächst dem Dichter der Trost einer Jenseitsschau, die die Erfüllung seiner Sehnsucht ahnend vorauslerbt. Die drei Strophen dieses kurzen Schlußabschnittes sind von streng parallelem Bau. Es sei hier die letzte angeführt:

„Wer dort ist, wird ja sein  
 Ein Weiser, dem keine Schranken gesetzt sind,  
 Und wird bei Rē Gehör finden, sooft er spricht."

Am knappsten ist die Formulierung des Leitmotivs in einem in die Erzählung des Sinuhe eingeschobenen Gedicht<sup>1</sup>, in welchem vier Verspaare auf der Antithese „Einst“ und „Jetzt“ aufgebaut werden. Z.B.:

„Einst schlich ein Schleichender vor Hunger,  
 Jetzt gebe ich meinem Nachbarn Brot."

Beide bisher besprochenen Arten der festen Formulierung des Erlebnisgegenstandes, als Refrain und als Leitmotiv, sind in einem Preislied auf König Sesostris III. vereinigt<sup>2</sup>. Der Refrain nennt den Hauptgedanken, Preis und Segenswunsch für den König:

„Horus, der seine Grenze erweitert, mögest du die Ewigkeit  
 wiederholen!"

Die daraus entwickelten Lobpreisungen (23) aber werden durch gesonderte Leitmotive nach ihrer verschiedenen Erlebnisqualität in Abschnitte gegliedert:

„Wie freuen sich . . .  
 Wie groß ist der Herr für seine Stadt . . .  
 Er ist zu uns gekommen und hat . . ."

<sup>1</sup> ERMAN, *Lit.*, S. 48.

<sup>2</sup> ERMAN, *Lit.*, S. 180/1.

Die bisher geschilderte Art der Poesie hält sich als traditionelle Form auch noch im Neuen Reich im Gebrauch für repräsentative Denkmalsdichtungen. Die sog. Poetische Stele Thutmosis III.<sup>1</sup> bietet uns dafür ein Beispiel von besonders reicher Ausgestaltung. In diesem als Rede des Reichsgottes Amun an den König gedachten Gedicht wird das im ersten Vers jeder Strophe angeschlagene Leitmotiv „Ich bin (zu deinem Beistand) gekommen“ in den stereotypen Anfängen des zweiten und vierten Verses jeder Strophe in die beiden Teilmotive „Ich lasse dich schlagen die... (folgen wechselnde Völkernamen)“ und „Ich lasse sie deine Majestät sehen als... (folgen wechselnde Vergleiche)“ aufgegliedert.

Neben diese hergebrachte Form des Dichtens aber tritt im Neuen Reich eine ganz neue Art von Poesie, die nicht mehr vom Erlebnisgegenstande, sondern vom Erlebenden ausgeht. Sie sucht das Erlebnis gewissermaßen in seiner Entstehung beschreibend zu begleiten, während die ältere Poesie von dem in fester Formulierung erfaßten, vollendeten Erlebnis aus den Prozeß seiner Entstehung nach rückwärts verfolgte. Diese neue Poesie ist hauptsächlich Liebeslyrik:

„Sieh, was die Liebste mir getan!  
 Und ich soll ihr darüber schweigen?  
 Sie ließ mich stehn an ihrer Tür  
 Und ging hinein und fort von mir.  
 Sie schlug Erlösung ab dem Flehen  
 Und wollte meine Nacht nicht teilen.“

In diesem Gedicht<sup>2</sup> scheinen die Anfänge der ersten Zeilen der drei Strophen<sup>3</sup> und die Anfänge ihrer zweiten Zeilen absichtlich jeweils von einem gleich oder ähnlich lautenden Wort gebildet zu werden<sup>4</sup>. Darin kann man einen letzten Nachklang des Systems der gleichen Strophenanfänge sehen, das in der älteren Poesie eine so große Rolle spielte und bereits in dem oben zitierten Gedicht der Sinuhegeschichte auf je ein gleichbleibendes Wort am Anfang jedes ersten und zweiten Strophenverses beschränkt war.

Der ursprüngliche Sinn dieser festen Formulierungen, dem Aufbau des

<sup>1</sup> SETHE, *Urkunden der 18. Dyn. (Urk., IV)*, S. 614/8.

<sup>2</sup> Veröff. GARDINER, *The Chester Beatty Pap. No. I*, 17, 6/7. Hier nach eigener Übersetzung.

<sup>3</sup> In diesem und dem nächsten hier zitierten Gedicht sind im Papyrus die Verse durch Punkte abgeteilt. Diese Versbezeichnung ist bei den meisten Dichtungen des Neuen Reiches üblich. Die Strophentrennung ist dagegen in den Handschriften nicht besonders markiert. Eine Gliederung in Strophen war jedoch zweifellos vorhanden und ist in den zitierten Beispielen aus formalen und inhaltlichen Kriterien erschließbar.

<sup>4</sup> Erste Zeile: *p3-p3-bw*; Zweite Zeile: *išwt -iw.št -iw.št*.

Gedichtes eine klare innere Ordnung zu geben und seinen Sinngehalt zu verdeutlichen, wird aber in der Liebespoesie bewußt ins Spielerische gewendet. So werden in einer Sammlung von sieben innerlich zusammenhängenden Liebesliedern<sup>1</sup> Anfang und Ende der einzelnen Gedichte durch Wortspiele mit den Zahlen 1 bis 7 gebildet, die auf den Inhalt der Gedichte hinleiten. Als Beispiel diene das vierte Gedicht:

„Auf allen Vieren läuft mein Herz in Eile,  
 Wenn ich an meine Liebe für dich denke.  
 Es läßt mich weder gehn nach Menschenweise,  
 — Von seinem Platze ist es ja gewichen, —  
 Noch läßt es mich zum Putze greifen,  
 Noch mag ich mit dem Fächer tändeln,  
 Noch tue ich Schminke auf mein Auge,  
 Noch salbe ich mich auch nur gar.  
 „Säume nicht! Geh hin zur Residenz!“  
 Sagt es mir, sooft ich sein gedenke.  
 „Spiele nicht den Tor, mein Herz!  
 Warum willst du töricht sein?  
 Harre, bis der Freund zurückkehrt!  
 Vielen geht es grad' wie mir<sup>2</sup>.  
 Mache nicht, daß Menschen von mir sagen:  
 „Seht! Ein Mädchen, das vor Liebe toll ward!“  
 Wahre dich, sooft du seiner denkst,  
 Du mein Herz, und laufe nicht auf Vieren!“ ”

Hier wird das Spiel mit der Zahl 4 in anmutiger Weise benutzt, um die Herzensunrast des liebenden Mädchens zu veranschaulichen. Den beiden einleitenden vierzeiligen Strophen, welche Verwirrung des Inneren und Vernachlässigung des Äußeren als Kennzeichen der Verliebtheit schildern, entsprechen die beiden abschließenden Vierzeiler, die das Herz zu beruhigen suchen und seine Torheit tadeln. Dazwischen nennt eine für sich allein stehende zweizeilige Strophe den Grund der Unruhe des Mädchens: die Sehnsucht nach dem Geliebten, der in der Residenz verweilen muß, wo die jungen Leute ihre Ausbildung erfahren. Auch hier ist also die Komposition formal wie inhaltlich symmetrisch. Sie entspricht im Aufbau ihrer fünf Strophen tatsächlich der oben zitierten fünfgliedrigen Verskomposition des Pyramidenspruches Nr. 219, so wenig sie auch sonst mit diesem gemein hat. Die negativen und positiven Ermahnungen an das Herz im Schlußteil sind an sich ein genaues Gegenstück zu den positiven und negativen Schilderungen der beiden Anfangsstrophen. Sie werden aber absichtlich in den Schlußstrophen verschränkt, um die Starr-

<sup>1</sup> Pap. Beatty I C. SCHOTT, *Liebeslieder*, S. 39 ff. Hier nach eigener Übersetzung.

<sup>2</sup> Viele junge Männer sind zur Ausbildung in der Hauptstadt und fern von den Mädchen, die sie lieben.

heit absoluter Symmetrie zu vermeiden. Das Stilmittel gleicher Versanfänge ist nur in der zweiten Strophe verwandt.

In einer anderen Gedichtsammlung<sup>1</sup> werden statt der Zahlen Blumenamen zur Anknüpfung von Wortspielen benutzt, die Schilderungen des Liebesglückes einleiten. Dabei wird der Garten, aus dem der „Kranz“ der erwähnten Blumen stammt, selbst zum Sinnbild der Liebe<sup>2</sup>:

„Sa'amublumen sind in ihm,  
Vor ihnen preise ich dich gern<sup>3</sup>.  
Die Allerliebste bleib' ich dir,  
Bin dein ich doch — dem Garten gleich,  
Den voll der Blumen ich gepflanzt  
Und voll des Kraut's von süßem Duft.  
Schön ist der Teich, den du dort grubst.  
Wo uns der kühle Hauch erquickt,  
Der schöne Ort, sich zu ergehn,  
Wenn deine Hand in meiner liegt,  
Und satt mein Herz von Freude wird,  
weil wir vereint beisammengehn.  
Ein Rauschtrank ist mir deine Stimme,  
Ich lebe nur von ihrem Klang.  
Wenn immer ich dich sehen darf,  
Stärkt es mich mehr als Speis' und Trank.“

Bei diesem Gedicht ist in der Handschrift die Trennung der Verse nicht durch Punkte markiert, wie es sonst üblich ist. Die in der Übersetzung vorgenommene Verseinteilung und die Gliederung in vierzeilige Strophen begründet sich auf einer Analyse des inneren Aufbaus der Dichtung. In der ersten Strophe ist das Leitmotiv des Ganzen angeschlagen. Aber es wird nicht wie in der älteren Poesie in eine scharf umrissene Formulierung gebracht, die seinen Inhalt genau festlegt, sondern spielerisch mit einem Blumenamen und dem Bilde des Gartens verflochten. Diesen beschreibt die zweite Strophe als das gemeinsame Werk der Liebenden. Darin schließt sich in der dritten Strophe die Schilderung ihres Beisammenseins und aus dieser Schilderung erwächst in der vierten Strophe der Ausdruck des eigentlichen Liebeserlebnisses, der das am Anfang in spielerischen Assoziationen aufgenommene Motiv in Worten leidenschaftlichen Gefühls zu unmittelbarer Gegenwärtigkeit des Erlebens erhebt.

<sup>1</sup> Pap. Harris 500, Veröff. MÜLLER, *Liebespoesie*; ERMAN, *Lit.*, S. 310/1. SCHOTT, *Liebeslieder*, S. 56 f.

<sup>2</sup> Eigene Übersetzung.

<sup>3</sup> Diese Worte enthalten das Wortspiel zu dem einleitenden Blumenamen. Die ihnen hier gegebene Deutung ist nicht ganz sicher.

Ein anderer Liederreigen<sup>1</sup> läßt die Bäume des Gartens sprechen, um das Glück der Liebenden zu schildern. Wieder eine andere Sammlung<sup>2</sup> wählt die Vögel und ihren als Zeitvertreib betriebenen Fang im verschwiegenen Röhricht als Leitmotiv, an das sie die idyllische Liebeslyrik ihrer Lieder knüpft.

In der Art, wie in den beiden zuletzt zitierten Gedichten jeweils in der ersten Strophe das Leitmotiv angeschlagen und in der letzten wieder aufgenommen und voll ausgeführt wird, ist ein wesentliches Element der Kompositionsweise dieser Lyrik zu erkennen, die die feste Ordnung der älteren Poesie zu einem lebendigen Gewebe von schwebender Harmonie umgestaltet, dessen innere Ausgewogenheit ebenso durchgeformt ist wie die Dichtungen der alten Zeit. Bei äußerlicher Anlehnung an die formale Tradition der älteren Poesie ersetzt man jetzt in der Wahl des Leitmotivs die scharfumrissene feste Formulierung des Erlebnisgegenstandes bewußt durch ein spielerisches Anknüpfen an irgendeine Augenblicksgegebenheit. Man beginnt gern mit einer Schilderung äußerer Umstände, die zur Charakterisierung der Stimmung des Erlebenden verwertet werden. Die ganze Welt hat überhaupt in diesen Dichtungen nur als Spiegel oder Sinnbild der eigenen Gefühle Bedeutung. Diese ausgeprägte Subjektivität der Lyrik des Neuen Reiches steht in starkem Gegensatz zu der Objektivität der älteren Poesie, ohne daß man dieser deshalb einen geringeren Grad an Intensität des Erlebens zusprechen dürfte. Die gleiche Wandlung in der Art der Reproduktion des Erlebnisvorganges ist auch in Totenklagen und Hymnen des Neuen Reiches zu beobachten (23).

Aus der sich in dieser Lyrik kundgebenden, starken subjektiven Strömung in der Geistigkeit des Neuen Reiches scheint sich in dieser Zeit als Gegenstück zur Lyrik auch eine satirische Poesie entwickelt zu haben. Ihr Vorhandensein läßt sich für uns einstweilen nur aus einer größeren Zahl von auf Papyri und Ostraka gemalten Bildern erschliessen, die offensichtliche Karikaturen zu Tempel- und Gräberbildern darstellen. Sie übertragen deren Motive ins Tierreich und drehen dort zugleich die natürlichen Verhältnisse um. So treibt ein Mäusekönig auf dem Streitwagen wie ein ägyptischer Pharaon ein Rudel flüchtender Katzen vor sich her, Katzen dienen einer Mäuseprinzessin bei der Toilette als Zofen, ein Krokodil schlägt beim Gastmahl vor einer auf hohem Prunksessel thronen-

<sup>1</sup> Pap. Turin. Veröff. MÜLLER, *Liebespoesie*; ERMAN, *Lit.*, S. 311/3. SCHOTT, *Liebesl.*, S. 58 ff.

<sup>2</sup> Pap. Harris 500. Veröff. MÜLLER, *Liebespoesie*; ERMAN, *Lit.*, 308/9. SCHOTT, *Liebesl.*, S. 50 ff.

den Maus die Laute<sup>1</sup>, Schakal oder Katze hüten Ziegen oder Gänse und dgl. Man kann kaum umhin anzunehmen, daß sich die in diesen Darstellungen ausgedrückte Auflehnung gegen die Tradition auch in satirischen Versen ausgesprochen hat.

In Prosa besitzen wir mehrere Beispiele von Satire. Das älteste, die Lehre des Cheti<sup>2</sup>, stammt bereits aus dem Anfange des Mittleren Reiches<sup>3</sup> und enthält eine Sammlung karikierender Beschreibungen der Mühseligkeiten des Handwerkerlebens, welche dem Schüler den Nutzen seiner Studien, die ihn dieser Mühen entheben, veranschaulichen sollen. Dies Werk ist in der Schulliteratur des Neuen Reiches nicht nur häufig abgeschrieben, sondern auch in eigenen Schöpfungen nachgeahmt und den Zeitverhältnissen angepaßt worden<sup>4</sup>.

Aus dem natürlichen Gegensatz und der Eifersucht zwischen regulär ausgebildeten Beamten und mit Verwaltungsgeschäften betrauten Militärs, die sich aus den staatlichen Verhältnissen des Neuen Reiches notwendig ergeben mußten<sup>5</sup>, ist eine satirische Streitschrift hervorgegangen<sup>6</sup>, die die Hilflosigkeit des Offiziers gegenüber Problemen der Zivilverwaltung verspottet und seiner Ruhmredigkeit eine satirische Beschreibung der kläglichen Abenteuer entgegenhält, die er in Wirklichkeit in der Fremde erleben mag. Dieses Werk bezeichnet sich selbst als Erwiderung auf eine polemische Schrift der Gegenseite und erwähnt ein dieser noch vorgegangenes Erzeugnis des gleichen Verfassers, das ausdrücklich als „Scherz“, also Satire bezeichnet wird. Es bezeugt uns damit unmittelbar das Vorhandensein einer ausgebildeten satirischen Literatur und be-

<sup>1</sup> Erhalten auf einem Relief der 25. Dyn., aber wohl auf einen Papyrus des Neuen Reiches zurückgehend. Veröffentlicht bei E. BRUNNER-TRAUT, *Die altägyptischen Scherbenbilder*, Wiesbaden 1956.

<sup>2</sup> Früher „Lehre des Duauf“ genannt. ERMAN, *Lit.*, S. 100/5. Neu veröff. von BRUNNER, *Ägyptol. Forschungen*, Heft 13. Vgl. auch SEIBERT, *Die Charakteristik*, I, Wiesbaden 1967, S. 99-192.

<sup>3</sup> Vom Ende des Alten bis in die Anfänge des Mittleren Reiches macht sich in Ägypten eine stark subjektiv eingestellte Geistesströmung geltend, deren Niederschlag in der Literatur wie in der bildenden Kunst greifbar ist. Vgl. SPIEGEL, *Soziale und weltanschauliche Reformbewegungen im Alten Ägypten* Teil II B. S. 68 ff. Die Satire geht hier also aus einer ganz ähnlichen Geistesrichtung hervor wie im Neuen Reich. Die etwas ältere, aber noch der gleichen Zeitspanne entstammende Lyrik der Gedichte des „Lebensmüden“ und des Manerosliedes zeigt uns die allmähliche Loslösung des Subjektiven aus dem Objektiven, die formal noch ganz im Banne der Objektivität der alten Poesie steht. Es scheint durchaus möglich, daß aus dieser Geistesrichtung schon damals Liebeslyrik entstanden ist. Der außerordentlich geringe Umfang des uns aus dieser ganzen Epoche überkommenen Materials läßt für eine solche Annahme jedenfalls einen weiten Raum.

<sup>4</sup> Vgl. BRUNNER, *a.a.O.*, S. 68/9.

<sup>5</sup> Vgl. HELCK, *Der Einfluß der Militärführer in der 18. äg. Dynastie* (Unters., 14).

<sup>6</sup> Pap. Anastasi I = ERMAN, *Lit.*, S. 270-294; bearbeitet von GARDINER, *Egyptian Hieratic Texts*, I.

stätigt so indirekt die Wahrscheinlichkeit der Annahme satirischer Dichtungen von der oben besprochenen Art.

JOACHIM SPIEGEL

LITERATUR

ADOLF ERMAN, *Die Literatur der Ägypter*, Leipzig 1923.

W. M. MÜLLER, *Die Liebespoesie der alten Ägypter*.

SIEGFRIED SCHOTT, *Altägyptische Liebeslieder*, Zürich 1950.

H. GRAPOW, *Sprachliche und schriftliche Formung ägyptischer Text* (*Lpz. Äg. Studien*, Heft 7).

## WISSENSCHAFTLICHE LITERATUR

### 35. ASTRONOMIE UND MATHEMATIK

#### I. ASTRONOMIE

##### a) Abgrenzung gegen religiöse Literatur

Himmelsbeobachtung und Theologie lassen sich in der altägyptischen Kultur nicht trennen. Wie Himmel und Erde, Luft und Weltmeer gelten auch die Gestirne als Gottheiten, die ein eigentümliches, mannigfach gedeutetes Leben führen<sup>1</sup>. Die Bezeichnung ‚astronomisch‘ scheint bei astronomischen Beobachtungen und Berechnungen angebracht zu sein, auch wenn die astronomischen Größen selbst als Götter erscheinen und ihre Bewegung mythologisch gedeutet wird. Besonders deutlich wird das Verhältnis zwischen Mythologie und beobachtetem Vorgang in dem späten astronomischen Papyrus Carlsberg, in dem ältere Ausdrücke wie „geboren werden“ demotisch mit „aufgehen“ und „sterben“ mit „untergehen“ übersetzt werden. Die mythologische Einkleidung vermag sogar Sternbeobachtung zu fördern, da man hier den Erscheinungen von Göttern auf der Spur zu sein glaubt, wie es die Randinschrift des Rundbildes von Dendera kündigt: „O Himmel des ‚Goldes‘, o Himmel des ‚Goldes‘, (Du) große Isis, Gottesmutter, Herrin von Dendera, O Himmel des ‚Goldes‘. Die großen Götter sind seine (Dekan-)sterne, Horus, der Isissohn, sein Morgenstern, Sokaris seine Sonne, der ‚Knabe‘ sein Abendstern, Osiris sein Mond, Orion sein Gott und Sothis seine Göttin...“

##### b) Astronomische Denkmäler

An astronomischen Denkmälern sind bekannt geworden:

1. Dekankalender an der Innenseite von Sargdeckeln des MR<sup>2</sup>.
2. Süd- und Nordhimmel an Decken von Gräbern des NR<sup>3</sup>: Grab des

---

<sup>1</sup> Auch der Vorgang der Mythenbildung (s. S. 97), in dem ältere Mächte und Idole als Erscheinungsformen der wenigen Götter der Mythe erklärt werden, wirkt sich astronomisch aus. Die alten (im Dekankreis mechanisch geteilten) Sternbilder Orion, Sothis, ‚Schaf‘, ‚Schiff‘ usw. erhalten als Dekangötter Götter der Osirismythe.

<sup>2</sup> Die veröffentlichten Särge stammen aus Assiut, Deir el Bahri, Gebelein und Assuan (O. NEUGEBAUER, R. PARKER, *Eg. Astr. texts* I, S. 4 ff., Pl. 1-23).

<sup>3</sup> Die älteste Darstellung dieser Art (Teile des Nordhimmels) auf einem Sargfragment aus Assiut (Pogo, *Henry*).

- Senmût (von Sternreihen umgeben, im Nordhimmel Stundenkreise der Monate), Grab Sethos' I. (von Sandstreifen umgeben), Ramessidengräber (verdoppelt, zum Teil unter Bild der Himmelsgöttin). dasselbe Schema in einem Berliner Sarg der Spätzeit (Gundel, *Dekane* Taf. 9), eine besondere Form an Decken der Tempel Sethos' I. und Ramses' II. in Abydos (DARESSY, *Rec. Trav.*, 21, 2 f.; MARIETTE, *Abydos*, Bd. 2, 13).
3. Unter Süd- und Nordhimmel eine dritte Reihe mit den Göttern der Monate<sup>1</sup>: Von Amenophis III. dem Amonstempel von Karnak gestiftete Wasseruhr, Decken in den Totentempeln Ramses' II. und Ramses' III. (BORCHARDT, *Zeitmessung*, S. 7).
  4. Die Himmelsgöttin mit Sonnen- und Dekanständen: An Decke der ‚Sargkammer im Kenotaph Sethos' I. zu Abydos, Decke im Grabe Ramses' IV.; eine Abschrift der Texte dieses Bildes mit demotischer Übersetzung und Kommentar bringt der Kopenhagener Papyrus Carlsberg 1 (*Neug. Parker Eg. Astr. T. I* 36 ff.)
  5. Dekankalender aus der Zeit Menephtahs im Kenotaph Sethos' I. zu Abydos (MURRAY, *Osireion*, Taf. 12, *Neug.*, Parker ibd. I 32 f).
  6. Kalender der Nachtstunden in den Gräbern Ramses' VI., Ramses' VII. und Ramses' IX. (BORCHARDT, *Zeitmessung*, S. 55 ff. *Neug.*, Parker ibd. II 1 ff).
  7. Friesreihen in den Vorhallen der Tempel griechisch-römischer Zeit in Edfu, Kom Ombo, Dendera und Esne (BRUGSCH, *Thesaurus*).
  8. Rundbilder mit Dekanen, Tierkreisbildern und Planeten im Tempel von Dendera und einem Grabe von Athribis (GUNDEL, *Dekane*, Taf. II, 12).

Im Kommentar des Papyrus Carlsberg 1 werden (mit anderen) folgende astronomische Bücher zitiert: „Kreis der Gestirne“, „Lauf der Sterne“, „Beobachtung der Sonne“, „Wandlungen der Sothis“ und „Die 5 Schalttage des Jahres“, in Bibliothekskatalogen von Edfu und Tôd die Bücher „Schutz des Jahres“, „Die Bewegungen von Sonne und Mond kennen“, „Das Tempeljahr“ genannt.

### c) Astronomische Themen, Orientierung

Die Bilder, welche man Tempeln, Gräbern und Särgen zum ‚Himmel‘ gab, machen den geschmückten Raum zur Welt<sup>2</sup>. Zum Teil erfüllen sie zugleich als Kalender einen astronomischen Zweck, zum Teil lassen sie als Summe von Beobachtung und Deutung Schlüsse auf das altägyptische

<sup>1</sup> Auf den jüngeren Wasseruhren meist diese Monatsgötter allein.

<sup>2</sup> Besucher vergleichen den Djoser-Tempel mit dem „Himmel, in dem Rê aufgeht“ (FIRTH, QUIBELL, *The step pyramid*, S. 78 ff.).

astronomische Interesse ziehen. Unter den Sternbildern werden vom Nordhimmel der ‚Stierschenkel‘ (unser ‚Großer Bär‘)<sup>1</sup>, vom Südhimmel Orion und Sothis (Sirius) als einzige auf den MR-Särgen dargestellt und legen dort die Nordsüdachse fest. Daß der ‚Stierschenkel‘ zur Orientierung gedient hat, zeigen ptolemäische Beischriften alter Riten der Grundsteinlegung, in denen der König mit der Göttin des Bücherhauses *Seschat* Fluchtstäbe einschlägt und die Richtschnur spannt. Er spricht dabei zu Horus von Edfu: „Ich habe den Fluchtstab genommen, packe den Griff des Schlägels und fasse die Schnur mit *Seschat*. Mein Gesicht ist auf den Gang der Sterne gerichtet, meine Augen sind dem Stierschenkel zugewandt. Der ‚Zeitmesser‘ (Thoth) steht dabei mit seinem Besteck. Ich lege die vier Ecken Deines Tempels fest“ (BORCHARDT, *Zeitmessung*, S. 54). Inschriften von zusammengefundenem Fluchtstab — „aufmerksam ein Fest leiten, für jedermann seine Stunde festlegen“ und Besteck — „Ich kenne den Gang eines jeden Gestirns und seinen Ort“ —, eines Horoskopens der 26. Dynastie (*ibid.*, Taf. 16) zeigen, daß diese Geräte auch der Zeitmessung dienten.

#### d) Zeitrechnung

Von den Sternen des Südhimmels verhilft Sothis „in ihrem Namen ‚Jahr‘“ (Pyr. 965) zum astronomischen Grunddatum der altägyptischen Zeitrechnung. Ihr sommerliches Wiedererscheinen vor Sonnenaufgang fällt in Ägypten mit dem weniger festliegenden Beginn der Nilschwelle zusammen<sup>2</sup>. Der „Aufgang der Sothis“ ist der Tag des rituellen „Jahresbeginns“ geblieben (so *Urk.*, IV, 44, 538), wenn auch der Beginn des Wandeljahres nach Einführung der fünf Schalttage<sup>3</sup> gegenüber dem jahreszeitlichen Festkalender jährlich bis zur Kalenderreform unter Ptolemäus Euergetes um einen Vierteltag zurückblieb, so daß alljährlich das Datum der Feste im Wandeljahr neu festgelegt werden mußte<sup>4</sup>. Die Unterteilung des Jahres in Jahreszeiten (Überschwemmung, ‚Winter‘ und ‚Sommer‘), zwölf Monate und 36 Dekaden ist durch die „36 Götter des Himmels“ (MR-Särge) astronomisch fixiert. Daß dieser Dekankreis künstlich gewonnen ist, zeigt die Teilung größerer Sternbilder z.B. in „Vorder-“ und „Hinterteil“ und die Benennung ‚leerer‘ Dekane als „Vor-

<sup>1</sup> Auch als ‚Dächsel‘ angesehen, kaum (wie BORCHARDT, *Zeitmessung*, S. 54, meint) der kleine Bär mit dem Polarstern.

<sup>2</sup> Vgl. jedoch O. NEUGEBAUER, *Die Bedeutungslosigkeit der ‚Sothisperiode‘ für die älteste ägyptische Chronologie* (*Acta Orient.*, 17).

<sup>3</sup> Zum Zeitpunkt der Einführung A. SCHARFF, *Grundzüge der ägypt. Vorgeschichte*, S. 54 f., KEES, *Götterglaube*, S. 260 ff.

<sup>4</sup> „Du sollst wissen, daß der Aufgang der Sothis am 16. 8. stattfindet“ (an einen MR Tempel, BORCHARDT, *ÄZ*, 37, 99).

läufer" des folgenden Sternbildes. Ihre Frühaufgänge bestimmen die jeweilige Dekade<sup>1</sup>. In dem astronomischen Papyrus Carlsberg I werden neben Daten dieser ‚Frühaufgänge (*ms·t*)‘ die Daten ihrer ‚Kulmination‘ (*tp·t*) in der ersten Nachtstunde und ihres letzten Erscheinens (*šnw d3·t*), ehe sie für 70 Tage verschwinden, gegeben. Diese Tabellen zeigen, daß die altägyptische Astronomie mit einem 360-tägigen Jahr rechnete, da die letzte und die erste Dekade zusammen mit nur 20 Tagen angesetzt werden (Papyrus Carlsberg, S. 71). Im NR werden an Sothis anschließend Bilder von (vereinzelt schon im MR genannten) Planetengöttern gegeben<sup>2</sup>.

### e) Dekankalender

Die Dekankalender des MR sind in ihrem Grundtypus in 36 Streifen mit je zwölf Fächern eingeteilt und mit den Namen der 36 Dekaden (mit „erster Monat der Überschwemmung, erste Dekade“, „mittlere Dekade“, „Dekade am Ende“ beginnend) überschrieben. Quer durch diese Tabelle — zwischen den Reihen der sechsten und siebenten Fächer — zieht die „Sonnenbahn“. Die zwölf in die Fächer jeder Dekade eingetragenen Dekane, die von Dekade zu Dekade um ein Feld vorrücken, sind die Dekane, die nach Papyrus Carlsberg 120 Tage (d.h. zwölf Dekaden) „Dienst verrichten“. Dieser „Dienst“ dürfte in der Stundenteilung der Nacht bestanden haben (Pap. Carlsberg, S. 64), wobei hier noch der im Osten aufgehende und nicht der kulminierende Dekan die Stunde bestimmt. Die Daten der Tabelle sind die durch ungenügende Schaltung (S. 203) um 180 Tage verschobenen Aufgänge zu Beginn der Nachtstunden. Sothis erscheint am Morgen der letzten Dekade des sechsten Monats, die von der folgenden Dekade sinnvoll durch das Sothis einschließende Himmelsbild getrennt ist. Auf diese Konstellation paßt das in Papyrus Carlsberg 2, 41 angeführte Zitat: „Die Sothis, es sind 18 Dekane nach ihr und 18 Dekane vor ihr“. Der Dekankalender aus der Zeit König Menephtahs (s. S. 202) dürfte die Nachtstunden schon durch kulminierende Dekane bestimmen, da er mit der Kulmination der Sothis in der ersten Nachtstunde der ersten Dekade begann<sup>3</sup>. Sternkalender mit 24 halbmonatlich wechselnden Tafeln in Königsgräbern der 20. Dynastie

<sup>1</sup> Im ‚Frühaufgang‘ stehen durch jahreszeitlich verschiedene Länge dunkler Nacht die Dekane nicht um 6 Uhr, sondern meist früher oder später im Horizont. Dadurch umfassen die Dekane unterschiedliche Himmelssektoren, wodurch Fehler in der Stundenbestimmung z.T. ausgeglichen werden.

<sup>2</sup> Zu Planetentafeln s. NEUGEBAUER, *Egyptian Astronomy* (*Nature*, Bd. 143, S. 115 ff.), ders. *JNES*, 4, 5.

<sup>3</sup> Auf Grund der Dekanstände in den erhaltenen drei Dekaden des 5. Monats errechnet.

(s. S. 202) haben die Dekane durch einzelne Sterne ersetzt, die von dem Horoskopfen über Ellenbogen, Ohr, Auge oder Mitte einer ihm (gegen Süden) gegenüberstehenden Person anvisiert werden (BORCHARDT, *Zeitmessung*, S. 55).

#### f) Sonnenuhren

Neben dem Himmelsbild im Kenotaph Sethos' I. ist unter dem Titel „Tag- und Nachtstunden kennen, den Mittag bestens bestimmen“ eine Sonnenuhr mit Beschreibung und Gebrauchsanweisung abgebildet. Sie soll nach Osten ausgerichtet werden, so daß um Mittag der Schatten des Schattenlotes verschwindet, worauf sie zur Bestimmung der Abendstunden auf Westen um  $180^\circ$  gedreht wird. Von Mittag ausgehend werden die Schattenlängen für die Stunden in der Progression 3—6—9 mechanisch gewonnen<sup>1</sup>, was eine (recht ungenaue) Bestimmung von vier Vormittags- und vier Nachmittagsstunden gestattet, jedoch zwei Morgen- und zwei Abendstunden nicht erfaßt, da, wie die Beschreibung betont, in ihnen „Rê nicht leuchtet“. Von einer Reihe weiterer Sonnenuhren (BORCHARDT, *Zeitmessung*, S. 37 ff.) tragen lediglich „Ellen“ Tabellen, die für jeden Monat drei Schattenlängen zu registrieren scheinen (*ibid.*, S. 26 ff.).

#### g) Wasseruhren

Der königliche Siegelbewahrer Amenemhêt berichtet zu Beginn der 18. Dynastie, daß er für König Amenophis I. eine neuartige Uhr verfertigt habe (BORCHARDT, *ibid.*, S. 60 ff.). Das Wasser wäre aus einem Ausflußrohr abgeflossen. Bei den Arbeiten an ihr hatte Amenemhêt bemerkt, daß „eine Nacht im (Winter) 14 Stunden, im Sommer (jedoch) 12 Stunden zähle, und daß so die Stunde „von Monat zu Monat (angefüllt) oder geschmälert wird“. Das Problem der verschiedenen Länge von Tagen und Nächten scheint hier erst aufgeworfen zu werden, wobei man sich, nach den von Mondphasen übernommenen Ausdrücken zu urteilen, an die Zu- und Abnahme der Mondscheibe erinnerte. Die Möglichkeit, Zeit mechanisch zu messen, hat jedoch damals nicht zur Einführung eines ‚Tages‘ mit 24 gleichen Stunden geführt. Nach wie vor werden Tag und Nacht als organische, je in zwölf Stunden zu teilende Einheit genommen und für die sich hierdurch von Monat zu Monat ändernde Stundenlänge

---

<sup>1</sup> Sonnenuhren mit anderer Teilung s. BORCHARDT, *Zeitmessung*, Taf. 12, und GRIFFITH-PETRIE, *Two hieroglyphic Papyri from Tanis*, Taf. 15, wo „eine andere Vorschrift, in der Nacht zu visieren“ genannt ist.

im Innern der Wasseruhren für jeden Monat besondere Stundenwasserstände angebracht<sup>1</sup>.

### h) Himmelstopographie

Die Erklärungen von Himmelserscheinungen bleiben im wesentlichen spekulativ. Den nicht beobachteten Rücklauf der Sonne vom Westen zum Osten erklärt ein Text auf Grund einer alten Vorstellung als Weg durch den Leib der Himmelsgöttin und gibt in einer Rubrik die Stationen der zwölf Nachtstunden als „Hand“, „Lippe“, „Gaumen“, „Hals“, „Brust“ und so fort an, wobei die Wege von der „Hand“ zum „Mund“ wie in der Frühe vom „Schoß“ zu den „Füßen“ die Dämmerung vor und nach der Nacht erklären dürften<sup>2</sup>. Das Buch „Was in der Unterwelt ist“ (22) läßt den Sonnengott zu Schiff teils auf Wasserläufen, teils auf Sand durch zwölf von Göttern, Dämonen und Geistern bewohnte Regionen ziehen<sup>3</sup>. Die Mondphasen werden als „Verletzung“<sup>4</sup>, das Unsichtbarbleiben von jeweils sieben Dekanen als ‚Tod‘ erklärt, von dem sie nach 50 Tagen in der Balsamierungsstätte und ‚Begräbnissen‘ auferstehen. „Einer stirbt, und ein anderer lebt (von neuem) jeden zehnten Tag“ (Pap. Carlsberg, S. 30, 49). Bei den Haaren der Nut vermutet man Nester der (Zug)vögel<sup>5</sup>. Die „Ferne des Himmels“ läge in „dichter Finsternis“, in welche der Sonnengott nicht eindringt, „wie ein Sack“ vor dem Haupt der Himmelsgöttin, sich grenzenlos nach Süden, Norden, Westen und Osten erstreckend (Pap. Carlsberg, S. 26). Astrologisches Gedankengut, das in den Dekanen nicht allein ‚arbeitende‘ Zeitmesser, sondern wirkende Mächte sieht, scheint erst in der Spätzeit aufzukommen (GUNDEL, *Dekane*, S. 16 f.).

<sup>1</sup> BORCHARDT, *Zeitmessung*, S. 6 ff., ein anderes Modell S. 22 ff., das POGO, *Egyptian water clocks* (*Isis*, 25, 1936) für die 18. Dyn. nachweist. Nach späten Inschriften dienten Wasseruhren zur Bestimmung der Nachtstunden, „wenn die Sterne nicht gesehen werden können“ (BORCHARDT, *Zeitmessung*, S. 8 f.). Der von A. M. BAKIR veröffentlichte *Cairo Calendar No. 86637* rechnet (Taf. 45) mit einer festen Stunde (J. ČERNÝ, *Ann. Serv.* 43, 179 ff.), ebenso *Un texte astronomique de Tanis* (J. J. Clère, *Kémi* 10, 7 ff.). Man muß so erwägen, ob nicht die Feststellung des Erfinders der Wasseruhr zu einer Rechnung mit festen Stunden geführt hat, obwohl gerade die Wasseruhren nach wie vor alle Tage and Nächte in 12 Stunden einteilen.

<sup>2</sup> Das Himmelsbild im Cenotaph zeigt die Beischriften „westliches“ und „östliches Lichtland“ neben Mund und Schoß der Göttin, so daß der Sonnengott nach Unter- bzw. Aufgang während der Dämmerung erst zu dem im allg. als Auf- bzw. Untergangspunkt vorgestellten „Lichtland“ ‚fährt‘ und erst mit Eintritt bzw. Ende wirklicher Nacht dort in die Unterwelt eingeht oder aus ihr hervorkommt.

<sup>3</sup> S. SCHOTT, *Sand und Wasser in der Unterwelt* (*OLZ*, 31, 1928); weitere Vorstellungen vom Lauf der Sonne in H. SCHÄFER, *Weltgebäude der alten Ägypter*, und K. SETHE, *All-ägyptische Vorstellungen vom Lauf der Sonne* (*Pr. Ak., phil.-hist. Kl.*, 1928 XXII); vgl. hier Nr. 21, 22.

<sup>4</sup> H. KEES, *Zu den ägyptischen Mondsagen* (*ÄZ*, 60, 1 ff., S. 7 ff.).

<sup>5</sup> Sie sprechen dort mit Menschenköpfen auf Vogelleibern in Menschensprache zueinander und kommen als Vögel nach Ägypten (FRANKFORT, *Cenotaph*, Taf. 81, Pap. Carlsberg S. 40.)

## ABKÜRZUNGEN UND LITERATUR

- BORCHARDT, *Zeitmessung* = L. BORCHARDT, *Die altägyptische Zeitmessung* (in v. BASSERMANN-JORDAN, *Die Geschichte der Zeitmessung und der Uhren*).
- BRUGSCH, *Thesaurus* = H. BRUGSCH, *Thesaurus inscriptionum Aegyptiacarum, Astronomische und astrologische Inschr.*
- FRANKFORT, *Cenotaph* = H. FRANKFORT, *The Cenotaph of Seti I at Abydos.*
- GUNDEL, *Dekane* = W. GUNDEL, *Dekane und Dekansternebilder.*
- MURRAY, *Osireion* = MARGARET A. MURRAY, *The Osireion at Abydos.*
- O. NEUGEBAUER, R. A. PARKER, *Egyptian astronomical texts I The early decans, II The Ramesside star clocks.*
- Pap. Carlsberg = H. O. LANGE, O. NEUGEBAUER, *Papyrus Carlsberg No. 1.*
- POGO, *Asyut* = A. POGO, *Calendars on Coffin lids from Asyut (Isis, 17, 1932), Three unpublished calendars from Asyut (Osiris, 1, 1936).*
- POGO, *Heny* = A. POGO, *The astronomical inscriptions in the coffin of Heny (Isis, 18, 1932).*

## 2. MATHEMATIK

## a) Altägyptische ‚Wissenschaft‘

Die modernen Ausgaben altägyptischer mathematischer Handbücher vermögen vorzüglich über den Stand altägyptischer ‚Wissenschaft‘ zu unterrichten. Noch fehlen ‚Lehrsätze‘, obwohl der Stoff oft lehrhaft vorgetragen wird. Aufgaben sind häufig in Daten angewandter Mathematik gekleidet, die den Anschein praktischer Zielsetzung erwecken. Doch erweist die Künstlichkeit derartiger Fälle, daß sie der mathematischen Problematik zuliebe gewählt sind. Papyrus Rhind enthält außer Tabellen zur Bruchrechnung eine systematisch geordnete Sammlung ausgewählter Aufgaben, die Schritt für Schritt gelöst und ‚bewiesen‘ werden. Der Mathematiker verfügt hierbei über eine ausreichende, wandlungsfähige Fachsprache<sup>1</sup> und über formale Mittel, Ausrechnungen knapp und übersichtlich (‚routiniert‘) zu schreiben. Die allgemeine Tendenz, Geheimnisse zu wahren<sup>2</sup>, überläßt die Erklärung rechnerischer Vorgänge Leser oder Lehrer und erschwert zusammen mit oft nahtlosem Übergang aus mathematischen Problemen in metrologisch bedingte Umrechnung dem modernen Bearbeiter Einblick in den Stand dieser Problematik. Neben überraschenden Verfahren zeigt die altägyptische Mathematik auch Lücken. So fehlen Winkelberechnungen, obgleich die Gradeinteilung auf den altägyptischen Dekankreis (S. 203) zurückgehen dürfte. Durch die Mängel der Stundenmessung (s. S. 204 f.) sind keine kleineren Zeitmaße entwickelt.

## b) Mathematische Denkmäler

Sämtlich aus dem MR:

<sup>1</sup> Moskau Pap. STRUWE, S. 12 ff.

<sup>2</sup> KEES, *Kulturgeschichte*, S. 293.

1. Papyrus Rhind (BM 10 057 und 10 058) durch einen Schreiber Ahmose in der Hyksoszeit von einem Buch der 12. Dynastie abgeschrieben.
2. Der Moskauer mathematische Papyrus, eine systemlos zusammengestellte Sammlung komplizierter Aufgaben.
3. Fragmente mathematischer Papyri<sup>1</sup>.
4. Eine Lederrolle mit Tabellen zur Bruchrechnung (BM 10 250).
5. Zwei Rechentafeln mit Hohlmaßtabellen (Kairo 25 367, 25 368).

Angewandte Mathematik findet sich in Rechnungsbüchern, Kalenderschriften, Verträgen und Schenkungsurkunden, Statistik der Landesvermessung und der Wasserstände<sup>2</sup>. Über Anforderungen, die sie an den im Beruf stehenden Schreiber stellt, unterrichtet der Spott eines Fachgenossen (*Pap. Anast.*, I, 14, 2 ff., *Mosk. Pap.*, S. 39 f.).

### c) Schriftform und Sigel

Auch altägyptische mathematische Texte fallen durch ihr Schriftbild auf. Durch Absetzung der Vorgänge in Zeilen, Untereinanderstellung entsprechender Glieder, Einrücken, Trennung von ‚Aufgabe‘ ‚Lösung‘ und ‚Probe‘ entstehen Rubriken, in denen Überschrift (wie auch sonst), Resultat und ‚Hilfzzahlen‘<sup>3</sup> rot abgehoben werden können. Der Übersichtlichkeit kommen Eigenarten der Hieroglyphenschrift zugute, die nicht nur Zahlenwerte und Maße, sondern auch Wörter wie „Summe“, „verdoppeln“ und „quadrieren“ mit *einem* ‚Bild‘ schreiben kann und so über Sigel verfügt. Einige Aufgaben sind lediglich mit Zahlen und solchen Sigeln geschrieben. Gesuchte Werte werden durch Anhaken hervorgehoben. In geometrischen Zeichnungen sind ‚Flächen‘ liegend, ‚Körper‘ stehend gezeichnet<sup>4</sup>, Maße an-, Durchmesser oder Inhalt eingeschrieben.

### d) Zahlensystem

Der altägyptischen Mathematik fehlt mit dem Wert auch ein Zeichen für ‚Null‘. So schreibt sie Einer, Zehner, Hunderter usw.<sup>5</sup> mit besonderen Zeichen (wie Römisch: III = 3, XXX = 30, CCC = 300), die in absteigender Reihe (wie Römisch: CXI) zusammengefügt werden. Graphisch sind so Zahlen von 2 bis 9, 20 bis 90 usw. „Summen“, so daß bei Addition

<sup>1</sup> Kahun Pap. und Berlin 6619.

<sup>2</sup> Auf von A. H. GARDINER, *JEA*, 30, 33, angeführten Ellen wird als Entfernung von Elephantine bis zum Meer 106 Schoinen aufgeteilt angegeben, *ibd.*, S. 34 ‚Nilhöhen‘ (*h*) in Ellen und ihren Teilen.

<sup>3</sup> NEUGEBAUER, *Bruchrechnung*, S. 24 ff.

<sup>4</sup> *Moskau Pap.*, S. 154.

<sup>5</sup> Schon Bilder auf einer von König Narmer in den Tempel von Hierakonpolis geweihten Keule schließen die Hieroglyphe 1 000 000 ein (QUIBELL, *Hierakonpolis*, Taf. 26 B).

und Subtraktion nicht die ‚Stelle‘, sondern der jeweilige Wert (Einer, Zehner usw.) entscheidet. Hinzukommen Bruchzahlen, die nach besonderen Zeichen für  $\frac{1}{2}$  („Seite“),  $\frac{2}{3}$  („zwei Teile“)<sup>1</sup> und  $\frac{1}{4}$  („Bruch“) als „Teil 3“, „Teil 4“ usw. geschrieben werden. Da Brüche nicht wie Einer, Zehner usw. mehrfach nebeneinander gesetzt werden<sup>2</sup>, kommen mit Ausnahme des Bruches  $\frac{2}{3}$  nur ‚Stammbrüche‘ ( $\frac{1}{2}$ ,  $\frac{1}{3}$ ,  $\frac{1}{4}$  usw.) vor. Diese Beschränkung gibt der altägyptischen Bruchrechnung ihren eigentümlichen Charakter, da alle anderen Brüche ( $\frac{3}{4}$ ,  $\frac{2}{5}$ ,  $\frac{3}{5}$  usw.) in Reihen von Stammbrüchen ( $\frac{1}{2}$   $\frac{1}{4}$ ,  $\frac{1}{3}$   $\frac{1}{15}$ ,  $\frac{1}{3}$   $\frac{1}{5}$   $\frac{1}{15}$  usw.) zerlegt werden müssen. Durch dies Verfahren kommt es in komplizierten Rechnungen zu kleinsten Bruchteilen<sup>3</sup>. Nach Addition mußte überprüft werden, ob zusammengehörige Stammbrüche nicht zusammengefaßt werden können ( $\frac{1}{2}$   $\frac{1}{3}$   $\frac{1}{4}$  =  $\frac{1}{12}$ ). Für Flächen und Hohlmaße wurden besondere Reihen einander halbierender Stammbrüche ( $\frac{1}{2}$ ,  $\frac{1}{4}$ ,  $\frac{1}{8}$  Arure,  $\frac{1}{2}$ ,  $\frac{1}{4}$ ,  $\frac{1}{8}$ ,  $\frac{1}{16}$ ,  $\frac{1}{32}$ ,  $\frac{1}{64}$  Scheffel)<sup>4</sup> verwandt, deren Summe ein ‚Ganzes‘ nicht übersteigen kann, was für den Scheffel altägyptisch dadurch mythisch verwurzelt wurde, daß man seine Teile mit den Teilen des heiligen Auges schrieb, das „zerstückelt“ aus seinen Teilen allein nicht mehr „vollgemacht“ werden konnte<sup>5</sup>.

### e) Mathematische Fachausdrücke

Zur Formulierung verfügt die mathematische Literatur über mannigfache Ausdrücke, die als anschauliche („Abgehacktes“ für Trapez) Fachausdrücke zu bewerten sind. Für dieselbe Operation können mehrere derartiger Ausdrücke zur Verfügung stehen, so für Addition „vereinigen“ und „zusammenlegen“, für Multiplikation „verdoppeln“ (s. unten) und „soundso viel mal nehmen“. Freilich können verschiedene Ausdrücke auch Bedeutungsnuancen bergen, so scheint „Ufer“ ein rechtwinkliges, „Dorn“ ein gleichschenkliges Dreieck zu bedeuten<sup>6</sup>. „Schwacher Bruch“ ( $tj \cdot t \text{ } gb \cdot t$ ) bezeichnet einen Stammbruch mit ungeradem Nenner (s. S.

<sup>1</sup> K. SETHE, *Von Zahlen und Zahlwörtern bei den alten Ägyptern*, S. 93, nach B. GUNN, *JEA*, 12, 125, grammatisch ein Dual.

<sup>2</sup> K. VOGEL stellt in *Erweitert die Lederrolle unsere Kenntnis ägyptischer Mathematik?* (*Arch. f. Gesch. d. Math.*, 11, 386 ff.), S. 392, die wenigen Beispiele nebeneinanderstehender Stammbrüche zusammen, vgl. auch NEUGEBAUER, *ÄZ*, 64, 46.

<sup>3</sup> Pap. Rhind. Aufg. 33 zerlegt bis  $\frac{1}{6432}$ , was dezimal 0,00018 entspricht.

<sup>4</sup> Diese von MÖLLER (s. u.) erklärten Hohlmaße versucht NEUGEBAUER, *ÄZ*, 65, 43 ff., Tabelle 1, als „ganzahlige Multipla“ des Scheffelteiles „ro“ zu verstehen. Demgegenüber ist zu bemerken, daß die Scheffelteile immer wie sonst nur Stammbrüche behandelt, also nie wie ganzzahlige Maße mehrfach gesetzt werden.

<sup>5</sup> G. MÖLLER, *Die Zeichen für die Bruchteile des Hohlmaßes und das Uzatauge* (*ÄZ*, 48, 99 ff.).

<sup>6</sup> Zu dieser problematischen Unterscheidung vgl. *Moskau Pap.*, 125, 129 f., 147 ff., 151.

211). Der Ausdruck „Haufen“ wird wie unsere ‚Unbekannte‘ verwandt<sup>1</sup>. Für ‚Fehler‘ finder sich das Wort „Verstümmelung“ (Pap. Rhind, Aufg. 15).

### f) Mathematische Operationen

Die auffällige Erscheinung unter den einfachen mathematischen Operationen ist das bei Multiplikation (und Division) angewandte ‚dyadische‘ Verfahren. Zur Multiplikation (von 3.5) wird in „Verdoppelung“ die Tabelle

/1 [mal 5 ist]	5
/2 [mal 5, das Doppelte]	10 (und so fort)

gewonnen, woraus dann aus passenden (anzuhakenden) Reihen das Ergebnis

3 [mal 5 ist]	15
---------------	----

(Pap. Rhind., Aufg. 26) addiert wird. Doch kommen auch Schritte von 1 auf 10 (siehe unten) und in der Bruchrechnung (neben 1 auf  $\frac{1}{2}$  auf  $\frac{1}{4}$  usw.) von 1 auf  $\frac{2}{3}$  (auf  $\frac{1}{3}$  auf  $\frac{1}{6}$  usw.),  $\frac{1}{5}$  (auf  $\frac{1}{10}$  usw.) usw. vor. Das dyadische Verfahren wird so von der Bruchrechnung ausgehend erweitert. Die Rechnungen selbst werden in einzelne Schritte zerlegt, so 10<sup>3</sup> (Pap. Rhind, Aufg. 44) „multipliziere 10 mal 10, es ergibt 100; multipliziere 100 mal 10, es ergibt 1000“, was in dem „Beweis“ als

1	10	und	1	100
10	100		10	1000

wiederholt wird und dort deutlich den doppelten Ansatz zeigt. Die Folge der Schritte entspricht oft der heute üblichen Rechenweise<sup>2</sup>. Für die Bruchrechnung sind Tabellen eingeführt, von denen im Papyrus Rhind Tabellen für Umrechnung der Verhältnisse 2 : 3 bis 2 : 101 und 1 : 10 bis 9 : 10 in Stammbrüche mit Hilfstabellen<sup>3</sup> erhalten sind.

### g) Formeln

Probleme und ihre Lösungen sind in Aufgabenform gekleidet, wobei Formeln nur aus dem Gang der Lösung erschlossen werden können. Auch die „Regel“ für  $\frac{2}{3}$ -Teilung ungerader Stammbrüche (Pap. Rhind, Aufg.

<sup>1</sup> „Ein Haufen, sein Drittel und sein Viertel zusammen ergeben Zwei“, entspricht unserer ‚Gleichung‘  $x + \frac{x}{3} + \frac{x}{4} = 2$ ; v.a. STRUWE, *Moskau Pap.* S. 113 und K. VOGEL, *Die Algebra der Ägypter des mittleren Reiches (Archeion, 12 (1930), S. 151 f.)* über Gleichungen mit 2 ‚Unbekannten‘ (der „andere Haufen“).

<sup>2</sup> Vgl. STRUWE, *Moskau Pap.*, S. 59, 113, 114.

<sup>3</sup> NEUGEBAUER, *Bruchrechnung*, 18 ff., der Beginn der 2/n Tabelle auch *Kahun Pap.*, 8, IV, 2.

61 B)<sup>1</sup> wird auf  $\frac{1}{5}$  angewandt vorgetragen, wobei lediglich der Zusatz — „ebenso gegenüber jedem vorkommenden ungeraden Stammbruch“ — auf die Gültigkeit der Relation:  $\frac{2}{3}$  eines Stammbruches = sein Halbes und sein Sechstel (von  $\frac{1}{3} = \frac{1}{6} \frac{1}{18}$ , von  $\frac{1}{5} = \frac{1}{10} \frac{1}{30}$  usw.) hinweist. Die Progression  $7, 7^2, 7^3, 7^4, 7^5$  ist Pap. Rhind, Aufg. 79, nach der Formel  $a(1 + a + a^2, \text{ usw.})$  addiert, was in der ‚Lösung‘ lediglich als

1	2 801
2	5 602
4	11 204
	—————

Summe 19 607

vor den in der „Probe“ addierten Potenzen erscheint<sup>2</sup>. Auch bei Errechnung des Kreisinhalts wird die  $r^2 \pi$  entsprechende Formel als Quadrat von  $\frac{8}{9}$  des Durchmessers gegeben, was für  $\pi \cdot 3 \cdot 160$  ( $r^2 \cdot \pi = \frac{d^2 \cdot \pi}{4} = \frac{d^2 \cdot 64}{81}$ ) ergibt<sup>3</sup>.

#### h) Einkleidung der Aufgaben

Wenn auch Aufgaben als mathematisches Gerippe gestellt und gelöst werden, liebt man Einkleidungen, sei es, um, wie bei Flächen- und Volumenaufgaben, die Anwendung zu demonstrieren, sei es, um einen trockenen Stoff elegant vorzutragen. Die Antwort eines 70 Rinder als Tribut bringenden Hirten an den „Zähler“: „Siehe, ich bringe Dir  $\frac{2}{3}$  von  $\frac{1}{3}$  des Viehs, das Du mir überwiesen hast!“, woraus die Herde ( $x = \frac{9 \cdot 70}{2}$ ) berechnet werden soll, entstammt kaum der bei Lieferungen üblichen Praxis. Auch die Verteilung von Broten und Korn in arithmetischer Progression (Pap. Rhind, Aufg. 40, 63, 64) verrät durch ausgefallene Bedingungen Freude an mathematischer Problematik<sup>4</sup>, selbst wenn sie wirklichkeitsnäher Matrosen, Vorarbeitern und Türhütern doppelte Rationen zugesteht (Aufg. 65). Märchenhaft „spricht“ in Aufg. 35 (ff.) die „Unbekannte“: „Ich stieg dreimal in den Scheffel hinab. Mein Drittel liegt auf mir, und so komme ich voll zurück“. In Aufgabe 79 (s. oben) werden als Merkwörter die Gegenstände einer Fabel gegeben, nach der in sieben „Häusern“ je sieben „Katzen“ leben, die je sieben „Mäuse“

<sup>1</sup> NEUGEBAUER nennt sie (*Bruchrechnung*, S. 36) „eine der ältesten Regeln der Bruchrechnung überhaupt“.

<sup>2</sup> NEUGEBAUER demonstriert *Bruchrechnung*, S. 14, Anm. 4, an einem Schema das vermutete Rechenverfahren.

<sup>3</sup> Zur Errechnung von Kreisumfang und Kreisinhalt s. STRUWE, *Moskau Papyrus*, S. 177 ff.

<sup>4</sup> V. a. H. WIELEITNER, *Die Wissenschaft der alten Ägypter* (*Isis*, 29, 1927, S. 26).

fangen, die je sieben „Körner“ gefressen hätten, jedes mit dem Ertrag von sieben „Scheffeln“, obwohl das damit verbundene mathematische Problem nicht die Frage stellt, wieviel Scheffel gerettet, sondern wie diese (nach den Merkwörtern verschiedenartigen Größen) vereinfacht addiert werden<sup>1</sup>. Auch hier sprengt das mathematische Problem die als Einleitung gewählte Form, was eingangs als ein Anzeichen ‚wissenschaftlichen‘ Interesses gewertet wurde.

SIEGFRIED SCHOTT

#### ABKÜRZUNGEN UND LITERATUR

- Berlin 6619 = H. SCHACK-SCHACKENBURG, *AZ*, 38, 135 ff., 40, 65 f.  
 BM 10 250 = S. R. K. GLANVILLE, *JEA*, 13, 232 ff.  
 Cairo 25 367 und 25 368 = G. DARESSY, *Ostraca (Cat. Gen. Cairo)*, Taf. 42/44; T. E. PEET, *JEA*, 9, 91 ff.  
 Kahun Pap. = F. LL. GRIFFITH, *Hieratic Papyri from Kahun and Gurob* (1897, 1898), S. 15 ff., Taf. 8.  
 Moskau Pap. = W. W. STRUWE, *Mathematischer Papyrus des Staatlichen Museums der schönen Künste in Moskau* (1930).  
 NEUGEBAUER, *Bruchrechnung* = O. NEUGEBAUER, *Die Grundlagen der ägyptischen Bruchrechnung* (1926).  
 Pap. Rhind = A. B. CHACE, *The Rhind Mathematical Papyrus* (1929), mit ausführlicher Bibliographie zur altägyptischen Mathematik mit Nachträgen bis 1930.

### 36. MEDIZINISCHE LITERATUR

Die hier dargebotene gedrängte Übersicht beruht auf den im Schriftenverzeichnis (S. 219) aufgeführten *Untersuchungen*, auf die als *Unters.*, I (II), verwiesen wird. Eine Neuausgabe der ägyptischen medizinischen Literatur ist abgeschlossen (Grundriß der Medizin der Alten Ägypter); sie hat das ganze Material, auch aus Texten nicht eigentlich medizinischen Inhalts, vorgelegt, aufgegliedert in sachbezogene Einzelabhandlungen, kommentierte Übersetzung, Spezialwörterbücher und -grammatik, Register.

a) Folgende elf Handschriften sind bis heute veröffentlicht und vielfältig, wenn auch nicht immer befriedigend und noch keineswegs erschöpfend, behandelt worden:

- I. Pap. med. Kahun — GRIFFITH, F. LL., *Hieratic Papyri from Kahun and Gurob*, London 1898, Tafel V und VI — umfangreiche Reste eines Buches über Frauenkrankheiten — Niederschrift aus dem Mittleren Reich (um 1900 v. Chr.).

<sup>1</sup> Andere Versionen dieser ‚Fabel‘ s. CHACE, *Pap. Rhind*, S. 112, 134, Anm. 1.

2. Pap. Ramesseum III und IV — GARDINER, A. H., *The Ramesseum Papyri* (Plates), Oxford 1955; BARNS, J. W. B., *Five Ramesseum Papyri*, Oxford 1956 — Fragmente einer Sammelhandschrift verschiedener Rezepte und Zaubersprüche vorwiegend für Frauen und Kinder — Niederschrift aus dem Mittleren Reich (um 1900 v. Chr.).
3. Pap. Ramesseum V — Publikationen siehe Nr. 2 — 20 medizinische Rezepte gegen Erkrankungen der Gefäße bzw. Muskelstränge — Niederschrift aus dem Mittleren Reich (um 1900 v. Chr.).
4. Pap. Edwin Smith — BREASTED, JAMES H., *The Edwin Smith surgical Papyrus*, Chicago (Ills.) 1930 — 22 Seiten einer Handschrift, davon 17 der Vorderseite mit dem Anfang eines Buches über Chirurgie, dessen Schluß der alte Schreiber fortgelassen hat. Auf der Rückseite Rezepte und Besprechungen verschiedenen Inhalts. — Niederschrift des Hauptteils aus dem Anfang des Neuen Reiches (um 1550 v. Chr.).
5. Pap. Ebers — Hieroglyphische Transkription von WRESZINSKI, W., *Die Medizin der Alten Ägypter*, Bd. III, Leipzig 1913 — Sammelbuch medizinischer Texte aller Art auf 108 durchgezählten Seiten. — Niederschrift aus dem Anfang des Neuen Reiches (um 1550 v. Chr.).
6. Pap. Hearst — WRESZINSKI, W., *Die Medizin der Alten Ägypter*, Bd. II, Leipzig 1912 — Sammelbuch ähnlich dem Pap. Ebers auf 17 Seiten. — Niederschrift aus dem Anfang des Neuen Reichs (um 1550).
7. Pap. Berlin 3038 — WRESZINSKI, W., *Die Medizin der Alten Ägypter*, Bd. I, Leipzig 1909 — Sammelbuch nach Art des Pap. Ebers auf 24 Seiten. — Niederschrift aus dem späteren Neuen Reich (um 1250 v. Chr.).
8. Pap. med. London — WRESZINSKI, W., *Die Medizin der Alten Ägypter*, Bd. II, Leipzig 1912 — 18 Seiten eines Sammelbuches nach Art des Pap. Ebers, aber mit verhältnismäßig vielen Zaubersprüchen. — Niederschrift aus dem Ende der 18. Dynastie (um 1350 v. Chr.).
9. Pap. med. Beatty VI — GARDINER, ALAN H., *Hieratic Papyri in the British Museum*, 3. series: *Chester Beatty Gift*, London 1935 (pl. 30-32a) — 8 Seiten eines Bruchstücks einer Sammlung von Rezepten für das Leibesinnere — Niederschrift aus dem späteren Neuen Reich (um 1250 v. Chr.).
10. Pap. Carlsberg Nr. VIII — IVERSEN, E., *Pap. Carlsberg Nr. 8*, Kopenhagen 1939 — Bruchstücke eines Sammelbuches wie Nr. 5-8. — Niederschrift aus dem späteren Neuen Reich (um 1250 v. Chr.).

II. Pap. Veter. Kahun — GRIFFITH, F. LL., *Hieratic Papyri from Kahun and Gurob*, London 1898 (taf. VII) — dürftige Reste eines Buches über Tierkrankheiten. — Niederschrift aus dem Mittleren Reich (um 1900 v. Chr.).

Außer diesen zwölf Papyri sind noch mehrere bisher nicht veröffentlichte erhalten, darunter angeblich auch zwei aus der Spätzeit.

Mehrere echte Rezepte und Diagnosen lassen sich aus den Zaubertexten, in die sie abgeirrt sind, zurückgewinnen. Auch sonst trifft man auf Ostraka oder in Texten, in denen man es nicht erwarten würde, auf allerlei medizinisches Gut.

b) Von den in diesen Papyri enthaltenen Schriften, den ansehnlichen Resten eines offenbar sehr umfangreichen und vielseitigen Schrifttums, stehen das nur trümmerhaft erhaltene Buch über Tierheilkunde (Nr. 11) und die Rezepte des Pap. Ramesseum V (Nr. 3) ganz für sich. Sie sind im Gegensatz zu allen anderen medizinischen Papyri, deren Schrift echtes Hieratisch ist, mit den für die religiösen Texte des Mittleren Reiches üblichen Kursivhieroglyphen rückläufig geschrieben; über den senkrechten Kolumnen des Textes stehen die Überschriften in waagerechten Zeilen. Der Veterinärpapyrus weist auch im Stil seiner Diagnosen (Rezepte kommen nicht vor) für Erkrankungen eines Vogels, eines Fisches, eines Hundes und von Rindvieh Besonderheiten auf. Im übrigen aber zeigt sich deutlich, daß diesem Buch über Tierkrankheiten ein Buch über Heilung von Krankheiten des Menschen als Muster gedient hat (*Unters.*, I, 18 ff.).

Außer diesem Veterinärpapyrus sind als „Bücher“ im literarischen Sinn nur noch die Handschriften Nr. 1, 3 und 9 zu bezeichnen, da sie in sich geschlossene Themen behandeln. Alle sonstigen Papyri, auch der Edwin Smith (Nr. 4) und gerade auch der Ebers (Nr. 5), der immer wieder wie ein einheitliches Buch als ganzes übersetzt worden ist (s. Literatur), sind „Bücher“ nur insofern, als sie eben auf einer Papyrusrolle aufgeschrieben sind. Sie stellen tatsächlich nichts anderes dar als Kompilationen von medizinischen Werken und Teilen von solchen, die nachweislich auf Grund von Kollektaneen aus kleineren oder größeren Zettelsammlungen und von Notizblättern zusammengeschrieben sind (*Unters.*, I, 67 ff.; 89). Im Ebers, der umfangreichsten dieser Sammlungen beispielsweise, stehen in 877 Einzeltexten Diagnosen und Rezepte für vielerlei Krankheiten, Besprechungen und Drogenbeschreibungen, Technisches über Inhalieren, Traktate über das Adernsystem, Schönheits- und Hausmittel und noch anderes nebeneinander, manchmal auch durcheinander, trotz der offensichtlichen Bemühungen des Kompilators, den Riesenstoff zu ordnen und durch Gruppenüberschriften zu gliedern.

Wir wissen nicht, für wen diese Sammelschriften hergestellt worden sind. Es wäre verlockend, die in sich geschlossenen „Fachbücher“ den Fachärzten und die Sammelhandschriften den (praktischen) Ärzten zuzuordnen. Wir wissen auch nicht, ob das Auftreten derselben Stücke an zwei verschiedenen Stellen einer Sammelhandschrift stets sachlich begründet ist oder ob eine Unachtsamkeit des Schreibers, dem seine Vorlagen durcheinander geraten waren (*Unters.*, I 66 ff.), dazu geführt hat. Die mitten im Satz abgebrochene Kopie des Edwin Smith, die Unübersichtlichkeit des Ebers, die Fehlerhaftigkeit des Textes im Pap. Berl. 3038 sprechen nicht gerade für die Verwendung dieser Papyri in der ärztlichen Praxis.

Auf jeden Fall vermögen erst die inhaltliche Analyse (*Unters.*, I, 14 ff.) und die philologische Untersuchung der Orthographie, des Wortschatzes, der grammatischen Formen, der syntaktischen Fügungen (*Unters.*, I, 79; II, 121) die einzelnen, sehr verschieden alten Texte herauszulösen und die zusammengehörigen, hier und da verstreuten Teile richtig aneinanderzufügen, um so von den Handschriften zu den eigentlichen medizinischen Büchern oder doch deren Resten zu gelangen. Dabei hat sich die Erkenntnis der beiden Leitformen des Stils der ägyptischen medizinischen Texte als sehr nützliche Hilfe erwiesen: Der *Diagnose* als lehrbuchartige ausführliche Beschreibung eines Krankheitsfalles in Sätzen mit finiten Formen (*Unters.*, II, 1 ff.; 18 ff.) und des *Rezepts* in knappster Fassung mit infinitivischen oder partizipialen Formen in Überschrift und Nachschrift und unpersönlich-passivischen Formen im eigentlichen Rezept, reich an Verkürzungen aller Art (*Unters.*, II, 30 ff.; 93ff.). Sprachlich stehen die Diagnosen und die ihnen verwandten Stücke der medizinischen Literatur den lehrbuchartigen Teilen der mathematischen Bücher sehr nahe als Zeugen einer Wissenschaftssprache, deren Plastik und Anschaulichkeit um den richtigen und treffenden Ausdruck ringen, die dabei auf künstlerische Wirkung kein Gewicht legt, der es nur darauf ankommt, verständlich zu sein (*Unters.*, II, 18 ff.). Dabei bedient sich der Arzt einer Menge von Wörtern und Ausdrücken, die nur seiner besonderen ärztlichen Fachsprache angehören, die sonst ungebräuchlich oder gar unverständlich sind (*Unters.*, II, 30).

c) Durch die Quellenscheidung der Sammelschriften und aus der Wiedergewinnung der einzelnen medizinischen Bücher und Texte, die für eine ganze Anzahl bereits gelungen ist, haben sich bisher formal und inhaltlich im großen und ganzen folgende Gruppen von Texten ergeben (für das einzelne der folgenden Übersicht siehe *Unters.*, II, 127 ff.):

1. Ein anatomisch-physiologischer Traktat über das Herz und die von ihm ausgehenden und zu ihm führenden Gefäße nebst einer Sammlung von Glossen zu Ausdrücken über allerlei normale und krankhafte Zustände des Herzens sowie einer Art Abhandlung über die Gefäße des Herzens als den Wegen, auf denen sich die Krankheiten im Körper verbreiten (in zwei Fassungen).
2. Diagnosen und diagnosenartige Anweisungen (über hundert) über:
  - a) chirurgische Fälle (Wunden, Bruchverletzungen, Verstauchungen u. ä.);
  - b) Geschwülste und Geschwüre;
  - c) Magenkrankheiten;
  - d) Frauenkrankheiten;
  - e) verschiedene Erkrankungen.
3. Rezepte (mehrere hundert) zur Heilung von:
  - a) Erkrankungen der Gefäße, Muskeln, Bänder, die der ägyptische Arzt in wenig eindeutiger Weise mit dem Wort *mtw* bezeichnet;
  - b) fieberhaften Zuständen;
  - c) Verletzungen und Wunden verschiedener Art (Knochenbrüche, Schlagwunden, Brandwunden, Verletzungen durch Bisse);
  - d) Schwellungen, Juckreiz und dergleichen;
  - e) Leiden am Kopf, insbesondere Augenleiden, auch Ohrenleiden, Schnupfen und Mundkrankheiten (Zähne und Zunge);
  - f) Beinleiden und Erkrankungen der Finger- und Zehennägel;
  - g) Erkrankungen des Leibesinneren, die sehr zahlreich sind, und vor allem Verdauungsbeschwerden (auch durch Eingeweidewürmer hervorgerufene), After- und Blasenleiden (Harnbeschwerden) betreffend;
  - h) Erkältungskrankheiten (Husten, Schnupfen, Niesen und wahrscheinlich auch Rheumatismus);
  - i) Frauenleiden (darunter auch Empfängnisverhütungsmittel);
  - k) Kinderkrankheiten;
  - l) verschiedene Erkrankungen, die noch nicht genauer bestimmt werden konnten.
4. Zaubersprüche und Besprechungen (26), zumeist als Zusätze zu echten Rezepten an Zahl gering und ursprünglich durchaus sekundär gegenüber der eigentlichen Medizin, die erst im Laufe der Zeit mehr und mehr vom Wissenschaftlichen (wieder) ins Zaubhafte abgesunken ist.

Außerdem:

Geburtsprognosen, die das Gebiet der Zaubersprüche nahe berühren;  
Schönheitsmittel, besonders zur Haarpflege;  
Hausmittel gegen Ungeziefer und dergleichen.

d) Die ägyptische medizinische Literatur stellt der Forschung zwei Hauptprobleme: Das eine betrifft die Bezeichnungen der Krankheiten und ihrer Symptome; das andere die Drogen der Rezepte, die in ihnen aufgezählten Stoffe für die Bereitung der Heilmittel.

1. Die Lösung des ersten Problems, soweit sie überhaupt erreichbar ist, setzt eine philologisch genaue, alle Möglichkeiten der Erklärung abwägende Interpretation der Texte als Grundlage einer zuverlässigen Übersetzung voraus, mit welcher der Mediziner und Medizinhistoriker wirklich etwas anfangen kann. Eine derartige Übersetzung lag bisher eigentlich nur für die Texte des Papyrus Edwin Smith vor, die von BREASTED in seiner Ausgabe vorzüglich bearbeitet sind. Die kommentierten Übersetzungen der Papyri Hearst, London und Berlin (Nr. 6, 8 und 7) von WRESZINSKI — vom Ebers (Nr. 5) ist nur der Band mit der hieroglyphischen Transkription erschienen — bieten trotz aller aufgewandten Bemühung eine solche Grundlage nur sehr bedingt. Das inhaltsreichste Sammelwerk, der Ebers, hatte bisher nur in Teilen eine philologisch zureichende Bearbeitung erfahren; für den Pap. Beatty VI hatte sie völlig gefehlt. Sämtliche oben aufgezählten medizinischen Texte sind jetzt im Grundriß der Medizin der Alten Ägypter Bd. IV, 1 übersetzt und im Bd. IV, 2 kommentiert; die Behandlung einzelner Wörter ist in den Wörterbüchern (Bd. VI und VII) erfolgt.

Die sehr dankenswerte Arbeit, die der norwegische Arzt Dr. EBBELL an die Feststellung der Krankheitsnamen und die Verständlichmachung der Krankheitsbeschreibungen gesetzt hat, entbehrt vielfach solcher philologischen Grundlage, so daß im einzelnen nicht wenige ihrer Ergebnisse ungewiß erscheinen müssen.

2. Die Lösung des zweiten Problems hängt davon ab, wieweit es unter Heranziehung der griechischen Überlieferung (Dioscurides und Genossen) gelingt, die vielen noch unbekanntem Drogen (Pflanzen, Tiere, Mineralien) genau zu bestimmen. Hier könnte unter Umständen auch eine vergleichende Heranziehung entsprechender Rezepte für dieselben Krankheiten, wie sie die ägyptischen Texte erwähnen, bei den großen arabischen Ärzten, vor allem Ibn Sina („Avicenna“), weiterhelfen. Auch die arabischen Pflanzenbücher könnten sich nützlich erweisen. Bei den Drogenbezeichnungen darf nicht außer acht gelassen werden, daß wir bei mehreren

sicher mit Decknamen zu rechnen haben (*Unters.*, II, 89). Das „Wörterbuch der ägyptischen Drogennamen“ (Grundriß Bd. VI) informiert über Art und Gebrauchsweise der Drogen.

Letztlich stehen die Lösungen beider Probleme in enger Beziehung zu einander: Was für das eine gewonnen ist, hilft für das andere. Im ganzen werden etwa 200 Krankheitsbezeichnungen oder Bezeichnungen für einzelne Symptome und Zustände in den Texten genannt und Hunderte von Drogen.

Erschwerend kommt hinzu, daß die Ägypter vom Bau des Körpers zum Teil sehr wenig klare Vorstellungen hatten. Wir kennen die Bezeichnungen (unter ihnen auch mehrere nur in der Sprache der Medizin verwendete) der wichtigsten Körperteile, die in den Listen immer in derselben Anordnung aufgezählt werden: Kopf mit seinen Teilen; Hals und Nacken; Schultern, Arme, Finger, Rumpf mit den Eingeweiden (unter denen das Wort für die Niere zu fehlen scheint); Gesäß und Geschlechtsteile; Beine und Zehen (und auch der chirurgische Teil des Edwin Smith, das alte Buch von den Wunden, befolgt dieselbe Ordnung). Obwohl aber die Ägypter zwar ständig die Leichen öffneten und die Eingeweide bei der Balsamierung herausnahmen, so sind doch, da sie nicht seziierten, sondern nur ausweideten, auch nicht unbefangen zu beobachten vermochten und nicht fähig waren, eingehend und exakt zu beschreiben (auch außerhalb der Medizin nicht), die anatomischen Kenntnisse bei ihnen geringer, als man erwarten würde. Der ägyptische Arzt hat insbesondere nicht recht (man kann fast sagen: so gut wie gar nicht) gewußt, wie sich Herz und Magen und Lunge und Darm eigentlich organisch und funktionell zueinander verhalten. Er hat auch angenommen, daß die Gebärmutter in Verbindung mit der Bauchhöhle stehe, und seine Anschauungen vom Gefäßsystem sind halbtheoretische gewesen (s. im einzelnen den Band „Anatomie und Physiologie“: Bd. I des Grundrisses sowie die Literatur über die anatomischen Kenntnisse).

Gleichwohl muß die ärztliche Praxis es weit gebracht haben, müssen die Heilerfolge große gewesen sein. Sonst hätten die Griechen nicht mit so hoher Bewunderung von der ägyptischen Medizin und ihren Vertretern sprechen können, sonst könnte es bei Homer nicht heißen, „daß in Ägypten jeder ein Arzt sei, erfahrener als alle anderen Menschen“, könnte Herodot nicht berichten, daß dort „alles voll sei von Ärzten, daß es dort Ärzte gebe für die Augen, für den Kopf, für die Zähne, für den Bauch, für innere Krankheiten“.

Einen allgemeinen Überblick über das, was wir von der ägyptischen Heilkunst einigermaßen sicher wissen, versucht der Grundriß zu geben;

in Bd. III dieser Reihe sind auch der Kranke und seine Krankheiten und deren Entstehungen sowie der Arzt und seine Tätigkeit und die Apotheke und die Herstellung der Heilmittel berücksichtigt.

HERMANN GRAPOW

WOLFHART WESTENDORF

#### LITERATUR

- H. VON DEINES, H. GRAPOW, W. WESTENDORF, *Grundriß der Medizin der Alten Ägypter*, Bd. I-IX, Berlin 1954 ff.
- G. LEFEBVRE, *Essai sur la Médecine égyptienne de l'époque Pharaonique*, Paris 1956.
- B. EBBELL, *The Papyrus Ebers: translated*, Kopenhagen 1937.
- , *Allägyptische Bezeichnungen für Krankheiten und Symptome*, Oslo 1938.
- , *Die allägyptische Chirurgie*, Oslo 1939.
- M. GOLDSTEIN, *Internationale Bibliographie der allägyptischen Medizin, 1850 bis 1930* (über 250 Titel), Berlin 1933.
- H. GRAPOW, *Untersuchungen über die allägyptischen medizinischen Papyri*, I, 1935; II, 1936 (Leipzig, Hinrichs).
- , *Über die anatomischen Kenntnisse der allägyptischen Ärzte*, Leipzig 1935.
- , *Die ägyptischen medizinischen Papyrus und was sie enthalten*, *Münchener medizinische Wochenschrift*, 1935, Nr. 24 und 25.
- P. GHALIOUNGUI, *Magic and Medical Science in Ancient Egypt*, London 1963.
- F. JONCKHEERE, *Les Médecins de l'Égypte Pharaonique*, Brüssel 1958.
- W. WESTENDORF, *Papyrus Edwin Smith. Ein medizinisches Lehrbuch aus dem Alten Ägypten*, Bern und Stuttgart 1966.

### 37. WÖRTERBÜCHER, REPERTORIEN, SCHÜLERHANDSCHRIFTEN

#### I. WÖRTERBÜCHER UND REPERTORIEN

Wörterbücher als alphabetisch geordnete oder sonst in ähnlicher Weise angelegte Verzeichnisse ägyptischer Wörter mit Bedeutungsangaben in einer fremden Sprache, etwa der babylonischen, oder mit Erklärungen alter Wörter in neuägyptischer oder demotischer Sprache sind uns aus Ägypten nicht erhalten. Und doch haben wir Anlaß zu vermuten, daß es derartige Verzeichnisse, wenn auch in bescheidenem Umfang, gegeben haben mag. Ganz abgesehen von der Möglichkeit, daß im Neuen Reich im diplomatischen Verkehr zwischen dem ägyptischen Auswärtigen Amt und den Königen und Dynasten Syriens und des Chattiandes solche Glossare verwendet sein könnten: die Inschriften der Tempel der griechisch-römischen Zeit (Edfu, Dendera und andere) sind in solchem Maße mit altem und ältestem Wortgut durchsetzt, daß wir Wörterverzeichnisse geradezu voraussetzen müssen, in denen die

gelehrten Hierogrammaten jener Spätzeit finden konnten, welchem der damals gebräuchlichen Wörter welches uralte, seit zweitausend Jahren außer Gebrauch gekommene Wort einmal entsprochen hatte. Das hat sich bei der Arbeit am ägyptischen Wörterbuch immer wieder gezeigt. Auch für die Übersetzungen in der Spätzeit unverständlich gewordener Rituale alter Sprache ins Neuägyptische, die uns in umfangreichen Doppeltexen<sup>1</sup> vorliegen, möchte man sich ähnliche lexikalische Hilfen denken. Der Anfang der Weisheitslehre des Ani ist als Übersetzungsübung eines Schülers in mittel- und neuägyptischer Fassung auf einer Schreibtafel erhalten<sup>2</sup>.

Was wir aber zahlreich und vielartig besitzen, sind Verzeichnisse von Eigennamen und Dingwörtern (Appellativen) in sachlicher Ordnung, in der Form begrifflich-enzyklopädisch angelegter Onomastika, wie sie auch bei den Griechen und bei anderen Völkern als eine Frühgestalt der eigentlichen Lexika gebräuchlich gewesen sind<sup>3</sup>. Es sind im Ägyptischen durchaus unvollständige, nach bestimmten, uns nicht immer mehr erkennbaren Gesichtspunkten ausgewählte und zusammengestellte Listen: teils enzyklopädische Onomastika beschränkten Umfangs und Inhalts, teils Verzeichnisse, nach denen vielleicht gewisse Gruppen von Wörtern gelernt werden sollten, teils Aufzählungen, die so oder so mit dem Ritual im engeren und weiteren Sinne in Verbindung stehen. Daneben findet sich auch manches andere.

### a) Die eigentlichen Onomastika

Das Hauptstück bildet ein Text, der uns in nicht weniger als neun, teilweise freilich sehr bruchstückartigen Niederschriften vorliegt, deren wichtigste die Papyri Hood-Golénischeff sind. Dieses „Namenbuch des Amenope“<sup>4</sup> hat den anspruchsvollen Titel „Lehrbuch für die Kenntnis, für die Unterweisung des Unwissenden, für das Lernen aller Dinge, die es gibt, die Ptah geschaffen hat, die Thoth aufgeschrieben hat: den Himmel mit seinen Gestirnen, die Erde mit dem, was in ihr ist, was die Berge ausbrechen, was vom Wasser befeuchtet wird, alles worauf die Sonne scheint, alles was auf der Erde wächst — das sich ausgedacht hat der Schreiber

<sup>1</sup> S. SCHOTT, *Urk.*, VI; DERS., *Die Deutung der Geheimnisse des Rituals für die Abwehr des Bösen. Eine altägyptische Übersetzung* (: *Abh. Ak. Wiss.* Mainz) 1954.

<sup>2</sup> AD. ERMAN, *Eine ägyptische Schulübersetzung*, *ÄZ* 32, 1894, 127. — A. VOLTEN, *Studien zum Weisheitsbuch des Anii*, Kopenhagen 1937/8, S. 5.

<sup>3</sup> F. DORNSEIFF, *Der deutsche Wortschatz nach Sachgruppen*, Berlin 1943.

<sup>4</sup> ALAN H. GARDINER, *Ancient Egyptian Onomastica* (2 Textbände, 1 Tafelband), Oxford 1947. Demotische Beispiele für solche Listen bei W. ERICHSEN, *Eine ägyptische Schulübung in demotischer Schrift*, Kopenhagen 1948, S. 10-12.

des Gottesbuches im Lebenshause Amenope", der wohl um 1100 v. Chr. lebte. Das Buch führt, soweit es erhalten ist, einigermaßen geordnet, 610 Bezeichnungen (Namen) auf für: Himmel und Gestirne, Gewässer, Erde, Personen (dabei in besonderen Gruppen Beamte, Priester, Handwerker aller Art), Klassen der Menschen, Städte in Ägypten, Völker, Gebäude und Gebäudeteile, Getreidearten, Backwerk, Getränke, Körperteile des Schlachtrindes, Fleischsorten.

Das Buch hat einen älteren Vorgänger in einer ähnlichen Liste aus der 13. Dynastie (etwa 1750 v. Chr.), die uns in einem Papyrus aus dem Ramesseum erhalten ist. Sie nennt (soweit es sich aus den teilweise sehr zerstörten Resten erkennen läßt) etwa 325 Namen: Flüssigkeiten, Öle, Pflanzen, Vögel, Fische, Vierfüßler, nubische Festungen, Städte in Oberägypten, Backwerk, Teile des Schlachtrindes, Mineralien, Früchte und enthält am Schluß eine Liste von abgekürzten Bezeichnungen für Rindvieh bestimmter Farbe nebst Erklärungen dieser Abkürzungen.

Noch älter ist eine in der 6. Dynastie (um 2200 v. Chr.) auf einer Schreibtafel aufgezeichnete Liste dieser Art, die, soweit lesbar, Königsnamen, Götternamen und Städtenamen angibt<sup>1</sup>.

#### b) Listen der Körperteile

Ihrer sind bisher über zwanzig bekannt, die mehr oder weniger vollständig die menschlichen Körperteile aufzählen<sup>2</sup>, und zwar mit der einen Ausnahme des Pap. Leiden 343, der sie von unten nach oben gibt, immer in der Folge Kopf — Rumpf — Gliedmaßen, „vom Kopf bis zu den Fußsohlen", wie es im Vatikanpapyrus heißt. Abgesehen von dem Wunsch des Dichters eines Liebesliedes (Beatty I, Section C), durch Beschreibung der einzelnen schönen Körperglieder die Schönheit der Geliebten recht deutlich zu machen, haben diese Aufzählungen der Körperteile zwei Hauptanlässe. Der eine ist der von den Pyramidentexten bis in die Spätzeit beliebte Gedanke der Vergottung des Toten, indem jeder Körperteil mit einer Gottheit in Verbindung gebracht wird, so daß am Ende „kein Körperteil ohne Gott ist", wobei aber keineswegs immer dasselbe Glied derselben Gottheit zugewiesen wird, sondern in dieser Liste der einen, in jener einer anderen (z.B. die Nase bald dem Thoth, bald dem Anubis,

<sup>1</sup> G. A. REISNER, *ÄZ*, 48, 113.

<sup>2</sup> H. GRAPOW, *Anatomie und Physiologie* (: *Grundriß der Medizin der Alten Ägypter* I), Berlin 1954, S. 12. — G. LEFEBVRE, *Tableau des parties du corps humain mentionnées par les Égyptiens* (: *Suppl. ASAE* 17), Kairo 1952. — In Verbindungen mit Krankheiten aufgezählte Körperteile bei I. E. S. EDWARDS, *Hieratic Papyri in the British Museum, Fourth Series*, London 1960.

bald dem Wind, bald dem Horus usw.). Den anderen Anlaß zu solchen Listen der Körperteile bildet das Bestreben, sie in Zaubersprüchen einzeln vor den Einwirkungen einer Krankheit oder des Giftes zu bewahren. Eine besondere Gruppe sind die Aufzählungen der 14 oder 16 heiligen Körperteile des zerstückelten Osiris.

### c) Liste der Schriftzeichen

Daß die Ägypter, ähnlich wie die Babylonier, die Inder, die Araber, um nur diese zu nennen, sich mit ihrer Sprache beschäftigt und ihre Entwicklung beobachtet haben, daß sie sich der unterschiedlichen Formenbildung und der veränderten Syntax in den einzelnen Perioden der Sprachgeschichte bewußt waren, ist aus der Fähigkeit ihrer Gelehrten zu erschließen, mittelägyptische Rituale ins Neuägyptische zu übersetzen, in der Saitenzeit altägyptisch wirkende Dekrete zu verfassen oder demotische Texte in hieroglyphisch geschriebenes Altägyptisch zu übertragen<sup>1</sup>. Auszüge einer „Grammatik“ bilden die (unter 2) erwähnten Übungen der Schreiberschüler.

Neben den Wörterlisten dienten wahrscheinlich Zusammenstellungen der rund 1000 Schriftzeichen (in der Ptolemäerzeit etwa 6000) als Hilfsmittel der gelehrten Schreiber und Übersetzer. Für die Ägypter waren die Hieroglyphen ein Inventar ihrer Welt; sie wurden daher auch bis an das Ende der pharaonischen Geschichte beibehalten, obwohl ein praktisches Alphabet aus zwei Dutzend Zeichen leicht zu schaffen gewesen wäre. Daneben hat die Hieroglyphenschrift zu allerlei Spielereien angeregt, wie es die sog. ägyptische Schrift ist oder wie es die Schriftspielereien in den späten Inschriften sind. Zu diesem Bereich gehört eine Liste der gewöhnlichen Schriftzeichen, die uns aus römischer Zeit als sog. Signpapyrus in umfangreichen Bruchstücken erhalten ist<sup>2</sup>; der Anfang und das Ende der Handschrift fehlen. Diese Zeichenliste ist so angelegt, daß Zeichen für Zeichen erst in der hieroglyphischen Form, dann daneben in der hieratischen gegeben wird und diesen beiden Formen dann noch eine Lesung resp. Erklärung beigefügt ist, wie etwa „Arm, der umfängt“, „Bündel Kleider“, „Frucht der... Pflanze“ usw. Die Reihenfolge, die uns bei dem trostlosen Zustand des Textes als Ganzes nicht mehr erkennbar ist, gibt eine Zusammenstellung der häufigeren Mehrkonsonantenzeichen und der einfachen Konsonanten, dann die Menschen, Tiere und

<sup>1</sup> *ASAE* 27, 1927, 211-237. — S. SCHOTT, *Die Deutung der Geheimnisse*, S. 39.

<sup>2</sup> FL. PETRIE, *Two Papyri*, London 1898.

deren Teile, Körperteile des Menschen, Pflanzen, Geräte. — Ob die späten Erklärungen der Zeichen in jedem Fall das Richtige treffen, ist fraglich.

#### d) Geographische Listen

Nach den bruchstückhaften Gaulisten im Alten Reich (Taltempel des Snofru, Totentempel des Sahure) und den Listen im Sonnenheiligtum des Neuserre<sup>1</sup> bietet der aus verbauten Blöcken rekonstruierte Kiosk Sesostris' I. (12. Dyn.) im Amuntempel zu Karnak die älteste vollständige Liste der ägyptischen Gaue<sup>2</sup>; sie enthält die Namen der ober- und unter-ägyptischen Gau, ihrer Hauptstädte und ihrer Hauptgottheiten, die Flächenmaße der einzelnen Gaue und Angaben über die Nilhöhen.

Unter den späteren Zusammenstellungen ist die wichtigste die große Liste der ober- und unterägyptischen Gaue am Mauerfuß des Sanktuars des Tempels von Edfu<sup>3</sup>. Der König führt dem Horus alle Gaue vor, bei deren jedem angegeben ist: sein Name und der seiner Hauptstadt, die in ihm bewahrte Reliquie des Osiris, die Namen der örtlichen Gottheiten, die des Hauptpriesters und der Priesterin, der heiligen Barke und des heiligen Baumes, der Nekropole, der im Gau zu begehenden Feste nebst Angabe dessen, was in dem Gau verboten ist, der Name der heiligen Schlange (des Agathodaimon) und Angaben bestimmter Gebiete. Derartige Gaulisten sind uns mehrere erhalten, wenn auch nicht in dieser Ausführlichkeit, darunter auch in Philae eine Liste der neun Gaue Nubiens mit Angabe ihrer Produkte an wertvollen Steinen.

Das „vestibule centrale“ von Edfu enthält eine Liste der Namen von Edfu, in Ombos ist eine Liste der Namen dieses Tempels angebracht, beide ähnlich wie die große Gauliste mit Nennung der Namen der Götter, der Priester, des heiligen Sees, der heiligen Stätten, des heiligen Schiffes, des Agathodaimon, der Feste, des an ihnen zu tun Verbotenen. Und in der Krypta 9 von Dendera ist ein Verzeichnis von über 130 Namen dieses Tempels aufgeschrieben.

Ein Verzeichnis der Fremdländer mit Angabe ihrer kostbaren Gesteine enthalten die Räume 20 und 23 von Dendera, und im Hof Ramses' II. in Luxor sind etwa 30 personifizierte Berge dargestellt, die dem König ihre Produkte darbringen: Berge in Nubien, bei Abu Simbel und Koptos, im Gottesland, in Chatti, Phönizien und Sinear. Weiter gibt es Verzeich-

<sup>1</sup> H. KEES, *Zu den Galisten im Sonnenheiligtum des Neuserre*, *ÄZ* 81, 1956, S. 33-40.

<sup>2</sup> P. LACAU und H. CHEVRIER, *Une chapelle de Sesostris Ier à Karnak*, Kairo 1956.

<sup>3</sup> H. BRUGSCH, *Dictionnaire Géographique*, 1358 ff., Leipzig 1879 = CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, I, S. 329 f.

nisse der sieben Oasen, der Nile und der Nilquellen und anderer Gewässer.

Zu diesen geographischen Listen gehören endlich auch die Aufzählungen der von den Pharaonen besiegten Völker, wie sie zuerst von Thutmosis III. aufgezeichnet wurden mit 359 Namen der Nordvölker und 269 der Südvölker<sup>1</sup>.

### c) Astronomisch-kalendarische Listen

Verzeichnisse der Dekane sind uns mehrere bekannt geworden auf Särgen des Mittleren Reiches, aus Tempeln und Gräbern des Neuen Reiches und aus den späten Tempeln von Dendera u.a. (35, 1). Außerdem kennen wir Aufzählungen der Namen der Monate, der Monatsgottheiten, der Tage des Mondmonats, der Tagessonnen, der Stunden und der Stundengöttinnen<sup>2</sup>.

### f) Götterlisten und anderes Kultische

Es gibt ihrer viele und vielartige. So der Namen des Amon, des Osiris und anderer, der Schutzgötter des Osiris, aller im Amduat vorkommenden Götter und Wesen (22) oder der Namen der Sachmet, von der uns über 90 bekannt sind von ihren Statuen, die im Tempel der Mut zu Karnak zu Hunderten standen wie eine ins Monumentale erweiterte Liste.

Unter den Götterlisten ist die bemerkenswerteste die Liste der Namen der Hathor in Dendera an der Tür zum Saal B des Tempels. Sie hat die Überschrift „Die Namen der Hathor, der Herrin von Dendera“ und nennt rund 200 Namen und Beinamen der Göttin in eigentümlicher Ordnung. Zunächst sind alle Bildungen mit *hnwt·t* und *nb·t* „Herrin“ aufgeführt, dann die Namen die mit einem *t*-Laut anfangen, dann weiter die mit dem Anlaut *s*, mit *ʿ*, mit *w*, mit *i*, mit *m*, dann die Bildungen mit *nfr* und mit *hrj*, die Anlaute *h* und *h̄*, die Bildungen mit *ir·t* „Auge“, der Anlaut *n*. Der Rest ist ohne ersichtliche Ordnung — Wenn überhaupt irgendwo, so könnte in dieser Folge die Spur einer alphabetischen Ordnung stecken, falls es eine solche gegeben hat. Zu den Götterlisten gehören auch die verschiedenen Aufzählungen der Feste, der an ihnen verbotenen Speisen (in Philae), der sog. Standarten, d.h. der Göttersymbole auf Tragstangen, der Kultorte (z.B. Pap. Jumilhac) und noch mehr dergleichen, wie etwa die große Opferliste und das Opferritual.

<sup>1</sup> *Urk.*, IV, 779 ff. und 795 ff. E. EDEL, *Die Ortsnamenlisten aus dem Totentempel Amenophis' III.*, Bonn 1966.

<sup>2</sup> H. BRUGSCH, *Thesaurus inscriptionum aegyptiacarum*, Leipzig 1883 ff.: Seite 131 (Dekane); 471 (Monate); 36 (Monatstage); 57 (Tagessonnen); 823 (Stunden).

## g) Listen verschiedenen Inhalts

Wie die Körperglieder, so sind auch die Unterteile der Elle von 28 Fingerbreiten je einer Gottheit zugewiesen, deren Reihe auf dem Ellenstab aufgezählt ist. Auch von den Teilen des Schiffes besitzen wir solche Listen und von den Toren des Jenseits und von den *K3* und *hmwš·t* und in dieser Art noch manche andere Aufzählung — sie alle als die dem Ägypter gemäÙe Form, sein Wissen zu zeigen, auch wohl, es zu übermitteln. Über den Wert, den diese Repertorien (zu denen Listen wie etwa die des GroÙen Harris und ähnlicher Texte nicht eigentlich gehören) für uns haben, bedarf es keines besonderen Wortes.

## 2. SCHÜLERHANDSCHRIFTEN

Unter dieser Bezeichnung<sup>1</sup> verstehen wir eine nicht unbeträchtliche Gruppe von Handschriften aus dem späteren Neuen Reich, aus der Zeit Ramses' II. und seiner nächsten Nachfolger, Handschriften, die offenbar dem Betrieb der Schreiberschulen entstammen. Zu ihnen gehören auch nicht wenige Ostraka derselben Zeit mit Schreibübungen aller Art, darunter auch vereinzelt mit ganz schulmäßig durchgeführten Konjugationsübungen, wie ein im Besitz GARDINERS<sup>2</sup> befindliches, auf dem das Hilfsverbum *iw* „sein“ so durchflektiert ist: *iwj* „ich bin“, *iwf* „er ist“, *iwk* „du bist“, *iwñ* „wir sind“, *iww* und *iwšñ* „sie sind“, *iwṯ* „du [Frau] bist“<sup>3</sup>.

ERMAN, der diese Handschriften eingehend behandelt hat, ist zu dem Ergebnis gekommen, daß sie am Ende der Lehrzeit als Schreibergehilfe und Schreiberlehrling geschrieben sind, wenn der Schüler dartun wollte und mußte, daß er ein Recht habe, sich Schreiber zu nennen. Den Inhalt, für dessen Einzelnes auf ERMAN, *Die Literatur der Ägypter*, S. 238 ff., verwiesen werden muß, bilden in der Hauptsache Musterbriefe, echte Briefe, Ermahnungen zum Fleiß und zu anderen Tugenden, Lieder auf den König, Gebete und Segenswünsche. Über Ziele und Methoden der Ausbildung der Schreiberschüler unterrichtet H. BRUNNER, *Altägyptische Erziehung*, Wiesbaden 1957.

HERMANN GRAPOW  
W. WESTENDORF

<sup>1</sup> AD. ERMAN, *Die ägyptischen Schülerhandschriften*, *Abh. Berl. Ak.*, 1925 (*Phil.-hist. Kl.*, Nr. 2).

<sup>2</sup> ALAN H. GARDINER, *Onomastica* (vgl. S. 220, Anm. Nr. 44), Ed. I, *Introduction* S. 4, 2.

<sup>3</sup> Demotische grammatikalische Schülerübungen (Optativ, negiertes Perfekt, ti-Kausativa, Nominalbildungen) behandelt W. ERICHSEN, *Eine demotische Schulübung in demotischer Schrift*, Kopenhagen 1948.

## ABSCHLUSS

### 38. DIE ÄGYPTISCHE LITERATUR UND DIE UMWELT

Die Probleme ägyptischer Literatur sind schwierig genug. Eine Geschichte dieses Phänomens ist daher ein Wagnis besonderer Art, das nur mit dem Mut zur Integration der dafür relevanten Disziplinen in Angriff genommen werden kann. Die Wechselbeziehungen ägyptischer Literatur zur Umwelt bedürfen solcher Integration erst recht. Das gilt besonders, wenn die Forschung über das Aufsuchen formaler oder motivischer Zusammenhänge hinaus entweder in die größere Gemeinsamkeit geistiger Grundlagen (so im Falle des „Alten Orients“) oder in die Zone der Begegnung einander zunächst fremder Partner (Hellas, Rom) einzudringen sucht. Wer sich auf diesem Gebiete nicht in *team-work*, sondern als Einzelner produzieren muß, hat daher Anspruch auf eine gewisse Nachsicht. Er wird mehr als andere von neuem Material, neuen Forschungen und auch neuen Methoden überholt werden. So ist die hier herausgehobene Gattungsforschung, die die Ägyptologie erst noch zu absolvieren hat, zweifellos keine methodische Endstation. Eines freilich dürfte Bestand haben: eine grobe Einteilung des Stoffes im oben angedeuteten Sinn. Demnach wird zunächst Ägyptens Position der nachbarlichen Gemeinsamkeit im Rahmen des Alten Orients, daran anschließend seine Partnerschaft zu Hellas und Rom dargestellt. Damit sollen die Kulturen Ägyptens, Mesopotamiens und Kleinasiens, ja sogar das vielfältig rezeptive Syrien und Palästina nicht um ihre eigenen Schwerpunkte gebracht werden. Auch wollen wir nicht sagen, daß die insgesamt sehr viel ältere Phase der Zusammenhänge Ägyptens mit den Nachbarn in Vorderasien aufhöre, als die jüngere in Bezug auf Hellas und Rom beginnt. Endlich darf die von der Gesellschaftsstruktur bedingte Besonderheit Ägyptens und seine relative Abgeschlossenheit (es erscheint als stark ausgeprägtes Beispiel einer *closed society*) trotz der nachstehend erscheinenden Fülle von Kommunikationen nicht unterschätzt werden. Es bestehen Unterschiede zu Mesopotamien mit seiner historisch gegebenen Zweisprachigkeit<sup>1</sup> und seinem auf die babylonische Schule gegründeten, im Export der Keilschrift so gut wie der internationalen Rolle akkadischer Sprache und

---

<sup>1</sup> W. v. SODEN, *Zweisprachigkeit in der geistigen Kultur Babyloniens* = *SWAW* 235, 1, 1960.

Literatur anschaubaren Zug zur Kulturpropaganda<sup>1</sup>. Sie sind nicht weniger tief gegenüber den von allen Himmelsrichtungen angeregten Bewohnern Syriens und Palästinas. Für unser Anliegen werden sie definiert, indem man Ägypten eine eher einheitliche, in sich selbst ruhende und trotz unverkennbarer kultureller Strahlkraft<sup>2</sup> keineswegs auf geistige Expansion zielende Gesellschaft und Kultur zuschreibt.

Austausch in der Literatur setzt bei allen Partnern Sprachkenntnisse voraus, denen darum zunächst nachgegangen werden muß. Über einen allfälligen Fremdsprachen-Unterricht in der ägyptischen Schule ist bisher fast nichts ermittelt<sup>3</sup>. Aber man weiß um Dolmetscher<sup>4</sup> und um Personen, die sich beruflich im Ausland aufzuhalten hatten<sup>5</sup>. Auch sind Hilfsmittel zum Erlernen fremder Schriften und Sprachen wenigstens für den ägyptisch-akkadischen Kontakt aus dem Amarna-Archiv bekannt<sup>6</sup>. Dabei verdient hervorgehoben zu werden, daß sich zu diesen „Übungen“ auch literarische Texte verwendet zeigen: die babylonische Erzählung von Adapa und dem Südwind und von Nergal und Ereškigal, ferner der (hurritische) Keššimythos<sup>7</sup>. Aus der diplomatischen Korrespondenz selbst, die in Amarna und auch im hethitischen Staatsarchiv zu Boğazköy deponiert war, wird ein Briefverkehr des Pharaonenhofes auch in hethitischer Sprache greifbar<sup>8</sup>.

Einen Zugang zu Fremdsprachen scheint damals wie heute die Wissenschaft gefordert und für ihre Fachliteratur nutzbar gemacht zu haben, wobei man den Umfang von „Wissenschaft“ natürlich im Sinne der Alten definieren muß. Ein „Asiat aus Byblos“ hat ein Augenheilmittel „gesagt“,

<sup>1</sup> A. FALKENSTEIN, *Die babylonische Schule*, in: *Saeculum* 4, 1953, S. 125 ff.; J. NOUGAYROL, *Les sagesses babyloniennes. Etudes récentes et textes inédits*, in: *Les sagesses du Proche-Orient Ancien*, 1963, S. 41 ff.

<sup>2</sup> Mit historisch begründeten Schwerpunkten wie Byblos und Nubien und auf ägyptischer Seite auch mit dem Bewußtsein, Schöpfer und Spender der Kultur zu sein: Unamun 2, 21 f. Zur Richtung Vorderasien vgl. W. HELCK, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jt. v. Chr.* = *AA* 5, 1962.

<sup>3</sup> H. BRUNNER, *Alltägliche Erziehung*, 1957, S. 98 f.

<sup>4</sup> A. HERMANN, *Dolmetschen im Altertum = Schriften d. Auslands- und Dolmetscher-Instituts der Joh. Gutenberg-Universität, Mainz* 1, 1956 (Ägypten: S. 26 ff.). Doch sind die angeblichen „Dolmetscher-Vorsteher“ des AR sicher „Söldnerführer“: H. GOEDICKE, in: *JEA* 46, 1960, S. 66 ff., akzeptiert v. G. A. KADISH, *JEA* 52, 1966, S. 24.

<sup>5</sup> z.B. die gesuchten ägyptischen Ärzte oder die Diplomaten aller Länder des Alten Orients.

<sup>6</sup> J. A. KNUDTZON, *Die El-Amarna-Tafeln*, 1915, Nr. 345/55, vgl. ferner S. SMITH-C. J. GADD, in: *JEA* 11, 1925, S. 233 ff. u. W. F. ALBRIGHT, *JEA* 12, 1926, S. 186 ff.

<sup>7</sup> KNUDTZON, *a.a.O.*, Nr. 356/8. Hier haben die ägyptischen Schreiber, einer Gewohnheit entsprechend, mit roter Tinte Wörter abgetrennt, ein in der Keilschrift nicht geübter Brauch (dazu KNUDTZON S. 25, 1357); H. G. GÜTERBOCK, *Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos*, 1946, S. 119.

<sup>8</sup> KNUDTZON, *a.a.O.*, 31/2, dazu L. ROST, in: *MIO* 4, 1956, S. 328 ff.

und die „Krankheit der Asiaten“ beschwört man in „kretischer Rede“<sup>1</sup>. Ein magischer Papyrus enthält östliche Dämonennamen, die vielleicht einem vorderasiatischen Götter-Onomastikon entnommen sind, außerdem Anspielungen auf kanaanaische Mythologie<sup>2</sup>. Für die Spätzeit darf man sprachliche Voraussetzungen ins Bewußtsein rufen, die, in demotischer Literatur, der Ausstrahlung babylonischer Astrologie nach Ägypten zugrundeliegen. Denn die Verständigung dürfte nicht allein über die griechische Weltsprache gegangen sein<sup>3</sup>.

Für den hebräisch-aramäischen Kreis, der mit Beginn des letzten Jt.'s v. Chr. größte Bedeutung erlangt hat, darf zunächst an die problemreichen und sicher noch nicht vollständig erfaßten ägyptischen Kulturlehnwörter erinnert werden. Sie weisen ja nicht nur auf zivilisatorische Zusammenhänge, sondern zugleich auf Sprachmittler hin<sup>4</sup>. Schwerer aber wiegen die korrekten Lehnübersetzungen, mit denen ägyptische Beamten-titel in hebräischer Form auf die israelitische Verwaltung übertragen worden sind<sup>5</sup>, sowie Wörter und Wendungen, die den in Ägypten spielenden alttestamentlichen Berichten (Josephsgeschichte, Exodus) in kaum zufälliger Dichte ägyptisches Lokalkolorit auftragen sollen<sup>6</sup>. Natürlich sind ägyptische Lehnwörter auch in die aramäischen Texte aus Ägypten eingedrungen<sup>7</sup>. Sie zeugen zusammen mit den ägyptischen und ägyptisierenden Namen der jüdischen Ansiedler in Ägypten<sup>8</sup> von der historisch selbstverständlichen Existenz einer Zone sprachlicher Begegnung. Diese erscheint auch im Totenglauben, wo ägyptische Ausdrücke in aramäische Grabschriften ebenso eingegangen sind<sup>9</sup>, wie andere als *termini technici* ägyptischen Totenglaubens schon im späten Mittleren Reich auf Inschriften von Fürsten zu Byblos erscheinen<sup>10</sup>.

Größte Bedeutung gewann schließlich die ägyptisch-griechische Zweisprachigkeit. Psammetich I. hat Sorge getragen, daß die im Lande ange-

<sup>1</sup> Belege bei H. GRAPOW u. A., *Wörterbuch der medizinischen Texte = Grundriß der Medizin der Alten Ägypter* 7, 1961/2, S. 133, 906.

<sup>2</sup> R. STADELMANN, *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten = Probleme d. Ägyptol.* 5, 1967, S. 124 f.

<sup>3</sup> PH. DERCHAIN, in: *La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines*, 1966, S. 147 ff.

<sup>4</sup> Zusammenstellungen von TH. O. LAMBDIN, in: *JAOS* 73, 1953, S. 145 ff.

<sup>5</sup> J. BEGRICH, in: *ZAW* 17, 1940/1, S. 1 ff.

<sup>6</sup> Material bei J. VERGOTE, *Joseph en Egypte*, 1959 und (für Exodus) bei B. COUROYER, in: *Revue Biblique* 62, 1955, S. 481 ff.; 63, 1956, S. 209 ff., 481 ff.; 67, 1960, S. 42 ff.

<sup>7</sup> COUROYER, *a. a. O.*, 61, 1954, S. 554 ff.

<sup>8</sup> W. SPIEGELBERG, in: *Orientalist. Studien*, Th. Nöldeke z. 70. Geb., 1906, S. 1093 ff.

<sup>9</sup> H. DONNER, in: *Religions en Égypte hellénistique et romaine*, 1969, S. 35 ff.

<sup>10</sup> P. MONTET, *Byblos et l'Égypte*, 1928, S. 174, 196, 212; DERS. in: *Kémi* 17, 1964, S. 62 ff.

siedelten Ionier ägyptische Kinder Griechisch lehrten<sup>1</sup>. Die Rolle griechischer Kaufleute, die Forschungsreisen von Hekataios und Herodot mit ihrem Zugriff auf „Erzählungen“, aber auch vieles andere im vorhellenistischen Ägypten sind ohne sprachliche Verständigung undenkbar<sup>2</sup>. Mit dem Beginn makedonischer Herrschaft verstärkt sich die Tendenz durch Bevölkerungsmischung und Erfordernisse von Politik und Verwaltung. So mußten im Ptolemäereich ägyptische Priester und Schreiber die Tempelakten Griechisch führen<sup>3</sup>. Die Herstellung bilinguer ägyptischer Priesterdekrete können wir heute nachvollziehen und auch die Ausdrucksmittel zwischen Ägyptisch und Griechisch vergleichen<sup>4</sup>. In der Schrift zeigen sich die Partner verschränkt, wo Urkunden vom Ägypter Griechisch, vom Griechen Ägyptisch (Demotisch) unterzeichnet werden<sup>5</sup>. Bei aller Diskussion über das Ausmaß der Zweisprachigkeit<sup>6</sup> ist sicher, daß Ägypter öfter und leichter Griechisch gelernt haben als umgekehrt Griechen Ägyptisch<sup>7</sup>. In der ägyptischen Volkssprache bereitete sich damals das vor, was später vor allem unter dem Druck griechisch verfaßter und nach Übersetzung drängender religiöser Urkunden in Gestalt des Koptischen literaturfähig wurde: Es war ein hellenisiertes Ägyptisch, das man nicht mehr mit „fremdsprachlichen Kenntnissen“ erklären, sondern nur aus dem Boden einer (wenn auch sozial begrenzten) „Zweisprachigkeit“ herleiten kann.

Für die ältere, durch Gemeinsamkeiten im Alten Orient gekennzeichnete Phase wollen wir nicht den herkömmlichen Zugang über die Details wählen, sondern von den primären größeren Zusammenhängen ausgehen<sup>8</sup>. Eine entscheidende Rolle kommt dabei der Gattungsforschung zu. Die in Ägypten ausgeformten „Lehren“, formal und sachlich zu scheiden in „Lebenslehren“ und „Wissenslehren“, waren vom Tigris bis zum Nil ver-

<sup>1</sup> HERODOT, II 54.

<sup>2</sup> Hier mag der bemerkenswerten Verdolmetschung von *πρωμις* bei HERODOT (II 143) gedacht werden.

<sup>3</sup> W. SCHUBART, in *AZ* 67, 1931, S. 114.

<sup>4</sup> SPIEGELBERG, *Das Verhältnis der griechischen und ägyptischen Texte in den zweisprachigen Dekreten von Rosette und Kanopos* = *Pap. Inst. Heidelberg* 5, 1922; FR. DAUMAS, *Les moyens d'expression du grec et de l'égyptien comparés dans les décrets de Canope et de Memphis* = *SASAE* 16, 1952.

<sup>5</sup> Bankakten aus Theben: *UPZ* II 207, 224.

<sup>6</sup> Übermäßig zurückhaltend scheint mir W. PEREMANS, in: *Studien zur Papyrologie und antiken Wirtschaftsgeschichte. Fr. Oertel z. 80. Geb.*, 1964, S. 49 ff. Vgl. ferner R. RÉMONDON, in: *CdE* 39, 1964, S. 126 ff.

<sup>7</sup> Die vielsprachige Kleopatra VII. stand im Gegensatz zu ihren Vorgängern, die nicht einmal Ägyptisch verstanden: PLUTARCH, *Leben des Antonius* 27, 4 f.

<sup>8</sup> Zur Methode und einigen Sachverhalten: S. MORENZ, *Ägyptologische Beiträge zur Erforschung der Weisheitsliteratur Israels*, in: *Les sagesses du Proche-Orient Ancien*, 1963, S. 63 ff.

breitet<sup>1</sup>. Ob die zunächst in „Listenform“ gegebenen Wissenslehren von Vorderasien aus nach Ägypten gekommen oder dort selbst entwickelt worden sind, ist kaum zu entscheiden<sup>2</sup>. Unbestreitbare geschichtliche Zusammenhänge, die u.a. durch oben angemerkte Fragmente akkadischer Listen unter den Amarnatexten<sup>3</sup> sichtbar werden, brauchen nicht genetisch verstanden zu werden. Jedenfalls spricht die auch in Ägypten bestehende Affinität zur „Liste“ dagegen, die u.a. in der Geschichtsschreibung eine hervorragende Rolle spielt<sup>4</sup>. Für die Weisheit Salomos jedoch, die sich auf Sprüche „von der Zeder auf dem Libanon bis zum Ysop an der Mauer“ erstreckt, ist Nachfolge der vom Nachbarn vorgeprägten Formen dieser Gattungen anzusetzen<sup>5</sup>. Denn sie ordnet sich in den Zug vieler zivilisatorischer Rezeptionen vor allem aus Ägypten ein. Ähnliches gilt für das große Verhör Hiobs durch Jahwe in Gestalt einer listenartigen rhetorischen Fragekette<sup>6</sup>. Nur wäre es nicht im Sinne der Gattungsforschung, die Dinge exakt so zu verbinden, wie es der Zufall unserer derzeitigen Dokumentation erlaubt. Mit den Wissenslisten, und wohl als deren geistige und literarische Weiterbildung zu verstehen, hängen „Naturlehren“ zusammen<sup>7</sup>. Sie gewinnen schließlich für Gestaltungsprinzipien Gewicht, nach denen der biblische Schöpfungsbericht der Priesterschrift aufgebaut ist<sup>8</sup>.

Auch im Bereich der „Lebenslehren“ ist von der Gemeinsamkeit der Gattung auszugehen. Denn sie ist einer Fluktuation von Lebensanschauungen ebenso günstig, wie sie spezifische literarische Zusammenhänge zwischen uns zufällig überlieferten Formulierungen auf begründete Ausnahmen zu beschränken empfiehlt. Eine solche Ausnahme liegt in den

<sup>1</sup> Für Mesopotamien vgl. NOUGAYROL, *a.a.O.*, dort Literatur.

<sup>2</sup> Übersicht über Bestand und Geschichte im Zweistromland: W. v. SODEN, in: *Die Welt als Geschichte* 2, 1936, S. 417 ff., jetzt auch in: *Zweisprachigkeit* (s.o.S. 226 A. 1). Ägyptisches Material (neben der Edition der Hauptquellen: Sir ALAN H. GARDINER, *Ancient Egyptian Onomastica*, 1947) verzeichnen GRAPOW, in: *HO* I 2 (1. Aufl.), S. 189 ff. MORENZ, *a.a.O.*, S. 64 f., S. SCHOTT, *Altägyptische Festdaten = AMAW* 1950, Nr. 10, S. 944 oder (fürs Demotische) SPIEGELBERG, *Die demotischen Papyrus* (CG), S. 266 ff. (= Nr. 31168/9).

<sup>3</sup> KNUDTZON, *a.a.O.*, Nr. 345 ff.

<sup>4</sup> Nicht nur als „Königsliste“: HERODOT weist neben der Königsreihe (II 100) auf die von Priestern hin (II 143), erwähnt übrigens auch Prodigenlisten (II 82).

<sup>5</sup> I. Kön 5, 13, dazu A. ALT, in: *ThLZ* 76, 1951, Sp. 139 ff.

<sup>6</sup> G. v. RAD, jetzt in: *Gesammelte Schriften zum Alten Testament*, 1958, S. 262 ff., Vergleichstext (zu Hi 38 f.) ist Pap. Anastasi I 18, 9 ff.

<sup>7</sup> MORENZ, *a.a.O.*, S. 64 f.

<sup>8</sup> S. HERRMANN, in: *ThLZ* 86, 1961, Sp. 413 ff. Hier ist das „Prinzip“ gegenüber dem Einzeltext ebenso viel wichtiger wie im Falle der „Schöpfung durch das Wort“, für die in Ägypten die „Götterlehre von Memphis“ als bedeutendste, aber keineswegs als einzige Quelle erscheint (vgl. z.B. die etwa zeitgenössische „Kanalstele“ bei G. POSENER, *La première domination perse en Egypte*, 1936, T.V. u. S. 76 und zum Ganzen J. ZANDEE, *Das Schöpferwort im alten Ägypten*, in: *Verbum* [FS H. Th. Obbink], 1964, S. 33 ff.).

viel diskutierten und in ihrer Dichte unbestreitbaren Parallelen zwischen der Lehre des Amenope und einer Passage aus dem alttestamentlichen Spruchbuch vor. Deren Ursprung kommt man durch eine literarische Analyse des ägyptischen Zeugen am besten auf die Spur<sup>1</sup>. Aus der Reihe vieler Einzelheiten<sup>2</sup> nennen wir eine Mahnung aus dem Epilog der Lehre des Ptahhotep, die herkömmlich so übersetzt wird: „Nimm kein Wort weg, bringe keines hinzu, setze keines an die Stelle eines anderen“<sup>3</sup>. Die Frage der Übersetzung ist bei einem in Ägypten nicht seltenen „amphibolischen Textsinn“ kompliziert. Doch läßt sich das hier wiedergegebene traditionelle Verständnis vor allem mit Hinweis auf eine sinnentsprechende eindeutige Formulierung in der Lehre des „Cheti“ sichern, die (wie sich zeigen wird) zweifellos auf jüdische Literatur eingewirkt hat<sup>4</sup>. Daher ist die Möglichkeit einzurechnen, daß eine in Ägypten gefundene und dort eher beiläufige Mahnung auf dem Boden der israelitischen Buchreligion zentrale Bedeutung zur Sicherung des (jetzt sakrosankten) Textwortlautes gewonnen hat<sup>5</sup>.

Neben dem Komplex der Lehren stellt die Gattung der Hymnen Fragen nach Zusammenhängen. Hier wie dort ruhen allfällige Gemeinsamkeiten in Inhalt und Form augenscheinlich zunächst in den gleichen Funktionen dieser Texte. Umgekehrt führt die Funktion auch zu bezeichnenden Unterschieden. Der nur ausnahmsweise vergleichbaren Rolle der Könige im Zweistromland und in Ägypten entsprechen Differenzierungen der Akzente, des Tenors und der Topik in den Königshymnen beider Bereiche<sup>6</sup>. Andererseits ist die akkadische Übersetzung ägyptischer Hymnen in den tyrischen Abimilkibriefen der Amarnakorrespondenz zu beachten<sup>7</sup>. Solche Spuren ägyptischer Hymnik können die heikle Frage nach einem Zusammenhang zwischen dem Sonnengesang Echnatons und Ps 104 lösen helfen.

<sup>1</sup> Prov 22,17 ff. Anregungen von A. ALT, *Zur literarischen Analyse der Weisheit des Amenemope*, in: *Suppl. to Vetus Testamentum* 3, 1955 = FS H. H. Rowley, S. 16 ff. folgt I. GRUMACH, *Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope* (Diss. Basel, 1966, wird in den MÄS erscheinen).

<sup>2</sup> Unterschiedlich in Charakter und Sicherheitsgrad, gesammelt in der einer revidierten Neuauflage würdigen Schrift von P. HUMBERT, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, 1929. Gleichzeitige Zusammenhänge mit Mesopotamien betont W. BAUMGARTNER: *Afo* 6, 1930/1, S. 115, der schon damals auch auf die Notwendigkeit gattungsgeschichtlicher Untersuchungen hingewiesen hat.

<sup>3</sup> Pap Prisse 18,7 f. = Ptahhotep 608 f.

<sup>4</sup> Problem bei MORENZ, *Ägyptische Religion*, S. 235 f., dazu Cheti 10,3: „Sage (den Auftrag) so, wie (der Beamte) ihn gesagt hat, nimm nicht(s davon) weg, lege nichts dazu.“

<sup>5</sup> Dt 4,2 u. 13,1; Offb 22,18 f.; Aristeasbrief § 371; JOSEPHUS, *Gegen Apion* I 8 § 42 etc.

<sup>6</sup> Näheres wird sich vielleicht sagen lassen, wenn den von FALKENSTEIN und v. SODEN übertragenen Texten (*Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, 1953, vgl. bes. S. 34 f., 85 ff.) eine Präsentation ägyptischer Hymnen an die Seite gestellt ist, die J. ASSMANN (ebenfalls für die BAW) erarbeitet.

<sup>7</sup> ALBRIGHT, in: *JEA* 23, 1937, S. 196 ff.

Hier steht bekanntlich den bedeutenden Parallelen der große Zeitunterschied gegenüber, der durch die Verketterung des ägyptischen Dokumentes und ihre Folgen für die Überlieferung besonders schwer wiegt. Der daraus resultierende Skeptizismus kann jedoch gemildert werden, wenn ein frühes Überspringen des Funkens nach Syrien und eine ungehinderte dortige Tradition im Rahmen der hymnischen Gattung angenommen werden darf<sup>1</sup>. Ferner hat die ägypto-hellenistische Herrscherkonzeption im Judentum einen in dortiger Tradition ungewöhnlichen Hymnus auf den „König“ (den Makkabäerfürsten Simon) erzeugt, der seinerseits mit einer Phraseologie angereichert ist, die vielleicht schon auf frühere israelitisch-ägyptische Zusammenhänge hinweist<sup>2</sup>.

Ein klarer Fall von Gattungs-Übertragung liegt in zwei alttestamentlichen Belegen vor. Sie gehen auf die frühe Königszeit zurück und sind ohne weiteres aus den Anleihen des jungen dynastischen Königtums bei der ausgereiften Formenwelt Ägyptens zu erklären. Es handelt sich um die in Ägypten ausgebildete und reich bezeugte „Königsnovelle“, die freilich in Israel so umfunktioniert wird, daß Jahwe Held der Handlung ist. Mindestens gilt das im Falle von Davids Tempelbauplan, wo der schon bekundete und auch dem Propheten Nathan genehme Wille des Königs von Jahwe gebrochen wird<sup>3</sup>.

Ferner vermag eine gemeinsame religiöse Grundstimmung verwandte Zeugen für Bußpsalmen (und Danklieder) wie im Zweistromland so auch in Ägypten hervorzubringen. Dazu sind längst Danklieder im Psalter verglichen worden<sup>4</sup>. Bei diesen Ähnlichkeiten wird man nach einem Anteil der Syrer und ihrer Gottheiten fragen, der sich auf deren Rolle im Ägypten der Ramessidenzeit gründet<sup>5</sup>. Im Hinblick auf die eigene Geschichte der ägyptischen Frömmigkeit darf er jedoch nicht überschätzt werden, wenn auch Anregungen nicht auszuschließen sind.

Durch thematische Beschränkung der Lebenslehren hat sich die „Berufsberatung“ in der Form der „Ständesatire“ zu einer eigenen Gattung herausgebildet. Sie mag, neben anderen „Charakteristiken“, in besonderer

<sup>1</sup> MORENZ, *Ägyptologische Beiträge*, S. 65 f.; vgl. auch COUROYER, in: *Revue Biblique* 57, 1950, S. 174 ff. und vor allem G. NAGEL, in *FS A. Bertholet*, 1950, S. 395 ff.

<sup>2</sup> E. BLUMENTHAL-S.MORENZ, in: *AZ* 93, 1966, S. 27, dazu MORENZ-KAISER, *Die Begegnung Europas mit Ägypten* = *BSAW* 113,5, 1968, S. 108, A. 1.

<sup>3</sup> 2.SAM 7; 1.KÖN 3,4 ff., dazu S. HERRMANN, *Die Königsnovelle in Ägypten und in Israel. Ein Beitrag zur Gattungsgeschichte in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments*, in: *Wiss. Zeitschr. d. Karl-Marx-Universität* 3,1, 1953/4, S. 51 ff.

<sup>4</sup> A. ERMAN, *Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt* = *SPAW* 1911, S. 1086 ff.; H. GUNKEL, *Ägyptische Danklieder*, in: *Reden und Aufsätze*, 1913, S. 141 ff.; Zeugnisse aus Mesopotamien bei FALKENSTEIN-V. SODEN, *a.a.O.*, S. 264 ff.

<sup>5</sup> STADELMANN, *a.a.O.*

Weise auf mündliche Überlieferung oder „Sprechsitte“ zurückgehen<sup>1</sup>. Das darf uns im Hinblick auf schriftlich fixierte Lehre (Empfehlung, Schreiber zu werden) und faktische Tendenz freilich nicht hindern, das Literaturwerk des „Cheti“<sup>2</sup> als hervorragendes Zeugnis der „Ständesatire“ anzunehmen. Als solche ist sie in den ägyptischen Schulen „a commonplace of the Ramesside literary Miscellanies“ geworden<sup>3</sup> und hat mit ihren späten Ausläufern<sup>4</sup> zweifellos das Werk des Siraciden erreicht. Ihm ist eine den Schreiber preisende „Ständesatire“ inkorporiert worden, natürlich in dem für Jahweglauben und Judentum stets charakteristischen Einbau in das eigene Gefüge<sup>5</sup>. Wie weit sich gerade aus der Einsicht in die Herkunft dieser Gattung als einer auf gesellschaftlicher Konvention beruhenden „Charakteristik“ breitere Streuung im Alten Orient ergeben wird, kann vorerst nicht gesagt werden.

Bei allem Respekt vor der Kraft der Gattungen bleiben anderer Zusammenhänge genug. Teilweise fordern sie Einsicht in große Gemeinsamkeiten, die von einer einzelnen Gattung her gar nicht mehr erfaßt werden können. Dafür sei die Spiegelung altägyptischer „Zeitlehre“, die man aus allen möglichen Texten zusammenbuchstabieren muß, im Predigerbuche genannt<sup>6</sup>. Die Lehre von der durch Relation auf Dinge qualifizierten Zeit wirft die grundsätzliche Frage auf, wie weit eine spätere Gesellschaft (die Israels bzw. des Judentums) überhaupt noch die Chance hatte, Formen und Vorstellungen unabhängig von den Vorbildern großer und historisch vielfach verbundener Nachbarn herauszubilden. Es liegt auf der Hand, daß bei solch umfassender Betrachtung das (zufällig erhaltene) einzelne literarische Zeugnis am allerwenigsten strapaziert werden darf, indem man es geradewegs (was soviel heißt wie: kurzschlüssig) mit Texten verbinde, die dieselbe Vorstellung in der Umwelt bekunden. Das gilt auch für das berühmte *carpe diem* der ägyptischen Harfnerlieder, des Predigerbuches und schließlich bei Horaz selbst. Niemand kann heute leugnen, daß Nachbarn oder sogar spätere Partner Ägyptens literarische Formulierungen der in den Harfnerliedern zum Ausdruck kommenden Grundposition gegenüber Lebensgenuß, Zukunft und Tod gekannt haben. Aber

<sup>1</sup> P. SEIBERT, *Die Charakteristik. Untersuchungen zu einer altägyptischen Sprechsitte* usw. I = AA 17, 1967. Man sollte auch sehen, daß in der literarischen Gestalt eine Kombination von Lebenslehre und Wissenslehre vorliegt, indem die Summe (oder „Liste“) von „Charakteristiken“ zum Wissen erhoben wird.

<sup>2</sup> SEIBERT empfiehlt „Dua-Cheti“: a.a.O., S. 103 ff.

<sup>3</sup> GARDINER, in: *The Legacy of Egypt*, 1947, S. 71.

<sup>4</sup> B. VAN DE WALLE, *Le thème de la satire des métiers dans la littérature égyptienne*, in: *CdE* 22, 1947, bes. S. 71 f., u. jetzt SEIBERT, a.a.O., S. 100 ff.

<sup>5</sup> Sir 38,24 ff. Ein seltsames Weiterleben wurde ihr, von da aus, in den *Novelas Ejemplares* des Cervantes zuteil: MORENZ-KAISER, *Begegnung*, 1968, S. 145.

<sup>6</sup> Koh 3,1 ff., dazu MORENZ, *Ägyptologische Beiträge*, S. 67 ff.

es darf auch niemand behaupten, gerade die jeweils vorhandenen Zeugen „hingen voneinander ab“<sup>1</sup>. Wir beschränken uns darauf daran zu erinnern, daß ägyptische Zeugen noch in später Zeit, also in Koheleths Nähe getroffen werden, der im übrigen den Bezug auf seine theologische Position nicht versäumt<sup>2</sup>. Von mindestens gleicher Weite ist die Gemeinsamkeit einer Erfahrung der Krise, auch im Verhältnis zu Gott und namentlich seiner Gerechtigkeit. Die ägyptische „Auseinandersetzungsliteratur“, die sog. babylonische Theodizee und das Buch Hiob stehen in ihrem Zeichen. Dabei können Eigenheiten der literarischen Form zur Sachverwandtschaft der Probleme hinzutreten<sup>3</sup>, wenn wir auch von einer Klarheit über allfällige gemeinsame Grundzüge der literarischen Bändigung solcher räumlich nicht beschränkten menschlichen Not noch weit entfernt sind.

Andererseits gibt es Einzelheiten, die zunächst nur als Details zu erforschen sind. Einige lassen sich immerhin unter der Hypothese zusammenfassen, daß (im Gegensatz zu älteren Zugrichtungen) biblische Texte auf spätägyptisches Schrifttum eingewirkt haben. Die in der Ptolemäerzeit redigierte „Hungersnotstele“ von Elephantine ist unter Hinweis auf das nachbarliche Beieinander von Juden und Christen an diesem Orte an das eindrucksvolle Vorbild der biblischen Josephsgeschichte angeschlossen worden (jeweils 7 Hungerjahre)<sup>4</sup>. Die Wertung von Königen in der demotischen Chronik entspricht dem Verfahren vor allem der deuteronomistischen Geschichtsschreibung<sup>5</sup>. Bei neu gewonnener innerer Bereitschaft Ägyptens, das die Transzendierung der Gottheit erfahren und wo man hatte sagen lernen, daß Re die Maat aus dem Lande vertreibt, dem er zürnt<sup>6</sup>, erscheint Anregung von Israel her möglich. Dem war ja solche Geschichtsschreibung im Unterschied zum älteren Ägypten angemessen. Für die ungewöhnlich breite Ausführung des auch altägyptischen Topos von der Auffindung eines heiligen Buches (des spätzeitlichen funerären „Buchs vom Atmen“) hat man den berühmten Bericht von der Entdeckung des Deuteronomiums als wirksam erwogen<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Koh 2,24 f.; 3,12 f. u. 22; 9,7 ff.; Bestand der Harfnerlieder bei M. LICHTHEIM, in: *JNES* 4, 1945, S. 178.

<sup>2</sup> G. LEFEBVRE, *Le tombeau de Petosiris I*, 1924, Nr. 127 u. Stele der Taimhotep.

<sup>3</sup> E. OTTO, *Der Vorwurf an Gott*, 1951, bes. S. 9 f.; B. LANDSBERGER, in: *ZA* 43, 1936, S. 32 ff.; zu Hiob und Babylon: J. J. STAMM, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*, 1946, bes. S. 19 ff. u. 48 ff.; literarische Fragen (und Hinweis auf die stets zu fordernde Differentialdiagnose): S. HERRMANN, *Untersuchungen zur Überlieferungsgestalt mittel-ägyptischer Literaturwerke*, 1957, S. 92 f.

<sup>4</sup> J. VANDIER, *La famine dans l'Égypte ancienne*, 1936, S. 42 ff.

<sup>5</sup> SPIEGELBERG, *Die sog. demotische Chronik*, 1914; ED. MEYER, *Ägyptische Dokumente aus der Perserzeit = SPAW* 1915, S. 287 ff., bes. 299.

<sup>6</sup> Anchscheschonq 5,5.

<sup>7</sup> G. MÖLLER, in: *Amil. Ber. a. d. Kgl. Sammlungen* 39, 1918, S. 180 ff., vgl. I.Kön 22,8 ff. Doch vgl. auch schon Pap. med. Berlin 15,1.

Andere Details<sup>1</sup>, die vorderhand vereinzelt scheinen, müssen wir hier auf sich beruhen lassen (so auch die Gebote einer althethitischen Königsregel über die Speisung des Hungrigen und die Kleidung des Nackten in ihrem allfälligen Zusammenhang mit Formulierungen der ägyptischen Idealbiographie<sup>2</sup>). Manche werden bei genauerer Betrachtung Licht von der Gattungsforschung her erhalten, wenn nicht — wie bei mißglückter Verführung und folgenschwerer Verleumdung im d'Orbiney und in der Josephsgeschichte — in ihrer Freizügigkeit unbegrenzte „Motive“ vorliegen.

Die jüngere, durch Begegnung Griechenlands und Roms mit Ägypten getragene Phase wird in stärkerem Maße Einzelheiten zu berücksichtigen haben. Das gilt gleich für den ältesten (sozusagen „prähistorischen“) Befund, den wir ermitteln können: die in mykenische Zeit hinaufreichende Herkunft der Sage von Perseus und Andromeda aus dem seinerseits verschlungenen syrisch-ägyptischen Mythenkreis vom unersättlichen Meer und seiner Bezwingung<sup>3</sup>. Dagegen ist der Fall des Epos von grundsätzlicher Bedeutung. Hier ist, wohl schon in frühsaitischer Zeit, etwas Erregendes geschehen, als diese Gattung, im alten Ägypten unbezeugt, durch die Begegnung mit Hellas nach Ägypten gelangte. Denn es ist kein Zufall, daß sie vorher dort nicht ausgebildet war: Sie hatte keine Funktion in der vom gottverwandten König bestimmten Gesellschaft, weil dem ägyptischen Herrscher Hymnen ziemen und nicht Heldensang. Das Fehlen des Epos entspricht also dem großen Angebot an Königshymnen (s.o.S. 231 f.). Erst unter dem mächtigen Vorbild Homers (und bei faktisch gewandelter Stellung des Königs) bildete sich die Gattung in der Spätzeit noch aus. Wir fassen sie im „Sagenkreis des Königs Petubastis“, wo unsere Kenntnis durch demotische Papyri vergrößert worden ist, die Kampf und Bündnis von Ägyptern und Amazonen schildern<sup>4</sup>. Bemerkenswert erscheint auch eine Beobachtung, aufgrund deren Besonderheiten in der (demotischen) Lehre des Anchescheschonq auf Anregungen der „Werke und Tage“ Hesiods zurückgeführt werden<sup>5</sup>. Trifft sie zu, so hat Hellas auf eine Domäne altorientalischer Literatur, von der es zunächst selbst profitiert haben dürfte<sup>6</sup>,

<sup>1</sup> Viele von HUMBERT, *a.a.O.* verzeichnet.

<sup>2</sup> A. GÖTZE, *Kulturgeschichte des Alten Orients* III,1: *Kleinasiens*, 1933, S. 84 (vgl. z.B. *Urk* I, 133).

<sup>3</sup> MORENZ, in: *Forsch. u. Fortschritte* 36, 1962, S. 307 ff.

<sup>4</sup> Editionen und Untersuchungen verzeichnet bei MORENZ-KAISER, *Begegnung*, S. 57 f., 228 f.

<sup>5</sup> P. WALCOT, in: *JNES* 21, 1962, S. 215 ff.; DERS., *Hesiod and the Near East*, 1966, S. 86 ff.

<sup>6</sup> Kritisch zu benutzen, aber nicht zu verwerfen: F. DORNSEIFF, *Hesiods Werke und Tage und das Alte Morgenland*, jetzt in: *Antike und Alter Orient. Interpretationen*, 1956, S. 72 ff. Zu den Proömien beider Werke Hesiods vgl. I. TRENCSENYI-WALDAPFEL, jetzt in: *Untersuchungen zur Religionsgeschichte*, 1966, S. 155 ff.

zurückzuwirken vermocht. Platon hat ägyptische Hymnen wegen ihrer von kultischer Bindung getragenen Tradition gepriesen<sup>1</sup>, aber eine dichterische Strahlkraft dieser Werke auf griechische Literatur ist vorläufig nicht nachweisbar. Literarische Zusammenhänge lassen sich nur fassen, wenn sachliche Beziehungen gegeben sind. Theologie und Jenseitsvorstellung der Orphik enthalten ägyptische Anleihen<sup>2</sup>, die sich auf die Literatur erstrecken: Die ägyptische Gattung der „Totenliteratur“ hat sicher das sonst einsame Phänomen der orphischen „Totenpässe“ ausgelöst<sup>3</sup>. Umgekehrt wird Demokrit eine satirische Schrift *περὶ τῶν ἐν Ἅιδου* zugeschrieben, die sich vermutlich auf das im Titel etwa gleiche *Amduat*, d.h. das „(Buch von) dem, was in der Unterwelt ist“, bezieht und damit dessen Bedeutung für Griechen indirekt bezeugt<sup>4</sup>. Nimmt man hinzu, daß sich im Bereich der Fabel zwar Zusammenhänge, nicht aber Prioritäten nachweisen lassen<sup>5</sup>, so ergeben sich für die vorhellenistische Zeit auffallende Proportionen: Die ältere und daher eigentlich zur Rolle des Gebers prädestinierte scheinende ägyptische Kultur, die in bildender Kunst und Religion auch wirklich in wesentlichen Dingen gebender Teil gewesen ist, hat auf dem Gebiete der Literatur abseits religiöser Zwecktexte im Verhältnis zu Griechenland Anregungen eher empfangen als gegeben. Im übrigen darf nicht vergessen werden, daß weite Bereiche literarischen Schaffens hüben und drüben beziehungslos gewesen sind. Sie tragen so unterschiedliches Gepräge wie die einander begegnenden Partner selbst.

In Hellenismus und Kaiserzeit verdichten sich mit den übrigen naturgemäß auch die literarischen Beziehungen. Aber die Wirkungen Ägyptens kommen wiederum nicht aus einer Strahlkraft seiner Literatur. Sie folgen vielmehr meistens der Religion, zu deren Anliegen sich kulturgeschichtliche gesellen. Was vorliegt, ist von den Formen her gesehen nicht eine literarische Begegnung, sondern der Widerschein eines bedeutenden Kulturkontaktes in den Werken griechischer wie römischer Schriftsteller und Dichter. Als man in der Griechisch sprechenden Welt sachlich und sprachlich verständliche Texte zum Dienst der wegen ihrer Wesensart begehrten ägyptischen Götter brauchte, stellte man unter Nutzung ägyptischer Formeln und Gedanken die „Isis-Aretalogien“ her<sup>6</sup>. In diesem Dienste wäre

<sup>1</sup> Gesetze II 657a; V 799a.

<sup>2</sup> MORENZ, in: *Neue Zürcher Zeitung* v. 10.12.67, Bl. 6 f.

<sup>3</sup> MORENZ, in: *AZ* 82, 1957, S. 67.

<sup>4</sup> S. LURIA, *Demokrit, Orphiker und Ägypten*, in: *Eos* 51, 1961, S. 21 ff.

<sup>5</sup> Weil das Material in dieser Hinsicht nicht eindeutig ist: MORENZ-KAISER, *Begegnung*, S. 62 ff.

<sup>6</sup> Zu diesem Vorgang: D. MÜLLER, *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien* = *ASAW* 53,1, 1961.

übrigens die Form ägyptischer Hymnen in griechischer Sprache, wie sie einst Platon gepriesen hatte, am ehesten zu erwarten. Zur Propaganda für den Heilheros Imhotep (= Asklepios) wurde eine Werbeschrift seines Kultes aus dem Ägyptischen ins Griechische übersetzt<sup>1</sup>. Daß solche Übersetzungen nicht auf religiöse Literatur beschränkt waren, zeigt der Fall des ins Griechische übertragenen demotischen Tierfabelpapyrus<sup>2</sup>. Nicht geradewegs Übersetzung, aber mindestens Kenntnis wissenschaftlicher Literatur aus Ägypten muß für Artemidors Traumdeutungsbücher bzw. seine griechischen Quellen angenommen werden. Es ist ein „Buch des Horus über Träume“ bezeugt<sup>3</sup>, das die klaren Sachzusammenhänge zwischen ägyptischer Traumdeutung und dem kaiserzeitlichen Autor literarisch konkretisieren helfen könnte<sup>4</sup>. Einblick in die Kompliziertheit der Verhältnisse geben Versuche, die schwierige Frage nach dem Ursprung des griechischen Romans zu beantworten. In diesem Zusammenhang ist der „Traum des Nektanebos“ namhaft gemacht worden, sei er nun aus dem Ägyptischen übersetzt oder (wahrscheinlicher) nach einer ägyptischen Volkserzählung literarisch fixiert<sup>5</sup>. Weisen diese Spuren auf die Gattung der „Königsnovelle“ (s.o.S. 232), so schließt sich die Herleitung aus den hellenistischen Mysterien, vor allem denen der Isis, an ein Kind der Begegnung Ägyptens mit Hellas an<sup>6</sup>. Die älteren Verschlingungen in der Weisheitsliteratur setzen sich insofern fort, als in den letzten ägyptischen Zeugnissen eine Haltung formuliert wird, die dem „Maß“ einheimischer Überlieferung ebenso entspricht wie dem von alter griechischer Spruchweisheit, aber auch von der Philosophie des Aristoteles bekundeten hellenischen Zug zur „Mitte“ und der stoischen ἀταραξία. Literarische Abhängigkeiten könnten freilich nur in formalen Untersuchungen erwiesen werden, die etwa auf das Verhältnis von „Apodiktik“ (in gnomisch gefaßten Sentenzen) zu Kasuistik (in Lageschilderungen) zielen<sup>7</sup>. Der tiefe Unterschied zwischen beiden Literaturen springt dort in die Augen, wo die Behandlung des gleichen Gegenstandes, noch dazu einer ägypto-hellenistischen Erscheinung, durch Gattungszwang ähnliche Gebilde hätte erzeugen können, tatsächlich aber ganz verschiedene Produkte entstanden sind. Das war bei der Königshymnik der Fall, die sich bei Griechen (Kallimachos,

<sup>1</sup> Pap. Oxyrhynchos 1381, dazu J. LEIPOLDT, in: *FS Schubart*, 1950, bes. S. 60 u. 63.

<sup>2</sup> R. REITZENSTEIN, *Die griechische Tefnutlegende* = *SHAW* 1923, 2.

<sup>3</sup> *Dion Chrysostomus* XI, 129.

<sup>4</sup> Literatur bei MORENZ-KAISER, *Begegnung*, S. 85.

<sup>5</sup> Literatur ebd., S. 106.

<sup>6</sup> R. MERKELBACH, *Roman und Mysterium in der Antike*, 1962; MORENZ-KAISER, *Begegnung*, S. 94 f., 106.

<sup>7</sup> ebd. S. 107.

Theokrit) bis auf den Grund anders gestaltet zeigt als in der Phraseologie ägyptischer Tempel zur selben Ptolemäerzeit<sup>1</sup>.

Das Vorwalten von Einzelheiten zeigt sich am stärksten in räumlich und zeitlich großer Entfernung vom alten Ägypten: in der lateinischen Literatur. Man kann sagen, daß römische Dichter und Schriftsteller ägyptische Gedanken und Vorstellungen nach Maßgabe ihrer sachlichen Relevanz ohne die Spur formaler Wirkung zitieren. Daraus folgt, daß die Bezüge in literarischer Hinsicht isoliert bleiben. Virgil ist dabei vor allem mit der in Ägypten vorgegebenen Gestalt des heilbringenden Kindes göttlicher Herkunft vertreten<sup>2</sup>, die ihn später zum Propheten des Christus gemacht hat. Seine auf eigenen Erfahrungen beruhenden Sätze über ägyptische Kulte<sup>3</sup> oder das überschwemmte Ägypten<sup>4</sup> seien nur erwähnt, um die Möglichkeit gänzlich unliterarischer Zugänge lateinischer Autoren nach Ägypten sichtbar zu machen. Bei Horaz und Ovid erscheinen dagegen wieder Beispiele, die letztlich (d.h. mit mehr oder minder unbekanntem Zwischengliedern) auf ägyptische Literatur führen. Der Lobpreis des schriftlichen Gedenkens als *aere perennius* mit seiner Wurzel in der ägyptischen Schreiberkultur ist literaturgeschichtlich besser faßbar<sup>5</sup> als das ägyptischerseits von den Harfnerliedern vertretene *carpe diem*<sup>6</sup> (s.o.S. 233). Ovid überliefert eine „Isis-Aretalogie“ eigenen Gepräges, derzufolge Isis ein Mädchen zu seinem Glück in einen Mann verwandelt<sup>7</sup>. Man möchte annehmen, daß es sich auf Seiten des verwandelten Menschen um eine *imitatio Isidis* handelt. Denn die Göttin sagt in einem spätägyptischen Text: „Es gibt keinen Gott, der tat, was ich getan habe, noch eine Göttin: Ich spielte den Mann, obwohl ich eine Frau war“ usw.<sup>8</sup>. Daß in den Wundern bei Vorbild und Nachbild ganz verschiedene Arten von „Männlichkeit“ gemeint sind, erscheint in der (für die Aretalogie allein wesentlichen) Wunderkraft der Isis aufgehoben.

Auf den Anteil literarisch fixierter ägyptischer Elemente an neutestamentlichen und frühchristlichen Formulierungen<sup>9</sup> und auf die große Bedeutung ägyptischer Zauberliteratur (Übergang in griechische Texte, Be-

<sup>1</sup> BLUMENTHAL-MORENZ, in: *AZ* 93, 1966, bes. S. 27.

<sup>2</sup> 4. Ekloge, dazu klassisch E. NORDEN, *Die Geburt des Kindes*, 1924, bes. S. 73 ff.

<sup>3</sup> Aeneis VIII, 698 ff.

<sup>4</sup> Georgica 4, 287 ff., dazu A. TOMSIN, in: *L'antiquité classique* 22, 1953, S. 412 ff.

<sup>5</sup> c. III 30, dazu H. FUCHS, in: *ΑΝΤΙΔΩΡΟΝ*. É. SALIN, 1962, S. 149 ff. u. TRENCSENYI-WALDAFFEL, in *AAASH* 12, 1964, S. 149 ff. Weitere Beobachtungen bei demselben: Ägyptische Motive in der lateinischen Poesie des Goldenen Zeitalters, in: *Savaria* 3, 1965, S. 125 ff.

<sup>6</sup> c. I 11,8.

<sup>7</sup> Met. IX 666 ff., bes. 785 ff.

<sup>8</sup> Pap Louvre 3079, Text und Übersetzung bei SPIEGELBERG, in: *AZ* 53, 1917, S. 94 f.

<sup>9</sup> MORENZ, *Ägyptische Religion*, S. 268 f.

deutung auch für Italien<sup>1</sup>) in Hellenismus, Kaiserzeit und Spätantike sei nur eben hingewiesen. Wir wollen im Sinne unseres Gefüges abschließend lieber hervorheben, daß es auch jetzt an Wechselwirkungen nicht gefehlt hat. So sind griechische Motive in die Unterweltsschilderungen des „Setna“-Romans eingedrungen: die Tantalusqualen als Sinnbild unstillbaren Hungers und die Strafe des Oknos als Zeichen fruchtloser Arbeit<sup>2</sup>. Griechischer, nicht aber ägyptischer Tradition entspricht auch der Gang von Lebenden in die Unterwelt, der die Handlung im ersten Teile dieses Romans ganz, im zweiten teilweise bestimmt. Freilich ist ägyptisches Lokalkolorit u.a. dadurch eingemischt, daß im ersten Falle der Grabbau die Szenerie bildet. Insgesamt muß dieser Kontakt (wohl nach orphischem Vorbild) vorhellenistisch sein, da bereits bei Herodot dem Rhampsinit ein solcher Gang zugeschrieben ist<sup>3</sup>. In alledem zeigen sich die Jenseitsvorstellungen auch weiterhin als komplexes Gebilde, das literarische Werke zu Zeugen der Begegnung Ägyptens mit seinen griechischen Partnern macht. Gerade dadurch wird aber noch einmal deutlich, daß die Begegnung abseits kultischer Gebrauchsliteratur auf Sachliches beschränkt bleibt, so daß sie nur in begründeten (vielfach erst noch zu findenden, zu sammelnden und zu sichtenden) Ausnahmefällen „literarisch“ genannt zu werden verdient.

SIEGFRIED MORENZ

### 39. DIE KOPTISCHE LITERATUR

Wer sich mit koptischer Literatur beschäftigt, pflegt es wegen des sachlichen Gewinnes zu tun, den koptische Texte durch ihren Inhalt abwerfen. Wer über den Gegenstand Informationen sucht, scheint dementsprechend daran gewöhnt, sich mit dem Angebot einer Bestandsaufnahme zu begnügen, die kaum mehr als die Nutzung der Texte für bessere Einsicht in jene Zwecke andeutet, um derentwillen sie geschrieben sind. Demgegenüber muß von vornherein bewußt gemacht werden, daß man mit dieser Bescheidenheit auf den Versuch verzichtet, *die Literatur* der letzten ägyptischen Sprachstufe *als solche* in den Griff zu bekommen und eine koptische Literaturgeschichte anzustreben. Bei solchem Verzicht, der vielleicht mit Mangel an Einsicht in das Problem identisch ist, wird aber

<sup>1</sup> HO I 2<sup>1</sup>, 1952, S. 206 u. MORENZ-KAISER, *Begegnung*, S. 201 f.

<sup>2</sup> M. PIEPER, in *AZ* 67, 1931, S. 71 ff.

<sup>3</sup> II 122. Die Materialhinweise von E. LÜDDECKENS, in *ZDMG* 104, 1954, S. 343 f. und danach M. KAISER (*Begegnung*), S. 226 sind in diesem Sinne umzurangieren. Schwingt hier eine Erinnerung an einen Rechenschaftsbericht Ramses' III. aus dem Jenseits mit (Problem des Grossen Pap. Harris)?

eine Lösung niemals gefunden werden. Freilich kann an diesem Orte kaum mehr geschehen, als das Problem zu stellen und einige Hinweise für seine Diskussion zu geben. Von der Lösung selbst ist die Koptologie noch weit entfernt. Im Wege stehen die enormen Schwierigkeiten, die eine hochgradige Zweck- und Übersetzungsliteratur wie die koptische der Darstellung ihrer eigenen literarischen Existenz entgegengesetzt. Es stören aber auch die Reize des Materials, die seine Bearbeiter vorzugsweise in die vom Inhalt gewiesenen Richtungen leiten und damit aus dem literarischen Lebenslauf der bloß genutzten Quellen hinausführen<sup>1</sup>.

Insofern können *die großen Funde* an koptischen Texten seit dem Ende des zweiten Weltkrieges die Aufgaben einer koptischen Literaturgeschichte ebenso verdecken wie fördern. Nachdem 1930 „ein Mani-Fund in Ägypten“ (Faijum) geglückt war<sup>2</sup> und die Erschließung bedeutender manichäischer Texte im Gefolge hatte<sup>3</sup>, kamen 1945/6 in Oberägypten (bei Chenoboskion/Nag Hammadi) 13 Codices mit 51 gnostischen und hermetischen Werken zutage<sup>4</sup>. Von der sachlichen, also religionsgeschichtlichen Bedeutung dieser Texte, deren Publikation in Gang gekommen ist und die seither eine Flut an Literatur hervorgerufen haben<sup>5</sup>, wird ein weiterer, noch umfangreicherer Fund koptischer Handschriften überschattet. Er stammt aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls aus Oberägypten und enthält Bibeltexte<sup>6</sup>. Aus diesem Fundkomplex hat vorerst naturgemäß eine Übersetzung des biblischen Spruchbuches Aufsehen erregt, die einen eigenen Dialekt bietet und mit für das Koptische ungewöhnlichen ägyptischen Zusatzbuchstaben geschrieben ist<sup>7</sup>. So sehen wir sachliche Anliegen verschiedener Art im Vordergrund stehen, die neben dem Inhalt auch Schrift und Sprache, kaum je aber die Literatur selbst und ihre Geschichte betreffen.

Dabei ist die dominante Triebkraft koptischer Literatur, *die Übersetzung*, grundsätzlich kein Hindernis für literarische Fragestellungen. Auch die nachantiken europäischen Bereiche haben die schöpferische

<sup>1</sup> Bei der Neufassung dieses Beitrages hat mich P. NAGEL beraten. dem ich herzlich für seine bedeutende Hilfe danke.

<sup>2</sup> C. SCHMIDT-H. J. POLOTSKY: *SPAW* 1933, 1.

<sup>3</sup> Ausgaben mit Übersetzung: POLOTSKY, *Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty*, I: *Manichäische Homilien*, 1934; C. R. C. ALLBERRY, *Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection*, II: *A Manichaean Psalm-Book*, II, 1938 (der Rest des Psalmbuches ist von R. IBSCHER restauriert); POLOTSKY-BÖHLIG, *Manichäische Handschriften der Staatl. Museen Berlin*, I: *Kephalaia*, 1940, 1966.

<sup>4</sup> Übersicht bei M. KRAUSE, in: *MDIK* 18, 1962, S. 121 ff.

<sup>5</sup> Bibliographie: S. GIVERSEN, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1963*, in: *Studia Theologica* 17, 1963, S. 139 ff.; sachliche Übersicht: R. HAARDT, in: *Theologie und Philosophie* 42, 1967, S. 390 ff. J. M. ROBINSON, in: *New Testament Studies* 12, 1967/8, S. 356 ff.

<sup>6</sup> Literatur bei KRAUSE, in: *OLZ* 62, 1967, Sp. 437 ff.

<sup>7</sup> R. KASSER, *Papyrus Bodmer VI. Livre des Proverbes = CSCO* 194, 1960.

Kraft von Übersetzungen sowohl für die Sprache wie für die Literatur erfahren. Freilich muß eingeräumt werden, daß das Koptische im Unterschied dazu weitestgehend an diesen seinen Ursprung gebunden blieb, wobei sich Übersetzung und Zweckbedingtheit zu einer Klammer addiert haben, die einen freien literarischen Lebenslauf in engen Grenzen hielt. Jedenfalls haben sich die Kopten nicht so auf eigene Fahrt begeben können, wie z.B. ihre Nachbarn in Syrien mit den großartigen Leistungen eigener Literatur. Sie haben keinen Bardesanes hervorgebracht, der, vom Glanz der Poesie umflossen, als gekröntes Haupt im Reich der Dichtung steht<sup>1</sup>.

Fragen wir zunächst nach dem *Anlaß zur Übersetzung* in die spätägyptische Volkssprache, die diese letzte Phase des einheimischen Idioms literaturfähig machte, und, was besonders hervorgehoben sei, trotz vielfacher übernationaler Züge den Ägyptern zwischen dem Ausgang der alteinheimischen Religion und dem Eingang des Islam eine Nationalliteratur gab. Dafür sind zuerst das am nächsten liegende Christentum, später mit viel Scharfsinn (und Vorsicht) auch das Judentum namhaft gemacht worden<sup>2</sup>. Den damals vorgebrachten und auch den seinerzeit in diesem Handbuch<sup>3</sup> diskutierten Argumenten läßt sich jetzt die Frage anfügen, ob die vorhin genannte Proverbien-Übersetzung, für die man „den frühkoptischen Dialekt von Theben“ erschlossen hat<sup>4</sup>, als alttestamentliches Zeugnis mit dem Christentum oder mit dem Judentum verbunden werden muß. Angesichts reicher Handschriftenfunde hat man schließlich auch der Gnosis Urheberrechte zugesprochen<sup>5</sup>. Ins Wesentliche trifft bei alledem gewiß nur eine vermittelnde, genauer gesagt: eine abstrahierende Lösung, die auf das größte gemeinschaftliche Maß von Judentum, Christentum und Gnosis gerichtet ist. Wir haben es in der Rolle Heiliger Schriften zu erkennen, die im Mittelpunkt dieser „Offenbarungs“-Religionen standen, wenn auch (was die Gnosis betrifft) wohl mit unterschiedlichen Funktionen. Als deren Mission in Ägypten begann bzw. sie sich im Lande konsolidieren konnten, war eine Übersetzung der von der Sache her unentbehrlichen Urkunden in die ägyptische Volkssprache gefordert. Denn sie sollten von den Gläubigen gelesen und verstanden werden. Auf diesen Generalnenner läßt sich noch

<sup>1</sup> Ich habe die Linie weiterverfolgt in: *Probleme der koptischen Literatur* (Wiss. Zs. d. Martin-Luther-Universität, Halle-Wittenberg, Sonderband), 1968, S. 11 ff.

<sup>2</sup> L. TH. LEFORT, in: *Le Muséeon* 61, 1948, bes. S. 166 ff.

<sup>3</sup> HO I 2, 1952, S. 207 f.

<sup>4</sup> P. NAGEL, in: *Koptologische Studien in der DDR* (Wiss. Zs. d. Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Sonderband), 1955, S. 30 ff.

<sup>5</sup> So schon J. DORESSÉ, in: *Vigiliae Christianae* 3, 1949, S. 139. Mein seinerzeit geäußertes Bedenken gegenüber dem Zufall der Bodenfunde (HO I 2, S. 208 f.) ist freilich durch den oberägyptischen Fund von Bibeltexten eher bestätigt worden.

eine vierte Erscheinung bringen, die zeitlich am Beginn der koptischen Literatur steht (2. Jh. n. Chr.): die mit griechischen Buchstaben geschriebenen ägyptischen Zaubertexte. Denn man schrieb sie „koptisch“, um ihre korrekte Aussprache einschließlich der hier so wichtigen Vokale zu sichern, und verwirklichte damit ein Anliegen, das für Heilige Schriften konstitutiv ist<sup>1</sup>.

Wie dem auch sei, solche Übersetzungen haben nicht nur die koptische Sprache formiert und für den Ausdruck bisher ungewohnter Gedanken tauglich gemacht<sup>2</sup>, sie sind in dieser Erziehung zur Tauglichkeit der Sprache zugleich *bahnbrechend für koptische Literaturwerke* geworden. Vielleicht erschiene der Vorgang heute weniger anonym, wären die dem Hierakas von Leontopolis (\*um 270) glaubhaft zugeschriebenen Bibelkommentare in koptischer so gut wie in griechischer Sprache<sup>3</sup> erhalten geblieben. Denn man darf sich vorstellen, daß sie Gedanken auszudrücken hatten, die in ihrer „unägyptischen“ Struktur denen gnostischer Texte entsprachen. In jedem Falle aber können die Übersetzungen aus der Zweisprachigkeit und dem doppelspurigen Denkvermögen einer geistigen Elite des Landes auch soziologisch hergeleitet werden<sup>4</sup>.

Natürlich behält die alte Kardinalfrage einer Geschichte koptischer Literatur auch bei der starken Erweiterung ihres Bestandes Gewicht: die Frage nach dem *Werden koptischer Übersetzungen der Bibel*. Leider kann man schwerlich behaupten, daß mit dem Anwachsen des Materials, bei dem sich viele Lücken in der koptischen Bezeugung alttestamentlicher Schriften geschlossen haben<sup>5</sup>, auch die eigentlichen Probleme gelöst worden seien. Offen bleibt zunächst die als denkbar genannte Präzedenz alttestamentlicher Schriften mit ihrem Hinweis auf Juden in Ägypten (s.o.S. 241). Kompliziert erscheint jetzt erst recht die Textgeschichte: So zeigt der neue Josuatext Unterschiede zu jüngeren sahidischen Übersetzungen, weist auf verschiedene griechische Vorlagen zurück und gewinnt dadurch große Bedeutung für die Septuagintaforschung<sup>6</sup>. Umgekehrt können die Sachverhalte im koptischen Alten Testament freilich erst nach Vorgang der Septuagintaforschung definitiv geklärt werden. Die

<sup>1</sup> Gut herausgearbeitet von H. GRAPOW, *Vom Hieroglyphisch-Demotischen zum Koptischen* = SPAW 1938, 28, S. 24 (344). Altkoptische Zaubertexte: G. MÖLLER bei K. PREISENDANZ, *Papyri Graecae magicae*, 1928 u. 1931.

<sup>2</sup> MORENZ, in: HO I 1, 1959, bes. S. 94 ff.

<sup>3</sup> EPIPHANIUS PANARION 67,3.

<sup>4</sup> Die Rolle der „griechischen Philosophen bei den Kopten“ (W. TILL, in: MIFAO 67, 1934/7, S. 165 ff.) stellen wir nicht in diesen Zusammenhang, weil hier eher „Lebenslehren“ bzw. Spruchweisheit in Apophthegmenform überwiegen.

<sup>5</sup> So waren Teile der von A. F. SHORE, *Joshua I-VI and Other Passages in Coptic*, 1963 edierten Texte bisher nicht in koptischer Übersetzung belegt.

<sup>6</sup> KRAUSE (OLZ), Sp. 445.

Frage nach dem „Datum der Bibelübersetzung“ muß man bei alledem in angemessener Vielschichtigkeit stellen, geht es doch nicht um ein einmaliges Ereignis, sondern um einen langdauernden, wiederholten und auch örtlich differenzierten, dazu vermutlich stückweisen Vorgang<sup>1</sup>. Daß im 3. Jh. koptische Übersetzungen biblischer Schriften vorhanden gewesen sind, darf als sicher gelten. Vorher sind sie denkbar oder wahrscheinlich, aber kaum zu erweisen<sup>2</sup>.

Für eine Geschichte der koptischen Literatur ergiebiger ist eine Besinnung auf die *Folgen der Bibelübersetzung*, die eine zwar geistig enge, aber umso intensivere Literarisierung des sprachlichen Ausdrucks im christlichen Ägypten bewirkt hat<sup>3</sup>. Wenn etwa der Klostergründer Pachom eine Unterweisung gibt, so literarisieren sich die von Haus aus ganz einfachen Gedanken und Mahnungen durch beständige Bibelzitate, die ihrerseits zur sprachlichen Weiterbildung drängen<sup>4</sup>. Neben solchen Unterweisungen und vor allem den Predigten geraten auch Grabinschriften mit Totenklagen, ja sogar Rechtsurkunden in diesen Sog und werden in entsprechender Weise ausgebaut<sup>5</sup>. Daß schließlich eine eigene Ausformung biblischer Sprüche als „Koptische Poesie“ greifbar wird<sup>6</sup>, scheint die letzte und produktive Konsequenz dieses Prozesses zu sein. Dabei verdient der unbestreitbare Übergang in die heimischen Bahnen hervorgehoben zu werden, also die Auslösung eines vom einstigen Vorgang der Übersetzung nicht mehr abhängigen internen Verlaufs<sup>7</sup>.

Hier schließt sich die Frage an, wie innerhalb des koptischen Bereiches selbst *Gebrauchstexte zur „Literatur“ werden*. Das führt vor allem auf Werke der beiden größten unter den koptischen Autoren, die man freilich zunächst als historische Figuren und nicht als Literaten einzustufen hat: Pachom und Schenute<sup>8</sup>. Was sie an Lehren oder Predigten produziert

<sup>1</sup> Einiges bei G. STEINDORFF, in: *Coptic Studies in Honor of W. E. Crum*, 1950, S. 197 ff.

<sup>2</sup> Kombinationen von J. LEIPOLDT bei MORENZ, *HO I 2*, S. 210.

<sup>3</sup> Dabei spielten die Apokryphen neben den kanonischen Schriften eine große Rolle. Man fragt sich, wie wenig „Kanongrenzen“ in der Praxis christlicher Ägypter bedeutet haben.

<sup>4</sup> Ein drastisches Beispiel ist die „Catéchèse à propos d'un moine rancunier“: LEFORT, *Oeuvres de S. Pachôme et de ses disciples* = CSCO 159 (Übersetzung: 160), S. 1 ff.

<sup>5</sup> M. CRAMER, *Koptische Inschriften im Kaiser-Friedrich-Museum zu Berlin*, 1949, bes. S. 15 ff. (mit älterer Literatur). CRUM-STEINDORFF, *Koptische Rechtsurkunden des 8. Jh.s aus Djéme I*, 1912, z.B. Nrn 65 f., 69 ff., 74, 76, 106 (Übersetzungen bei TILL, *Erbrechtliche Untersuchungen auf Grund der koptischen Urkunden* = *SWAW* 229,2, 1954). Der Charakter der Urkunden als Testamente führt über Bibelzitate, wie vor allem Gen 3,19 und Ps 39,13, zu Sätzen über Vergänglichkeit und Tod, wie sie in der koptischen Literatur so häufig anzutreffen sind.

<sup>6</sup> H. JUNKER, *Koptische Poesie des zehnten Jahrhunderts II*, 1911, S. 56 ff.

<sup>7</sup> Über die Substanzen ist noch zu sprechen, s.u.S. 250.

<sup>8</sup> LEFORT, a.a.O., bzw. LEIPOLDT, *Sinuthii Archimandritae vita et opera omnia* (CSCO), 1908 u. 1913.

haben, ist sicher oft zunächst „gesagt“ und erst danach aufgeschrieben worden. Vorgeschaltete Einleitungen, wie die vor Pachoms oben zitierter Unterweisung, geben einen Hinweis auf das Werden zur Literatur<sup>1</sup>. Andere mag man aus der Diktion selbst entnehmen, die oft genug eine Rede und keine Schreibe ist. Schließlich können Analogien aus dem bekannteren griechisch-byzantinischen Bereich das Bild ergänzen<sup>2</sup>. Daß Pachoms (bzw. seiner Mitarbeiter oder Schüler) „Regeln“ in (griechischen und vor allem lateinischen) Übersetzungen vorliegen, sei als Umkehrung des normalen Befundes in Erinnerung gebracht. Bekanntlich hat die ägyptische Klosterordnung auf diese Weise eine Art Urheberrecht an der Formierung des abendländischen Mönchtums erlangt<sup>3</sup>.

Ihrem Wesen nach von vornherein *literarisch* sind *liturgische Texte*. Wenn sie einmal in ihrem wahrscheinlich großen Umfang vorgelegt sein werden, wird man an diesen Schätzen auch bedeutende Beispiele genuin koptischer Literatur zu beurteilen haben<sup>4</sup>. Daneben (oder davor) steht natürlich auch hier Übersetzungsliteratur. Sie kann für die Geschichte der byzantinischen Liturgie Gewicht gewinnen<sup>5</sup>. Zum Ganzen darf auf Rang und Rolle der Hymnen im alten Ägypten hingewiesen werden, die später Platon gepriesen hat (s.o.S. 236). Man kann in Erwägung ziehen, daß bei allem Wandel in Form und Inhalt eine alte Landestradiation die Gattung tragen hilft<sup>6</sup>.

Ein dringendes Desiderat koptischer Literaturgeschichte ist natürlich die Erforschung der *Form koptischer Literaturwerke*. Nachdem man, wie in der Ägyptologie, zunächst Beobachtungen zur Stilistik gemacht und dabei u.a. Doppelung von Sätzen und Wörtern bei Schenute<sup>7</sup> und entsprechende Stilformen (auch die Zweizahl übersteigend) im Kambyses-Roman festgestellt hat<sup>8</sup>, ist jetzt die Frage nach der Metrik virulent geworden<sup>9</sup>. Von der Wirksamkeit des „altägyptischen Rhythmus“ noch in der spätkoptischen Poesie war schon vor langer Zeit die Rede<sup>10</sup>. Später hat

<sup>1</sup> LEFORT, *a.a.O.*, S. 1.

<sup>2</sup> z.B. im Falle der Schrift des Johannes Chrysostomos über die Erziehung der Kinder in der Familie (darüber handelt B. Exarchos absehbar in den Schriften und Quellen der Alten Welt).

<sup>3</sup> Die griechischen und lateinischen Texte bei D. A. BOON, *Pachomiana Latina*, 1932.

<sup>4</sup> Darauf wies mich H. Quecke hin, von dem wir auch die Vorlage einschlägigen Materials erwarten dürfen.

<sup>5</sup> QUECKE, in: *Le Muséon* 77, 1964, S. 285 ff.

<sup>6</sup> Ein mit allen Kautelen dem Hierakas zugeschriebener Psalm kann schwerlich mit ihm verbunden werden (E. PETERSON, in: *Le Muséon* 60, 1947, S. 257 ff.).

<sup>7</sup> Gern durch „oder“ verbunden: LEIPOLDT, *Schenute von Atripe und die Entstehung des national-ägyptischen Christentums* = TU 10, 1903, S. 68 ff.

<sup>8</sup> GRAPOW, in: *AZ* 74, 1938, S. 55 ff.

<sup>9</sup> Ohne die nach der Stilistik abzudrängen, wo u.a. „Wortspiele“ zu erheben sind.

<sup>10</sup> JUNKER, *a.a.O.*, I, 1908, S. 35 ff.

man erkennt, daß in (koptisch erhaltenen) manichäischen Psalmen mindestens in der Akzentuierung, d.h. in der bloßen Zählung betonter Silben sowie in der Betonung und Enttonung syntaktisch gebundener Wörter Möglichkeiten alteinheimischer Metrik gestaltet sind. Die aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem syrischen Original vorgenommene Übersetzung ist demnach zu einer kongenialen Neuschöpfung geworden<sup>1</sup>. Jetzt sieht man die Diskussion darüber im Gange, ob auch eines der gnostischen Werke, das sog. Evangelium Veritatis, aus dem Syrischen übersetzt sei. Als Alternativen bieten sich griechische Vorlagen und koptisches Original an<sup>2</sup>. Auch für andere gnostische Werke aus dem Nag Hammadi-Fund sind semitische Vorlagen eruiert worden<sup>3</sup>. Dabei verlangen die literarischen Formen — etwa das strophische und stichische Gliederungsschema — und mit ihnen zugleich die Einsicht in grundlegende Gemeinsamkeiten ägyptischer und syrischer Wortkunst<sup>4</sup> die ihnen zukommende Beachtung. Umgekehrt gesagt und von der Methode in allfällige Resultate gewendet, haben wir auch hier die Chance, literarische Kunst in der Übersetzung zu ermitteln<sup>5</sup>. Es muß als Ziel anerkannt (und deshalb zunächst einmal erkannt) werden festzustellen, ob und wieweit auch die Übersetzungsliteratur aus jeder denkbaren Sprache von einer spezifisch koptischen Formgebung erfaßt ist. Daß das für Werke mit mindestens starken einheimischen Komponenten, wie den Kambyses-Roman<sup>6</sup>, erst recht gilt, daß die an solchen Objekten begonnenen Untersuchungen also fortgesetzt werden müssen, braucht kaum betont zu werden.

Die Gewalt geistiger und politischer Mächte, die von Ägypten in den Jahrhunderten nach Christi Geburt Besitz ergriffen und letztlich den Übersetzungen ihren Rang in der koptischen Literatur verliehen haben, ist unbestreitbar. Wenn sich in den Übersetzungen jedoch ägyptische Formkraft bemerkbar macht, so erhebt sich die weitere Frage, ob auch *in den Inhalten dieser Literatur ägyptische Traditionen* wirksam seien. Wir

<sup>1</sup> T. SÄVE-SÖDERBERGH, *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book*, 1949, S. 3 ff.

<sup>2</sup> Syrische Vorlage: NAGEL, in: *OLZ* 61, 1966, Sp. 5 ff.; griechische u.a.: A. BÖHLIG, in: *Le Muséon* 79, 1966, S. 317 ff.; koptisches Original: G. FECHT, in: *Orientalia* 30, 1961, S. 371 ff. (fortgesetzt in 31, 1962, S. 85 ff. u. 32, 1963, S. 298 ff.). Daß wir die syrische Herkunft bevorzugen, ist für den Gang unserer Darstellung nicht einmal das Entscheidende.

<sup>3</sup> KASSER, in: *Le Muséon* 78, 1965, S. 91 f. (für die Adam-Apokalypse aus Codex V); QUECKE, in: *Le Muséon* 76, 1963, S. 47 ff. (für Logion 21 des Thomas-Evangeliums), dort reiche Literaturbelege für die Ansicht aramäischen Ursprungs (S. 51, A. 18, daraus hervorzuheben: A. GUILLAUMONT, in: *Journal asiatique* 246, 1958, S. 113 ff.).

<sup>4</sup> NAGEL, *a.a.O.*, Sp. 13.

<sup>5</sup> Daß solche Kunst bis in Wortprägungen hineinreicht, die „ägyptische Substanz mit hellenischem Formwillen vereinen“, hat NAGEL an der Lehn-Übersetzung *psalmoi sarakötön* gezeigt: *OLZ* 62, 1967, Sp. 123 ff.

<sup>6</sup> Zu dessen Grundlage und verwickelter Geschichte vgl. H. L. JANSEN, *The Coptic Story of Cambyses' Invasion of Egypt. A Critical Analysis of Its Literary Form and Its Historical Purpose*, 1950.

müssen uns in dieser Hinsicht kurz fassen, obwohl es nicht wenig zu sagen gibt. Denn die Dinge sind im vorliegenden Zusammenhang nur als Ab-  
 rundung primär literarischer Vorgänge zu betrachten. Gerade deshalb sei  
 von vornherein hervorgehoben, daß sie sich sachlich in große Breite er-  
 strecken. Die älteren Zusammenhänge der Bibel beider Testamente mit  
 Ägypten übergehend<sup>1</sup> weisen wir zunächst auf ägyptische Elemente in der  
 Gnosis und im Hermetismus hin, deren Schriften jetzt in so reichem Maße  
 koptisch bezeugt sind. Für den Hermetismus in manchem Grundsätz-  
 lichen dargestellt<sup>2</sup>, steht man dem wahrscheinlich reichen Material der  
 Gnosis gegenüber noch in den Anfängen<sup>3</sup>. In Bezug auf diesen Bereich  
 wird sich der Ägyptologe, der um den Rang des charismatischen und ma-  
 gischen (jedenfalls nicht empirischen oder rationalen) „Kennens“ im alten  
 Ägypten weiß, nicht wundern, daß ein Appell an mythologisch durch-  
 drängtes Wissen als religiöses Heilmittel tiefen Widerhall in ägyptischen  
 Herzen gefunden hat. Am anderen Ende findet sich unter den Einsiedlern  
 und Mönchen, die für die ägyptische Kirche und darüber hinaus eine so  
 große Rolle gespielt haben, schon heute einiges, was mit älterer einhei-  
 mischer Überlieferung verbunden werden konnte<sup>4</sup>. Vor allem aber hat  
 man in den Regeln Pachoms längst die Tradition alter Regulative aus  
 ägyptischen Lebenslehren wirksam vermutet<sup>5</sup>. Hier ist freilich eine in  
 unser eigentliches Gebiet hinüberführende Aufgabe eingeschlossen: die  
 Prüfung, wie sich der Stil der alten Lebenslehren mit ihren ja nicht rechts-  
 verbindlichen Empfehlungen zur apodiktischen Diktion der Gebote und  
 Verbote eines Organisations- und Chefs umgebildet hat. Jedenfalls läßt sich  
 dabei ein „Gattungszwang“ nicht verkennen (s.u.S. 248). In der weiteren,  
 z.T. pseudoepigraphisch firmierten christlichen Literatur ist es vor allem  
 das viel behandelte Thema von Tod und Jenseits, das Untersuchungen  
 über den Anteil altägyptischer Überlieferungen herausfordert<sup>6</sup>. Schon die

<sup>1</sup> Genannt sei nur ein koptisches Lied, das sich an Koheleth entzündet hat, sich aber zu-  
 gleich wie ein Nachkomme der alten Harfnerlieder ausnimmt (s.o.S. 233 f.); JUNKER, *a.a.O.*,  
 II, S. 99 unten.

<sup>2</sup> S. SAUNERON, in: *BSFE* 32, 1961, S. 43 ff.; PH. DERCHAIN, in: *RHR* 161, 1962, S.  
 175 ff.; D. MÜLLER, in: *ZDMG* 116, 1966, S. 183. Zum „Dreimalgroßen“ in hieroglyphischen  
 Inschriften: E. CHASSINAT, *Dendara* I 30, II 104.

<sup>3</sup> BÖHLIG-PAHOR LABIB, *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag  
 Hammadi*, 1962, S. 34; L. KÁKOSY, in: *Studies in the History of Religions* 12, 1967, S. 238 ff.

<sup>4</sup> H. BRUNNER, in: *AZ* 86, 1961, S. 145 ff.; M. KAISER, *AZ* 92, 1966, S. 102 ff.; MORENZ-  
 KAISER, *Die Begegnung Europas mit Ägypten* = *BSAW* 113,5, 1968, S. 129. Alles betrifft  
 die „Aphrothegmata“, zu deren literarischer Gestalt vgl. inzwischen KAISER, in: *Probleme  
 der koptischen Literatur*, S. 125 ff.

<sup>5</sup> LEFORT, in: *Le Museon* 40, 1927, S. 65 ff. Pachom spricht vom „weisen Paulus“:  
 Lefort, *Oeuvres* II, 29.

<sup>6</sup> In: *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann* = TU 56, 1951, (bes. S. 123 ff.) bin ich  
 zu weit gegangen. J. ZANDEE, *Death as an Enemy According to Ancient Egyptian Concep-  
 tions*, 1960, S. 303 ff. scheint mir dagegen mitunter zu zurückhaltend, z.B.S. 330.

Fülle der koptisch (und oft nur in dieser Sprache) erhaltenen Variationen des großen Themas, meist Übersetzungsliteratur, weckt den Verdacht, daß ägyptische Christen den gleichen starken Zug zu diesen Sphären mit ihren Wegen und Toren, dämonischen Wächtern, Gefahren und Strafen gehabt haben wie ihre heidnischen Vorfahren. Wir kommen zu dem nicht sonderlich überraschenden Urteil, die nichtkanonischen christlichen Schriften seien dem Volksglauben und damit auch der alteinheimischen Tradition weit offen gewesen. Daß man die Dinge durchaus nicht immer innerägyptisch in einer zeitlichen Vertikalen verbinden darf, weil der Schmelztiegel von Hellenismus und Spätantike oft räumliche horizontale Linien erzeugt hat (die u.a. das Judentum einschließen), braucht im vorliegenden Zusammenhang nicht dargelegt zu werden. Viel Ägyptisches steckt schließlich und vor allem in den koptischen Zaubertexten. In diesem Falle stellt sich der Sachverhalt oft so dar, daß magisches Gut aus der heidnischen Zeit des Landes jetzt mit christlichen Elementen angereichert erscheint — also ein Vorgang, der im Gegensatz zur Ägyptisierung der neuen Religionen verlaufen ist, sich aber aus der Natur der Gegenstände vollständig erklärt<sup>1</sup>.

Sachliches und Literarisches könnte die *wissenschaftliche Literatur* vereinen. Wenn sich vorläufig auch nur wenig darüber sagen läßt, so gibt es doch tatsächlich Anhaltspunkte für altägyptische Traditionen in koptischen wissenschaftlichen Schriften, die beide Ebenen betreffen. In medizinischen Texten sind es die Personenbezeichnungen von Arzt (= „du“) und Patient (= „er“), die autoritative Herkunft aus „alten Büchern“, die Versicherung, ein Mittel „ausprobiert“ und „gut“ befunden zu haben sowie Rezept-Überschriften und Anwendungs-Anweisungen, die die ihrer Substanz nach im ganzen auf griechische und arabische Quellen gegründete koptische Medizin mit der altägyptischen verbinden<sup>2</sup>. Wir sehen also eine Art Gattungszwang am Werke, der bestimmte (inhaltliche) Aussagen einschließt. Für die koptische Rechenkunst ist uns die Bewahrung einer Konstruktion bezeugt, die wir aus altägyptischen „mathematischen“ Texten kennen<sup>3</sup>. Hier zeigt sich ein Ausdruck der altägyptischen Fachsprache (als konditionale Flexionsform) sogar in den Formenschatz des

<sup>1</sup> P. A. KROPP, *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, 1930/I, dazu V. STEGEMANN, in: *ÄZ* 70, 1934, S. 125 ff.; POLOTSKY, in: *Orientalia* 4, 1935, S. 416 ff.; Weiteres s.u.S. 250 A. 7 und *HO* I 2, S. 209, A. 3.

<sup>2</sup> GRAPOW, *Von den medizinischen Texten = Grundriß der Medizin der alten Ägypter* 2, 1955, S. 5 f. gegenüber TILL, *Die Arzneikunde der Kopten*, 1951, S. 1. Die Frage stellt sich auch für altägyptischen und koptischen Heilungszauber.

<sup>3</sup> MAYTAMAK, vgl. altäg. *mj ḏdw nk* „wenn man dir sagt“: J. DRESCHER, in: *BSAC* 13, 1950, S. 138 f.; W. W. STRUVE, *Mathematischer Papyrus des Staatl. Museums der schönen Künste in Moskau*, 1930, S. 16 f.

koptischen Verbums eingegangen, wenn auch bezeichnenderweise auf „Fachliteratur“ beschränkt<sup>1</sup>.

Wir haben gelegentlich von „Gattungszwang“ gesprochen. Ins Allgemeine gewendet, bedarf die Disziplin koptischer Literaturgeschichte ebenso wie die der altägyptischen (s.o.S. 229 ff.) der *Gattungsforschung*. Es liegt auf der Hand, daß davon nicht nur sie selbst, sondern zunächst einmal die an den Inhalten interessierten Wissenschaften Nutzen ziehen, zu deren Gunsten die koptische Literatur bisher fast ausschließlich ausgebeutet worden ist. So kann es z.B. dem Gnoseologen nicht gleichgültig sein, ob ein gnostischer Text — sagen wir — eine Spruchsammlung ist oder eine Abhandlung, die sich der Sprüche zu bestimmten lehrhaften Zwecken bedient<sup>2</sup>. Ferner gehört „der gnostische Dialog als literarisches Genos“<sup>3</sup> auf diese Ebene, von der die Aufgaben und Möglichkeiten literarischer Gestaltung auch durch die koptischen Übersetzer zwangsläufig angeschnitten werden.

Solche Gattungsforschung bohrt sich mit Notwendigkeit rasch in *soziologisch bestimmte Grundlagen* hinein, die ja für jede Literatur von der größten Bedeutung sind. Was die eben genannten gnostischen Abhandlungen oder Dialoge betrifft, so weist die gedankliche Klärung und Belehrung, der wir in diesen Werken zu folgen eingeladen sind, auf die Anliegen von philosophierenden und in mythischen Bildern sprechenden, also eher intellektuellen Gemeinden<sup>4</sup>. Auch vom apodiktischen Stil der Klosterregeln war schon die Rede. Es sei aber hinzugefügt, daß seine auf die Lebensform des Koinobitentums zugeschnittene Eigenart aus Formulierungen hergeleitet werden kann, die unter entsprechenden sozialen Bedingungen entstanden sind. Denn es läßt sich die gelegentlich vermutete „Diktion der römischen Kommandosprache in den Praecepta des Pachomius“ tatsächlich erweisen<sup>5</sup>. Die politischen und sozialen, in diesem besonderen Falle „kirchengeschichtlichen“ Bedingungen, unter denen Literatur erscheint, wirken sich vor allem in folgenreichen Selektionsprozessen aus (wie ander-

<sup>1</sup> MORENZ, in: *HO I I*, S. 104.

<sup>2</sup> Diese Alternative stellt sich für das gnostische Philippos-Evangelium: KRAUSE, in: *Zs. f. Kirchengeschichte I/II*, 1964, S. 168 ff., bes. S. 180 f. = *Rez. v. TILL, Das Evangelium nach Philippos*, 1963. Es sei auch an die allgemeinere Frage nach der „Gattung Evangelium“ in den gnostischen Texten erinnert.

<sup>3</sup> K. RUDOLPH, in: *Probleme der koptischen Literatur*, 1968, S. 85 ff. Daneben ist der Dialog auch in der „kleinen Form“, d.h. innerhalb einzelner Logien zu beachten (es sind insgesamt 25 Logien des Thomas-Evangeliums in Dialogform gestaltet, 23 im direkten Dialog, 2 im hypothetischen).

<sup>4</sup> Zur „Gemeinde“: H. KRAFT, *Gnostisches Gemeinschaftsleben* (Diss. Heidelberg), 1950. Die sich aus soziologischer Betrachtung der Literatur ergebenden Möglichkeiten konnten dort noch nicht genutzt werden.

<sup>5</sup> NAGEL, demnächst in: *ÄZ* 98, 1971.

wärts in Vorgängen der Kanonisierung). Indem die Gnostiker und Manichäer verketzert wurden, erlosch eine Literatur<sup>1</sup>, von der noch ausgemacht werden muß, wie stark sie zur Ausdruckskraft des Koptischen insgesamt und zur literarischen Formung seiner Texte beigetragen hat. Es bleibt besonders in Betracht zu halten, was der Vorgang für eine relativ rasche Verkümmern der koptischen Literatur bedeutet hat. Daß auch am Anfang des ganzen Phänomens Vorgänge gestanden hatten, die mit dem für Buchreligionen kennzeichnenden Bedarf an Heiligen Schriften religions-soziologisch zu definieren sind, war einleitend dargelegt worden (s.o.S. 241 f.). Am allerwichtigsten scheint uns die fundamentale, sich aus der Summe von Inhalten der koptischen Literatur ergebende Feststellung, der Bedarf an koptischen Schriften für die vorzugsweise intellektuellen gnostischen Gemeinden nicht minder als für die schlichten Mönche lasse auf eine Fremdheit oder Entfremdung weitester ägyptischer Kreise gegenüber dem Griechischen schließen<sup>2</sup>.

Bei unserem unkonventionellen Bemühen um Fragen und Materialien, die der koptischen Literatur als solcher gerecht werden sollen, haben wir uns die übliche *Bestandsaufnahme* nicht zum Grundsatz machen können<sup>3</sup>. Doch soll der Leser nicht ganz ohne Hinweis auf die wesentlichsten Befunde entlassen werden, die zu nennen wir bisher keine Gelegenheit sahen. Natürlich haben sich auch Dokumente des Kirchenrechts und der Kirchengeschichte im Koptischen niedergeschlagen. Dabei bietet die sahidische Fassung der sog. Ägyptischen Kirchenordnung, „in der man heute wohl mit Recht eine Fassung der Kirchenordnung des Hippolyt von Rom erblickt“, eine besonders wertvolle Textgestalt<sup>4</sup>. Von hohem Interesse sind koptisch erhaltene Schriften des großen alexandrinischen Erzbischofs Athanasius, mit denen sich der Kirchenfürst an seine ägyptischen Gemeinden wandte. Ob er selbst oder seine Kanzlei oder erst Empfänger die Sendschreiben ins Koptische übertragen haben, bleibt vorläufig offen<sup>5</sup>. Aus dem Kreis der Erzählliteratur, die im Vergleich zu den teilweise prachtvoll ausgestatteten religiösen Büchern bescheiden aufgemacht war und nicht zuletzt deshalb (sowie wegen „kleiner Auflagenzahl“) schlecht

<sup>1</sup> Und mit ihr ein sie tragender Dialekt: das Subachmimische.

<sup>2</sup> G. ROUILLARD, *La vie rurale dans l'empire byzantine*, 1953, bes. S. 63.

<sup>3</sup> Vgl. dazu die bei TILL, *Koptische Grammatik*<sup>3</sup>, 1966, S. 261 f. zitierte (meist alte) Literatur.

<sup>4</sup> TILL-LEIPOLDT, *Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts* = TU 58, 1954 (Zitat: S. VIII).

<sup>5</sup> LEFORT, S. *Athanase, Lettres festales et pastorales en copte* = CSCO 150 (Übersetzung: 151), 1955, vgl. bes. S. XVII f. der Edition; zuvor ders., in: *Le Muséon* 46, 1933, S. 1 ff.; 48, 1935, S. 72 f.

erhalten ist<sup>1</sup>, haben wir den Kambyses-Roman schon genannt (s.o.S. 244 f.). Neben diesem spezifisch ägyptischen Stoff gelangte auch der wahrhaft universale sog. Alexander-Roman („Leben und Taten Alexanders des Makedoniers’’)<sup>2</sup> in ein koptisches Gewand<sup>3</sup>. Am Bereich altägyptischer Elemente in der koptischen Literatur partizipiert er insofern, als das aus Alexandria stammende Werk u.a. dem Mythos göttlicher Abkunft des Königs verpflichtet ist<sup>4</sup>. Auch von den (mit Melodievermerken versehenen) Liedern, sofern sie biblische Stoffe ausformen, war schon die Rede (s.o.S. 243 f.)<sup>5</sup>. Es erhebt sich die Frage, ob es darunter nicht die Gattung der im alten Ägypten zu höchster Blüte gelangten und später von den Arabern so hoch-kultivierten Liebeslieder gegeben habe. Wir kennen einerseits Dichtungen nach Themen des Hohenliedes, die aber ausdrücklich auf Christus und die Kirche bezogen erscheinen<sup>6</sup>. Andererseits sind uns unter den koptischen Zaubertexten zahlreiche Liebeszauber bezeugt<sup>7</sup>. Zwischen beiden Punkten (derzeit verlorene und vielleicht selten niedergeschriebene) regelrechte Liebeslieder angesiedelt zu denken, wird kaum als großes Risiko gelten.

Wir nannten die koptische Literatur in hohem Grade zweckgebunden und formulierten die alte Einsicht, daß die treibenden und tragenden Kräfte im religiösen Bereich lagen. So überrascht die Feststellung nicht, daß diese Literatur auch *mit ihren dominanten Zwecken* wo nicht gestorben, so doch *vertrocknet* ist. Ihre Blütezeit endet mit der Ausbreitung des Islam unter den Ägyptern, der seine eigene heilige: die arabische Sprache mitbrachte. Die bohairischen Handschriften ab 1000 n. Chr. sind meist mit einer arabischen Übersetzung versehen. Um 1200 n. Chr., etwa 200 Jahre nach einer späten Blüte koptischer Volksliteratur, die auf den großen Sprachtraditionen der Schöpfer koptischen Schrifttums hatte aufbauen können, schrieb man den Schwanengesang der koptischen Literatur mit seiner ausdrücklichen Bestimmung, Liebe zu wecken für eine Sprache, die in ihren Todeskampf gegen das siegreiche Arabisch eingetreten war<sup>8</sup>.

SIEGFRIED MORENZ

<sup>1</sup> JUNKER, *a. a. O.*, I, S. 86: einfaches Papier, so auch die Fragmente des gleich zu nennenden Alexander-Romans.

<sup>2</sup> F. PFISTER, *Alexander der Große in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammeraner und Christen*, 1956.

<sup>3</sup> O. v. LEMM, *Der Alexanderroman bei den Kopten*, 1903; Papier als Schriftträger: S. V.

<sup>4</sup> R. MERKELBACH, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*, 1954.

<sup>5</sup> Zu Junkers Gesamt-Material ist einiges hinzugekommen, so TILL, in: *MDIK* 10, 1941, S. 129 ff.; ders., in: *AZ* 77, 1942, S. 106 ff. — ebenfalls auf Papier geschrieben.

<sup>6</sup> JUNKER, *a. a. O.*, II, S. 116 ff.

<sup>7</sup> KROPP, *a. a. O.*, Nr. I f., VIII f.; POLOTSKY, in: *Orientalia* 6, 1937, S. 119 ff.; S. DONADONI, in: *Atti della Accademia delle Scienze di Torino* 100, 1965/6, S. 285 ff.

<sup>8</sup> Das sog. Triadon: v. LEMM, *Das Triadon*, 1903.

## 40. ÄGYPTISCHES BUCH- UND BIBLIOTHEKSWESEN

## I. BUCH- UND BIBLIOTHEKSWESEN

Die ersten schriftlichen Aufzeichnungen in Ägypten dienten dazu, die Erinnerung an historische Ereignisse niederzulegen. Dies geschah zweifellos nicht um seiner selbst willen, sondern steht im Zusammenhang mit der Entstehung des Kalenders: Man wollte an Einzelereignissen die Zeit messen. Daher stammen die frühgeschichtlichen Elfenbeintäfelchen, die man als „Jahrestäfelchen“ bezeichnet; sie halten *ein* historisches Ereignis des Jahres fest, das von diesem seinen Namen erhielt. Anscheinend fußen sie auf fortlaufend am Königshof geführten Annalen, in denen die eponymen Ereignisse aufgezeichnet wurden. Ein Bruchstück solcher Annalen ist auf dem sog. Palermostein aus der 5. Dynastie erhalten (32), die monumentale Abschrift der seit der 1. Dynastie jährlich geführten Aufzeichnungen, während aus der vorhergehenden Zeit nur Königsnamen aufgeführt sind. Aus späterer Zeit haben wir einen Auszug aus den Annalen Thutmosis' III., enthaltend die Feldzüge und Beute des Königs, aufgezeichnet im Tempel von Karnak<sup>1</sup>. Von den originalen Annalen ist nichts erhalten; sie waren auf Leder geschrieben. Wie der gesamte ägyptische Staat in die Götterwelt projiziert wird, so setzt man auch für sie eine derartige Geschichtsschreibung voraus. Die „Annalen der Götter“ werden mehrfach genannt und als ihre Schreiberin Seschat, die Göttin der Schrift und Wissenschaft. Die von Priestern geführten „Annalen der Götter“ bestehen aus Festritualen, Opferlisten, Aufzeichnungen über Stiftungen usw., eben allen jenen Dingen, die auch für das Herrscherhaus zu bewahren nötig war.

Ein anderer früher Gebrauch der Schrift war der zur Fixierung von Rechtsverhältnissen. Rechtliche Abmachungen, Vergabungen, Testamente, Kaufverträge wurden schriftlich niedergelegt. Die ältesten Beispiele gehen in das frühe AR zurück. Ebenso werden kgl. Erlässe natürlich schriftlich niedergelegt und in Archiven gesammelt. Die Dekrete werden in Abschrift den zuständigen Stellen zugesandt und bisweilen monumental veröffentlicht (z.B. Befreiungsdekrete für Tempel, Ernennungsurkunden (17/8, 1)). Auch hier haben wir nur Kopien, keine Originale. Daß auch Prozesse, und zwar zivil- wie strafrechtliche, schriftlich geführt wurden, ist selbstverständlich. Sie wahren die Form von Protokollniederschriften mit Unterschriften der Zeugen. Alle diese Schriftstücke

<sup>1</sup> *Urk.*, IV, 645 ff.

werden in verschiedenen Archiven aufbewahrt und unterstehen der Verwaltung des Vezirs. Über die Vielfältigkeit des Archivwesens gibt eine erhaltene „Dienstvorschrift für den Vezir“ aus dem NR Auskunft<sup>1</sup>. Bei ihm müssen alle Testamente hinterlegt werden; die Kataster stehen unter seiner Verwaltung; Prozeßakten werden in seinem Büro aufbewahrt; Bittgesuche werden bei ihm schriftlich eingereicht; „Geheimsachen“ bedürfen einer besonderen Behandlung. Dieses ganze Archivwesen teilt sich in verschiedene Ressorts mit ihren Schreibern und deren Vorstehern (s. unten).

Eine andere Gruppe bildet das religiöse Schriftwesen, die Aufzeichnung von Ritualen für die Götter und für die Verklärung des toten Königs und der Feststiftungen und religiösen Vorschriften (25). Ein eigener Priester, der „Ritualleiter“ oder „Vorlesepriester“, amtierte, um die Rituale zu verlesen; Schreiber gehören regelmäßig zum Stab eines Tempels, die auch rein weltliche Funktionen hatten, nämlich die, die wirtschaftlichen und rechtlichen Belange des Tempels zu verwalten. Die eigentlich religiösen Schriften wurden von einem „Schreiber des Gottesbuches“ geführt, ein Titel, der zugleich vom Vorlesepriester getragen werden kann<sup>2</sup>, aber auch in Pyr. 1146 als Titel des verstorbenen Königs erscheint, unter dem er sich beim Hofstaat des Rê einführt. Was etwa in diesem Buch gestanden haben kann, lehrt die Zusammensetzung der Titel „Vorlesepriester und Schreiber des Gottesbuches“ bei Prinzen<sup>3</sup>, auch „Vorlesepriester seines Vaters“<sup>4</sup>, auch bei Veziren, soweit sie Prinzen waren<sup>5</sup>. Sie verwalten und rezitieren die Rituale, die sich mit der göttlichen Erscheinung des lebenden und toten Königs befassen, beim morgendlichen Zeremoniell, beim „Erscheinen“, bei der Verklärung und Bestattung. Es sind Texte magischer Art, die den König schützen sollen (s. unten). Eine erst in der Spätzeit auftauchende Bezeichnung der heiligen Bücher lautet Bau-Rê. In ihnen orientiert sich der weise Imhotep über das Wesen des Gottes Chnum<sup>6</sup>; daß es sich um eine ganze Klasse von Büchern handelt, von denen Exemplare sich in wohl allen größeren Tempeln des Landes befanden, geht aus einer Stelle der sog. Satrapenstele hervor, die unter den Ruhmestaten des Ptolemäus Lagi aufführt, er habe alle „(heiligen) Geräte und alle Bau-Rê-Bücher der

<sup>1</sup> Ebenda, 1103 ff.; G. FARINA, *Le funzioni del Visir faraonico*, *Rendic. d. R. academia dei Lincei*, 26, 1919, S. 923 ff. N. DE GARIS DAVIES, *The Tomb of Rekh-mi-rê*, Vol. II, 1943, Taf. 119 ff.

<sup>2</sup> Berliner Lederhandschrift 2, 14.

<sup>3</sup> GAUTHIER, *Livre des rois*, I, 91, 168, 197.

<sup>4</sup> GAUTHIER, *a. a. O.*, S. 92, 93; BORCHARDT, *Sahure*, II, S. 112, 115.

<sup>5</sup> JUNKER, *Giza*, II, S. 36, 172.

<sup>6</sup> Sog. Hungersnotstele, BRUGSCH, *Die sieben Jahre der Hungersnot*.

Tempel Ober- und Unterägyptens" zurückgebracht<sup>1</sup>. Und im Pap. Salt 825, 6, 5 ff. heißt es: „Was die Bücher in ihm (dem Lebenshaus, s. unten) anlangt, so sind es Bau-Rê". Bau-Rê als Bezeichnung einer Gruppe heiliger Schriften wird von GARDINER<sup>2</sup> interpretierend als „Emanationen des Rê" wiedergegeben, also unmittelbare Inspirationen des Sonnengottes. Sie enthielten nicht nur Angaben über die Bedeutung einzelner Tempel und ihre wirtschaftliche Ausdehnung (so Hungersnotstele), sondern auch Texte magischen Inhalts; sie dienen nach Pap. Salt dazu, den Gott (Osiris) am Leben zu erhalten, also magischen Schutz auszuüben und die Mysterienvorschriften zu erfüllen.

Wie man sich bei Festen und anderen Gelegenheiten der alten Bücher bediente, lehren manche Inschriften. Auf der Stele des Königs Neferhotep (13. Dynastie)<sup>3</sup> wird erzählt, wie der König die „wahren Schreiber der Gottesworte und Eingeweihten" auffordert, ihm die „Schriften der ersten Urzeit des Atum" vorzulegen; aus ihnen erkennt er „den Gott in seiner Gestalt, die Neunheit in ihrer Art, ihre Opfer und Opferanteile", also es werden Aufzeichnungen über die Kult- und Opfervorschriften sein. Auf Grund dieser Bücher läßt der König Erneuerungsarbeiten am Osiristempel von Abydos ausführen und die Mysterien begehen. Für das Alter solcher Aufzeichnungen liegt ein historisch sicheres Beispiel im „Denkmal memphitischer Theologie" vor<sup>4</sup>. Es handelt sich um die Aufzeichnungen der memphitischen Götterlehre, wie sie zu Beginn des AR niedergelegt wurde. Der alte Papyrus, der im Ptahtempel aufbewahrt wurde, war im Laufe der Zeit „von Würmern zernagt". Deshalb ließ ihn König Schabaka der 25. Dynastie (also rund 2000 Jahre später) als „ein Werk seiner Vorfahren" neu auf einen Stein schreiben, von dem uns der Text erhalten ist. Freilich konnte ein solches Zurückgreifen auf alte Schriften auch fingiert werden, wie im Falle der sog. „Hungersnotstele" auf der Insel Sehel aus ptolemäischer Zeit. Sie soll einen Erlaß des Königs Djoser (3. Dynastie) darstellen, der anlässlich einer siebenjährigen Dürre dem Gott Chnum von Elephantine, dem Herrn der Nilquellen, das „Zwölfmeilenland" als exemten Tempelbesitz schenkte. Er wendete sich an den weisen Imhotep, um von ihm aus dem Tempelarchiv über die Bedeutung des Gottes und seines Tempels unterrichtet zu werden<sup>5</sup>.

Neben dem Verwaltungswesen mit seinen Archiven und Registraturen

<sup>1</sup> *Urk.*, II, 14.

<sup>2</sup> *JEA*, 24, S. 168.

<sup>3</sup> PIEPER, *Die große Inschrift des Königs Neferhotep*, *MVAeG*, 32, 2.

<sup>4</sup> JUNKER, *Die Götterlehre von Memphis, die politische Lehre von Memphis*, *Abh. Berl. Ak.*, 1939, 1941.

<sup>5</sup> S. o. S. 252, Anm. 6.

und dem heiligen Schrifttum der Tempel mit ihren Bibliotheken steht als dritte Gruppe das Schrifttum der Schulen, die eigentliche Literatur auf Papyrus und Ostraca, das in einem gesonderten Abschnitt behandelt ist (37).

Als Bezeichnungen der Bücher und Akten enthaltenden Bibliotheken und Archive liegen vor allem zwei Ausdrücke vor: Bücherhaus (*pr-md3.t*) und Lebenshaus (*pr-nb*). Der erstere ist allgemeinerer Natur und umfaßt zugleich unsere Ausdrücke Archiv und Bibliothek und stellt offenbar anfangs (AR) einen Begriff der Verwaltungssprache dar. Unter den Vezirtiteln des AR begegnet einmal „Bürovorsteher des Bücherhauses“<sup>1</sup> und in den Dekreten der 6. Dynastie sollen die Angestellten eines Tempels befreit sein von allen Dienstleistungen, die vom „Büro des Bücherhauses“ angefordert werden<sup>2</sup>. Titel wie „Schreiber“ oder „Untervorsteher der Schreiber des Bücherhauses“ begegnen mehrfach<sup>3</sup>. Man unterschied offenbar mehrere Bücherhäuser, die durch einen Zusatz näher bestimmt wurden. So begegnet einmal das „Bücherhaus des *Hrj-wdb*“ (etwa kgl. Speisemeister<sup>4</sup>), ferner ein Bücherhaus des Gottes (d.i. des Königs) und eines der Königsverwandten<sup>5</sup>. Mit dem Ausdruck Bücherhaus wird also ein Verwaltungsressort bezeichnet. Seinen Namen hat es daher erhalten, daß die einschlägigen Akten dort geführt und registriert wurden. Doch ist es offensichtlich nicht nur das Archiv, sondern zugleich die Dienststelle, die die weitere Verwaltungsarbeit erledigt, Steuern und Auflagen ausschreibt, Aushebungsbefehle erläßt usw.

Vielleicht ist es ein Zufall, daß der Ausdruck „Bücherhaus“ erst sehr spät in der Bedeutung Bibliothek, die er natürlich von vornherein haben konnte, auftaucht, nämlich in Edfu und Philae<sup>6</sup>. Selbstverständlich haben auch früher die Tempel derartige Bücherarchive gehabt. So z.B. begibt sich König Neferhotep auf der obengenannten Stele in eine Bibliothek, die als „Haus der Schriften“ bezeichnet wird. Man darf wie in vielen Fällen keine allzugroße Genauigkeit in der Terminologie erwarten. In Edfu stellt das Bücherhaus ein bescheidener Raum dar, der sich hinter den Barrieren befand, die den Vorhof vom Vestibül trennen, also eher ein Büchermagazin als eine Bibliothek, an und in der gearbeitet werden

<sup>1</sup> MARIETTE, *Mastabas*, D 19.

<sup>2</sup> *Urk.*, I, 281.

<sup>3</sup> Ebenda 231. LEPS., *Denk.*, II, 50b; Kairo, Cat. gén. 1316, 1353 (BORCHARDT).

<sup>4</sup> *Urk.*, I, 47.

<sup>5</sup> BORCHARDT, *Sahure*, II, S. 76 ist Seschat Schützerin beider Büros, nur des ersteren GAYET, *Luxor*, Taf. 75, Nr. 185, nur des letzteren *Urk.*, I, 245, Pal. Stein. Beide Büros in den Schreibertiteln eines Mannes. LEPS., *Denk.*, II, 46, 5. Dyn.

<sup>6</sup> Mir bekannt nur nach der Erwähnung GARDINER, *a.a.O.*, S. 177, Anm. 6.

konnte. An den Wänden ist das Verzeichnis der Bücher eingemeißelt<sup>1</sup>: „Viele Kisten mit Büchern und alten Schriften auf Leder“ lautet die Überschrift, also offensichtlich ein Magazin. Die vielfältigen Titel umschreiben alles das, was an Wissenschaften im Lebenshaus (s.u.) tradiert und gelehrt worden ist. An der Spitze steht ein Tempelinventar; die Tempelvorschrift, ein Verzeichnis der Tempelbeamten; eine Vorschrift zur Dekoration der Tempelwände. Dann Bücher astronomischen Inhalts: Über die Wiederkehr von Sonne und Mond und den gesetzmäßigen Wandel der Sterne. Eine Vorschrift über die Erscheinungen des Horus von Edfu an allen seinen Festen. Groß ist die Zahl der Bücher magischen Inhalts: Sprüche gegen den Gott Seth; Schutzvorschriften für den König; für heilige Geräte, für einzelne Orte, für bestimmte Zeiten; Verklärungen der Toten. Man sieht, es werden hier sowohl Schriften aufbewahrt, die die Kulte des betreffenden Tempels regeln, wie auch heilige Bücher allgemeinen Inhalts. Jedenfalls aber zeigt die Art des Raumes und die Überschrift des Inventars, daß es sich mehr um ein Magazin als eine Bibliothek handelt.

Diese Institution haben wir eher im „Lebenshaus“ vor uns, das zugleich etwa als Bibliothek und geistliche Universität bezeichnet werden kann. Hier wurden nicht nur Bücher verschiedensten Inhalts aufbewahrt, sondern vor allem auch verfaßt und dabei zweifellos gleichzeitig das Wissen und die Kunstfertigkeit der jüngeren Schreibergeneration übermittelt<sup>2</sup>. Der Name stammt daher, daß hier das Leben des Königs und der Götter „geschützt“ wurde, d.h. alles zur Erhaltung des heiligen Lebens Nötige an Ritualen zusammengetragen und an Riten vollführt wurde. In El Amarna ist das „Lebenshaus“ genannte Gebäude gefunden worden und es liegt entsprechend seiner Bestimmung zwischen dem Tempel und dem kgl. Palast, die beide in gleicher Weise von hier aus „Leben“ erhalten. Mit dem Lebenshaus sind naturgemäß die Priestertitel verbunden, die mit der Ausübung des Schutzes betraut sind, die „Eingeweihten des Lebenshauses“ ebenso wie Vorlesepriester und Sem-Priester, die beide, der eine rezitierend, der andere handelnd, das „Leben“ des Königs, des lebenden wie des toten, und der Götterbilder bewahren. Im Pap. Salt 825 ist eine wohl theologisch-phantastische Schilderung des Lebenshauses von Abydos erhalten: Der „Lebende“ darin ist natürlich Osiris; das „Haus“ sind die ihn schützenden Gottheiten Isis und Nephthys, Thot und Horus.

<sup>1</sup> CHASSINAT, *Edfou*, III, 339 ff. BRUGSCH, *AZ*, 9, S. 43 ff.

<sup>2</sup> GARDINER, *The house of life*, *JEA*, 24, S. 157 ff. Wichtig zur Ergänzung A. VOLTEN, *Demotische Traumdeutung, Analecta aegyptiaca*, III, Kopenhagen 1942.

Die Funktionen des Lebenshauses und seiner Priester (der „Stab des Lebenshauses“) sind mannigfaltig. Die vielleicht ursprüngliche Aufgabe des magischen Schutzes sehen wir noch ausgeübt, wenn z.B. beim Sedfest Osorkons II.<sup>1</sup> unter den Zauberern und Schützern des Königs auch der „Stab des Lebenshauses“ aufzieht. Das Buch gegen Apophis, eine späte Sammlung magischer Sprüche, wird genannt „ein geheimes Buch im Lebenshaus, das kein Auge sehen soll“<sup>2</sup>. Verbunden mit der Magie war die Medizin. Schon in MR findet sich nicht zufällig ein Arzt zusammen mit einem Schreiber des Lebenshauses<sup>3</sup>. Als die Nachricht von der Erkrankung der Prinzessin Bentresch zu Ramses II. kommt, wendet er sich an den „Stab des Lebenshauses“ um Rat<sup>4</sup>. Am aufschlußreichsten ist die Stele des Udjahorresnet im Vatikan<sup>5</sup>, der im Auftrag des Perserkönigs Darius das Lebenshaus von Sais wiederherstellt. Er stattet es mit dem nötigen Personal aus und stellt sie unter die Leitung von Gelehrten. Als Funktionen des Lebenshauses werden hier angegeben: Alle Kranken am Leben zu erhalten, also Pflege der Medizin, und das Bewahren der Namen von Göttern, ihrer Tempel, ihrer Opfer und Feste. Es kommt also hinzu die Pflege der religiösen Überlieferung wohl dessen, was oben als „Annalen der Götter“ bezeichnet wurde. Tatsächlich begegnet auch der Titel „Schreiber der Götterannalen im Lebenshaus“ mehrfach<sup>6</sup>. Man kann sagen, daß hier alle priesterliche Wissenschaft gepflegt und gelehrt wurde. Auf Grund der Schriften wurden die Feste und Mysterien gefeiert, z.B. die Osirismysterien in Abydos. Daß das Lebenshaus auch für einen Teil des Unterrichtes zuständig war, zeigt eine Stelle im Kanopusdekret Z. 34<sup>7</sup>, wo angeordnet wird, daß zum Preis der verstorbenen Prinzessin Berenike vom Stab des Lebenshauses Hymnen verfaßt werden sollen, die einerseits in der Bibliothek aufbewahrt, andererseits den Lehrmeistern der Sänger übergeben werden<sup>8</sup>. Auch zur Prüfung eines neu aufgefundenen heiligen Bockes von Mendes wird der Stab des Lebenshauses herzubeeordert. Selbst Handwerkervorschriften für die Dekoration von Tempelwänden gehen vom Lebenshaus aus<sup>9</sup>. In der Ptolemäerzeit, als die Verwaltung makedonisch-hellenistisch war und die weltliche Literatur sich längst der demotischen Schrift und Sprache bediente, wird offenbar

<sup>1</sup> NAVILLE, *Festival hall*, Taf. 8 = GARDINER, Nr. 25.

<sup>2</sup> GARDINER, Nr. 36.

<sup>3</sup> Kairo 20023 = GARDINER, Nr. 6.

<sup>4</sup> Bentreschstele = GARDINER, Nr. 32.

<sup>5</sup> GARDINER, Nr. 1.

<sup>6</sup> Ramessidisch, GARDINER, Nr. 9, 10.

<sup>7</sup> *Urk.*, II, 151/52 = GARDINER, Nr. 39.

<sup>8</sup> *Urk.*, II, 48/49 = GARDINER, Nr. 37.

<sup>9</sup> *Edjou*, VII, 12, 2.

allein noch im Lebenshaus der Tempel die Pflege der alten Schrift und Sprache und der religiösen Literatur betrieben. Das Kanopusdekret<sup>1</sup> soll veröffentlicht werden in der Schrift des Lebenshauses, d.h. hieroglyphisch, in der Briefschrift, d.h. demotisch und in der Schrift der Haunebu, d.h. griechisch. So kann man mit Recht das Lebenshaus als eine Art Universität bezeichnen. Magie und Medizin, Astronomie und Theologie werden gepflegt und gelehrt. Religiöse Texte und ebenso Vorlagen für Zeremonialdarstellungen wurden gesammelt und ihre Anwendung gelehrt.

EBERHARD OTTO

## 2. BÜCHER UND BUCHTITEL

### a) Bücher und Buchtitel

Zu den Dingen, die im Alten Ägypten erfunden und entwickelt werden, gehören Bücher und Buchtitel. Die Papyrusrolle kommt als Hieroglyphe im Verlauf der frühen Schriftentwicklung auf. Schon im Alten Reich wird viel geschrieben, doch sind die ältesten Bücher nicht in ihrer ersten Niederschrift, sondern in Abschriften erhalten oder in Kopien an Wänden von Tempeln und Pyramiden, auf Denksteinen und an Särgen. Diese ältesten Bücher — das ‚Jubiläumsfest‘, die ‚Königsannalen‘ und Sammlungen königlicher Totentexte — tragen in Abschriften der 5. und 6. Dynastie für Sonnenheiligtümer und Pyramiden noch keine Titel. Lediglich Totentexte waren als „viele Verklärungen“ bekannt. Auch später bleiben literarische Bücher oft titellos und heben sich lediglich durch formale Elemente, wie Märchen durch ihr „Es war einmal“<sup>2</sup>, voneinander ab, obwohl schon Sargtexte des MR Sprüche und Spruchfolgen durch Titel zusammenfassen und absondern. Kataloge von Bibliotheken sind erst aus griechischen Tempeln erhalten.

### b) Bücherkataloge

1. Liste mit 9 Büchern, die bei Bestattungsfeierlichkeiten der Apisstiere während der Wasserfahrt zu lesen sind<sup>3</sup>.
2. Listen von zusammen 16 Zauberbüchern im magischen Papyrus Salt (BM 10 051).

<sup>1</sup> *Urk.*, II, 154 = GARDINER, Nr. 41.

<sup>2</sup> Der ‚Verwünschte Prinz‘ beginnt: „Man sagt, es war ein König“, die ‚Zwei Brüder‘: „Man sagt, es waren zwei Brüder“ (ERMAN, *Lit.*, 198).

<sup>3</sup> W. SPIEGELBERG, *Ein Bruchstück des Bestattungsrituals der Apisstiere* (*ÄZ*, 56, 20 f.).

3. Bücherliste für ein Fest des Osiris (Louvre 3176, 5, 19).
4. Katalog der „vielen Kisten mit Büchern und großen Rollen reiner Tierhäute“, die „bis heute“ für den Tempel von Edfu geschrieben wurden (Edfu 3, 347) mit 22 Buchtiteln.
5. Zweiter Katalog von Edfu mit „Auszügen vom ‚Lobe des Ré‘“, „die neu, einer schöner als der andere“ für den Tempel geschrieben wurden (Edfu, 3, 351) mit 14 Buchtiteln.
6. Katalog auf Säulen des Tempels von Tôd mit Resten von 36 Buchtiteln (unveröffentlicht).

Daß auch früher Bücher inventarisiert wurden, zeigen Verzeichnisse von Prozeßakten aus der 20. Dynastie, die in Krügen aufbewahrt waren<sup>1</sup>. In vielen der späten Tempelinschriften und Bücher, so in dem astronomischen Papyrus Carlsberg 1 (s. S. 202) werden Bücher zitiert, die wie die Bücher der Kataloge nur zum Teil erhalten sind.

#### c) Sammlungen

Altägyptische Bücher sind meist als ‚Sammlungen‘ aus Sprüchen, Liedern und Reden, Klagen und Lehren, Aufgaben, Rezepten, Zaubern und anderen Bestandteilen zusammengestellt. Dies lassen Buchtitel, die solche Sammlungen „Sprüche“ nennen, erkennen: „Die ‚Sprüche‘ vom Hervorgehen am Tage“ (Coff. T. 1, 313). Derartige ‚Sprüche‘ können dann auch ‚Buch‘ genannt werden („Ein anderes Buch vom Hervorgehen am Tage“ ib. II, 67). Häufig sind derartige Titel durch das Wort ‚Anfang‘ erweitert: „Anfang der Sprüche der großen Herzenslust“ (Chester Beatty I, Verso C, 1), „Anfang der ‚Häuser‘ des Festes der Klagefrauen“ (BM 10 118, 1, 1), „Anfang der Lobpreisungen der Verklärungen“ (TB 17 NR). Andere Sammlungen werden als ‚Bücher‘: „Die 77 Bücher“, „die über der Richtstätte des Apophis zu lesen sind“, als ‚Schriften‘: „Die Schriften des Topfes, den der oberste Königssohn Chaemwaset gefunden hat“ (Louvre 3248, B, 16) und ähnlich bezeichnet.

#### d) Büchertitel

Ausführlichere Büchertitel beginnen oft mit dem Wort ‚Buch‘: „Das Buch von dem, was in der Unterwelt ist“, was zu „Was in der Unterwelt ist“ abgekürzt werden kann, „Das Buch vom Fangen der Menschen“ (Edfu 6, 235), im Katalog „Das Fangen der Menschen“ (so auch Edfu 5, 135) genannt, „Das Buch von den 5 Schalttagen des Jahres“ (Leiden J 346, 3, 4) als „Die 5 Schalttage des Jahres“ zitiert (Pap. Carlsberg I,

<sup>1</sup> T. E. PEET, *The Great Tomb-Robberies of the twentieth Egyptian Dynasty*, S. 177 ff.

2, 12). Entsprechende Ausdrücke sind ‚Anleitung‘ (*'in-r3*): ‚Anleitung für die Vorschrift des Talfestes‘ (BM 10 209, 1, 1), auch ‚Anleitung des Talfestes‘ (ibid) genannt, ‚Vorschrift‘ (*tp-rd*): ‚Vorschrift, den Bösen zu vertreiben‘ (*Urk.*, VI, 5 ff.) als ‚Vertreiben des Bösen‘ (Edfu 1. Katalog) zitiert, ‚Lederrolle‘: ‚Lederrolle der Feste von Ober- und Unterägypten‘ (Kat. Tod), ‚das Kennen‘: ‚Das Kennen der Seelen von Heliopolis‘<sup>1</sup>, ‚Die Feste von Esne kennen‘ (Esne, Kalender), ‚Preis‘: ‚Preis der Tonkugeln‘ (New York L 2379. 3, 26, 10), ‚Ruhm‘ (*šdd*): ‚Anfang des Rühmens des Sieges des Herrn von Ägypten‘ (ERMAN, *Lit.*, S. 337), ‚Verklärung‘: ‚Verklärung des ertrunkenen Osiris‘ (*ÄZ* 56, 21), ‚Lieder‘: ‚Die schönen Sprüche der Lieder, die den Schwimmenden fernhalten‘ (Pap. mag. Harris 1. 1) und mehr. In Katalogen und Zitaten werden Buchtitel allgemein in knapper Form gegeben (s. o.), so das als ‚Das ‚Entferne‘ und so weiter‘ zitierte Buch (BM 10 051, 10, 3). Andere Bücher werden nach ihren ersten Worten benannt so ‚Das ‚Erhebe Dich‘ (Buch)‘ (Louvre 3248, e. 7 ff.). Besonders Weisheitslehren haben ausführliche ‚schöne‘ Titel.

#### e) Untertitel und Zusätze

Gesammelte Sprüche bleiben in Büchern durch Untertitel abgehoben. Auf den ‚Spruch, den Hauch der Pest des Jahres abzuwehren‘ folgen verwandte Sprüche, die schließlich nur mit ‚Ein anderer‘, ‚Abschrift eines anderen‘ überschrieben werden (Smith 18, 11 ff.). Auch originale Literaturwerke können aufgeteilt werden, so Liebeslieder, Klagen<sup>2</sup> und Lehren, die gelegentlich kunstvoll mit Wortspielen auf die ‚Zahl‘ des ‚Hauses‘ beginnen und enden<sup>3</sup>. In diesen ‚Häusern‘ sollen die Klagefrauen singen (BM 10 188, 1, 5). Andere Bücher sind thematisch nach ‚Stunden‘ (so ‚Der Schutz des Bettes des Königshauses‘ Kairo 58 027) oder ‚Pforten‘ gegliedert. Von dem Buch ‚Was in der Unterwelt ist‘ wird eine ‚Zusammenfassung‘ (ohne Bilder) gegeben<sup>4</sup>. Eine Abschrift des Buches ‚Mundöffnung‘ enthält ein ‚Rollenverzeichnis‘ (‚Die ‚Würden‘ der ‚Mundöffnung‘)‘<sup>5</sup>. Festliedern werden Rezepte für Räucherungen u. dgl. beigegeben.

<sup>1</sup> K. SETHE u. Gen., *Die Sprüche für das Kennen der Seelen der heiligen Orte*, S. 12.

<sup>2</sup> PH. J. F. DE HORRACK, *Les lamentations d'Isis et de Nephthys*.

<sup>3</sup> So die Liebeslieder Chester Beatty Pap. I, Verso C, 1, 1 ff.; Wortspiele auf die Zahlen der ‚Häuser‘ auch in den ‚tausend Liedern auf Theben und seinen Gott‘ (ERMAN, *Lit.*, S. 363). Die Lehre des Amenemope preist im „30. Haus“ selbst seine „dreißig Häuser“ als „an der Spitze aller Bücher“.

<sup>4</sup> E. HORNING, *Das Amduat, die Schrift des verborgenen Raumes*, Bd. 1, S. XI.

<sup>5</sup> J. DÜMICHEN, *Der Grabpalast des Patuamenap*, 2. Abtlg., 13, 77.

## f) Einzelne Bücher

Von der großen Zahl der erhaltenen Buchtitel seien einige weitere thematisch geordnet aufgeführt:

*Lehren:* „Anfang der Lehre und der Unterweisungen, welche der Schreiber Ani verfaßt hat“<sup>1</sup>.

*Lieder:* „Anfang des Sieges Ramses' II., den er im Lande der Chetta ...errungen hat“ (Die ‚Kadeschschlacht‘), „Beginn des süßen Knotens wohlgefälliger Sprüche, beim ‚Papyruspflücken‘ gefunden, welche der Schreiber ‚Nacht-Sobek‘ von der Nekropole verfaßt hat“ (Chester Beatty I, 16, 9 ff.).

*Medizin:* „Beginn des Buches vom Klopfen der Gefäße in jedem Glied eines Menschen“ (Ebers 102 ff.), „Beginn des Buches, einen Greis zum Jüngling zu machen“ (Smith 21, 9).

*Mathematik:* „Genaueres Rechnen, in Probleme herabsteigen, alles nötige wissen (u. m.)“ (Math. Rhind; s. Nr. 35, 2b).

*Astronomie:* „Der Kreislauf der Sterne“ (Nr. 35, 1b).

In der Spätzeit werden vor allem rituelle und magische Bücher gesammelt, so die ‚Schutz‘bücher, von denen „ein anderer Schutz gegen die Pest des Jahres“ (Smith 18, 17) aus dem MR bekannt ist: „Schutz der Stunde“, „Schutz der Stadt“, „Schutz des Hauses“, „Schutz der Krone“, „Schutz des Thrones“, „Schutz des Jahres“, „Schutz des Bettes“ (Kat. Edfu), „Schutz der Halle“ (Kat. Tôd), „Schutz der Barke“ (ÄZ 56, 21), „Schutz des Leibes“ (Louvre 3176, 5), Bücher gegen ‚Feinde‘: „Fällen des Seth“, „Abwehr des Bösen“, „Die Sprüche der Abwehr des bösen Blicks“ (Kat. Edfu), „Den Feind in das Feuer werfen“, „Einen lebenden Feind zu Fall bringen“ (BM 10 052, 12, 4) und andere in Zauberbüchern zitierte Bücher: „Die Seite des Todes“, „Die Seite des Lebens“, „Das große Buch“ (ibid. 13, 7), „Buch der Übeltaten, welche die Lebenszeit verkürzen“ (BM 811, 133). So dürften auch die Bücher „Das Fangen der Menschen“, „Das Jagen des Löwen“ (Kat. Edfu), „Das Stechen der Fische“ (Edfu 5, 135), die verschiedenen Bücher mit ‚Feldersegen‘ und andere magischer Natur sein.

---

<sup>1</sup> A. VOLTEN, *Studien zum Weisheitsbuch des Ani*, S. 37: als ‚Lehre‘ gilt auch eine systematische Aufzählung aller Dinge (A. H. GARDINER, *Anc. Egyptian Onomastica*, I, 1: Onomasticon des Amenemope); eigentümliche Titel tragen die Lehre des Ptahhotep und die Lehre des Cha-Cheper-Re-Seneb („Das Sammeln von Worten und das Pflücken von Sprüchen (u. m.)“).

## g) Verfasser und Fundumstände

Nur vereinzelt werden Verfasser genannt<sup>1</sup>. Man zieht es vor, Bücher durch Fundumstände und andere Angaben einer oft geheimnisvollen, ja märchenhaften Herkunft hervorzuheben. Eine Hymne an Amon wird als „Die Worte von Heliopolis vor dem Bilde des Amon und dem Bilde des Thoth auf der Mauer Sesostris' I. des Amonstempels" bezeichnet (Berlin 3056, 8, 4). Ein Buch wird „Das Buch, das zur Zeit König Ramses' in der Nekropole gefunden wurde"<sup>2</sup> genannt. Das oben erwähnte medizinische Buch soll „unter den Füßen des Gottes Anubis in Letopolis gefunden und König Usaphais (I. Dynastie) gebracht", ein anderes in einen Tempelhof vom Himmel gefallen und bei Mondschein gefunden worden sein<sup>3</sup>. Auch ‚Wurmfraß' (s. S. 92) und andere Schäden sprechen für das Alter, wie sich ja auch Gelehrte wegen ihres Geschicks, „Zerstörtes in den Schriften herzustellen", rühmen<sup>4</sup>. Einem „Dem sein Kopf fehlt" genannten Buch (BM 10 051, 10, 1) dürfte Anfang oder oberer Teil fehlen.

## h) Vermerke

In Bücher und Sprüche sind häufig Vermerke eingestreut, die wie Satz- und Absatzzeichen rot geschrieben werden. Der den Text einleitende Vermerk „Worte sprechen" findet sich in den Pyramiden über jede Zeile gestellt. Sonst sind dort Vermerke selten und betreffen wie „an die linke Hand legen" (Pyr. 65, 67) rituelle Handlungen. Schon in den Sargtexten werden magische Handlungen empfohlen<sup>5</sup>, die in Zauberbüchern und Ritualvorschriften aller Art bis in die Spätzeit wuchern und sowohl magische Praktiken wie Einschätzung von Buch und Zeichnung beleuchten. Einige Texte sind kommentiert (TB 17) oder übersetzt<sup>6</sup>. Unter das Buch pflegen die Schreiber „Es ist angekommen von seinem Anfang bis zu seinem Ende, wie es geschrieben gefunden wurde" (Sinuhe), ge-

<sup>1</sup> Lediglich von Weisheitslehren und Liedern sind ‚Verfasser' bekannt. In welch hohem Ansehen sie standen, hat kürzlich ein von GARDINER veröffentlichter Papyrus (Chester Beatty Pap. IV) erwiesen (s. hier Nr. 27/28 Abschn. 6).

<sup>2</sup> Leiden T 31, 4, 43 ff., die Varianten (so Berlin P 3031, 5, 2 ff.) schreiben statt dessen „Das Buch, welches am Halse Königs Ramses in der Nekropole gefunden wurde".

<sup>3</sup> BREASTED stellt Pap. Smith S. 5 derartige ‚Fundberichte' zusammen.

<sup>4</sup> Cairo 1199 (BORCHARDT, *Cat. Gén.*) Statue Amenophis, Sohn des Hapu aus der Zeit Amenophis' III., vgl. auch die häufigen Ansprüche auf „zerstört Gefundenes ergänzen können".

<sup>5</sup> Ob auch schon persifliert: „Ein Mann spreche diesen Spruch über eine Laus seines Kopfes, die er auf sein Knie lege und bespeie, bis eine Fliege kommt und sie verschlingt" (Coffin Texts II 94).

<sup>6</sup> „Die Deutung des Geheimnisses der ‚Vorschrift den Wütenden abzuwehren" (*Urk.*, VI, 60) und der astronomische Pap. Carlsberg I (s. S. 202), Edfu 5, 134 wird „die Deutung des (Buches) ‚Das Stechen der Fische" gegeben.

legentlich mit Unterschrift und Datum zu setzen. Daß auf wortgetreue Abschrift Wert gelegt wurde, zeigt eine ‚Lehre‘: „Nimm kein Wort fort, füge keines hinzu und setze keines an die Stelle eines anderen“ (ERMAN, *Lit.* 98).

SIEGFRIED SCHOTT

#### ABKÜRZUNGEN UND LITERATUR

Chester Beatty Pap. I = A. H. GARDINER, *The Chester Beatty Papyri No. I.*  
 Coffin Texts = A. DE BUCK, *The Egyptian Coffin Texts.*  
*Edfu* = E. CHASSINAT, *Le Temple d'Edfou.*  
 ERMAN, *Lit.* = A. ERMAN, *Die Literatur der Aegypter.*

# REGISTER

## I. Sachregister

- Abschriften 262  
Abusir-Papyri 8, 11  
Abwehrzauber 110, 111  
Abydosliste 171  
„Admonitions“ (Ipuwer) 9, 13, 17, 25, 46,  
112, 141; s.a. Mahnworte  
Ächtungstexte 108  
Änigmatische Schrift 5, 70, 71, 73; s.a.  
Geheimschrift  
Akzentuierung 28, 34  
Alexanderroman 250  
Alliteration 43  
Amarna-Hymnen 40, 41, 44, 49  
Amarna-Tontafelarchiv 7, 227, 230, 231  
Amduat 18, 70, 72, 73, 74, 108, 259  
Amenemhet I. -Lehre 127, 140, 145, 146;  
s.a. Königslehren und Königstestament  
Amenemope-Lehre 116, 119, 132ff, 231  
Amennacht-Lehre 132  
Amenope-Namensbuch 220, 221  
Amenophisritual 6, 8, 101  
Amonshymnen 11, 88  
Amphibolie 37, 115, 122, 231  
Anaphorische Gliederung 43, 45-46  
Anch-Scheschonkj-Lehre 135, 234, 235  
Anii-Lehre 15, 116, 130, 131, 220, 260  
Antithetischer Parallelismus 39  
Apophisbuch 100, 103, 106, 109, 110, 112,  
166  
Apophis-Sekenre-Erzählung 162  
Archive, Archivwesen 4, 5, 7, 8, 251, 252,  
253, 254; s.a. Tempelarchive  
Astarte-Erzählung 165  
Astronomische Bücher 255  
Athanasii-Sammlung in London 6  
Athanasius-Schriften 249  
Atum-Osiris-Gespräch 13, 17, 155, 164  
Auseinandersetzungsliteratur 13, 234  
Autobiographie 127; s.a. Grabbiographie  
Autoren, altägyptische 106
- Bauerngeschichte 6, 9, 13, 25, 144, 145, 155  
Bauinschriften 2  
Baum des Lebens 55  
Bentresch-Stele 173, 256  
Beschwörungen 90, 107, 109, 111  
Bestattungsritual 59, 101, 103, 148  
Bibelübersetzung 243  
Binnenreim 44  
Binsengefilde 55, 56, 62, 63  
Bohairische Schriften 250
- Briefschrift 257  
Bruchrechnung 209-211  
Buch des Aker 70, 75  
Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit 80-  
81  
Buch von der Himmelskuh 92  
Bücherarchive 254  
Bücherhaus 254, 255  
Bücherkataloge 257, 258  
Büchertitel 258, 259, 260
- Carnavon-Tablet 10, 175  
Chacheperreseneb-Klagen 10, 138, 140, 144  
Cheti-Lehre 10, 13, 38, 114, 115, 116, 117,  
127, 128, 129, 138, 199, 231, 233  
Chiasmus 40  
Choiakfest 99, 105
- Debehnj-Biographie 151  
Dekane, Dekankalender, Dekankreise 201,  
203, 205, 224  
Dekrete 1, 5, 251  
Demotische Chronik 11, 140, 147, 234; s.a.  
Weissagungen  
Denkmalinschriften 3, 151, 161, 189  
Denkmal memphitischer Theologie 3, 12,  
82, 87, 92, 94, 98, 102, 149, 253; s.a.  
Schabakatext  
Denksteine in Tempeln 5  
Diagnose 214, 215, 216  
Dialogform 140, 142, 155, 162, 164, 165  
Djedefhor-Lehre 116, 121, 138  
Djedpfeiler-Aufrichtung 99  
Dolmetscher 227  
Doppelung 40  
Doppelverse 136  
Dra Abu el Naga-Papyri 6, 9  
Dramatischer Ramesseumpapyrus 9, 91,  
148; s.a. Krönungsfestspiel und Mysteri-  
enspiel  
Dramatische Texte 82, 84, 96, 97, 100, 101,  
104, 106, 149; s.a. Krönungsfestspiel  
Dreiheber (3 Kola) 22, 25, 26  
Drogen 217, 218  
Duauf-Lehre 199
- Ehreninschriften 1  
Elephantine-Papyri 7  
El-Hibeh-Papyri 8  
Endreim 44  
Epiphorische Gliederung 46

- Erbe 2  
 Erziehung 114, 130  
 Euphemismus 111  
 Exodus 228
- Fayum-Papyri 7; s.a. Illahun-Papyri  
 Festkalender 105, 203  
 Festopferritual 61  
 Feuerinsel 64  
 Figura etymologica 41
- Gaulisten 223  
 Gebelen-Papyri 8, 12  
 Gebete 88-89  
 Geburtslegende 179, 180  
 Gedichte 189, 190  
 Geheimschrift 6; s.a. ägyptische Schrift  
 Geographische Listen 223, 224  
 Gerichtsprotokoll 7  
 Gewundener Kanal 56, 63  
 Glossar Golenischeff 9  
 Gnosis, Gnostische Texte 240, 241, 242, 245, 246, 248, 249  
 Götterannalen 166  
 Göttergericht 92  
 Götterhymnen 89, 91  
 Götterkatalog, Götterlisten 71, 105, 224, 228  
 Goldhaus 101  
 Gottesdienst 100, 105  
 Grabbiographie 123, 179, 180  
 Grabräuberprozesse 9, 258  
 Grabstelen-Biographie 179, 180
- Halle des Osiris 73  
 Harfnerlied 17, 233, 238, 246  
 Harpunieritual 104, 105  
 Heilzauber 110  
 Heliopolitanische Götterlehre 55, 57, 58, 63, 84, 94  
 Herakleopolitanischer Einfluß (in CT und Tb) 65  
 Hermetismus 240, 246  
 Hermopolis-Papyri 7  
 Hermopolitanisches System 64, 83  
 Herzskarabäen 68  
 Himmelstopographie 206  
 Himmelsüberfahrt 56  
 Hirtengeschichte 161  
 Höhlenbuch 70, 74  
 Homonyme 47  
 Horusauge 101  
 Horusdiener 93  
 Horus-König 58  
 Horusmythe 104, 166  
 Horus und Seth-Streit 7, 8, 14, 155, 156ff;  
 s.a. Pap. Chester Beatty I  
 Hungersnotstele 234, 253  
 Hymnen an das Diadem 11, 85  
 Hymnenform 82, 84, 90, 109
- Idealbiographien 137, 181, 182, 183ff., 235  
 Illahun-Papyri 7; s.a. Kahun-Papyri  
 Imhotep-Lehre 116, 121, 138  
 Isis-Aretalogien 236, 238  
 Israelstele 5, 175, 176
- Jahrestäfelchen 169, 251  
 Jenseitsgericht 57, 65, 66, 67, 126; s.a. negative Konfession und Totengericht  
 Joppe-Erzählung 14, 162  
 Josephsgeschichte 228, 234, 235  
 Jubiläumsfest 102; s.a. Sedfest
- Kadesch-Schlacht-Gedicht 4, 10, 26, 162, 176, 177, 260  
 Kagemni-Lehre 11, 12, 115, 124, 137; s.a. Pap. Prisse  
 Kahun-Papyri 7, 89, 157  
 Kalender 203, 251; s.a. Zeitmessung  
 Kambyzes-Roman 245, 250  
 Kamose-Königsnovelle 10, 175  
 Karnakliste 171, 251  
 Kataloge 257-259  
 Kehrsatz 40  
 Klagen, Chacheperreseneb 10, 144; s.a. Chacheperreseneb-Klagen  
 Klagen des Bauern 144, 155, 156, 160; s.a. Bauerngeschichte  
 Klangspiel 47  
 Königshymnen 7, 89, 179, 231, 235, 237  
 Königslehren 120, 124-128  
 Königslisten 171, 172  
 Königsnovelle 10, 13, 14, 162, 172ff., 232, 237  
 Königstestament 10, 11, 143  
 Körperteilliste 221, 222  
 „Kola“ (Hebungen) 22, 24, 26-28, 33, 49  
 Koptische Autoren 243  
 Koptische liturgische Texte 244  
 Koptische Mathematik 247  
 Koptische Medizin 247  
 Koptische Poesie 243, 244, 250  
 Koptische Stilistik 244  
 Koptische Zaubertexte 113, 242, 247  
 Korrespondenz, diplomatische 7, 227, 231  
 Kriegstagebuch Thutmosis' III. 4, 172, 251  
 Krönungsfestspiel 10, 12, 102  
 Krönungsritual 91, 148  
 Krokodilopolis-Papyri 11  
 Kubbuch 17, 152  
 „Kunstmittel“ 36, 48; s.a. Stilmittel  
 Kursivhieroglyphen 2, 53, 61, 62
- Landkarten (Tb und Jenseitsführer) 62, 67, 69, 75, 77  
 Landschaften (im Jenseits) 78, 80  
 Lebenshaus 253, 254, 255-257  
 Lebenslehren 113, 126, 229, 230, 246  
 Lebensmüder 6, 13, 16, 46, 140, 141, 142, 144, 155, 164, 193, 199; s.a. Pap. Berlin 3024

- Lehre eines Mannes an seinen Sohn 129, 130  
 Leib und Kopf-Streit 164  
 Liebeslieder, Liebeslyrik 8, 15, 115, 195-198, 199, 200, 250  
 Liebeszauber 111, 250  
 Litanei, Litaneiform 43, 45, 84, 85, 87, 109, 133, 191  
 Loyalistische Lehre 129  
 Lüge und Wahrheit-Märchen 8, 14, 164  
 Lyrik 198
- Maat 113, 117, 118, 119, 133, 134, 140, 143  
 Magie 66, 78, 100, 107, 253; s.a. Zauber  
 Magischer Schutz 253, 256; s.a. Schutzzauber  
 Mahnworte des Ipuwer 13, 141, 144; s.a. „Admonitions“  
 Maneroslied 17, 191, 192, 199  
 Manetho 171, 172  
 Manichäische Texte, Manichäismus 240, 245, 249  
 Medinet-Gurob-Briefe 8  
 Megiddo-Schlacht-Aufzeichnung 4  
 Merikare-Lehre 13, 17, 82, 115, 119, 124ff, 130, 140, 141, 143  
 Metapher 37  
 Meten-Biographie 151, 180  
 Metrik 19ff, 244  
 Metternichstele 109, 113, 165  
 Morgenlied 85, 86  
 Moskauer literarischer Brief 146  
 Mumifizierung 54  
 Mundöffnungsritual 91, 100, 102, 106, 259  
 Mysterien(fest)spiele 82, 91, 99, 253, 256  
 Mythenkreise 54  
 Mythensysteme 93-95  
 Mythisches Zitat 54, 90, 91
- Nachtbarke 74  
 Nachtbuch 74; s.a. Tag- und Nachtbuch  
 Nachtstunden 71, 100  
 Namenseinschübe 72, 73  
 Namensformel 97  
 Namenshymnen 84, 87  
 Naturlehren 230  
 Neferhotep-Stele 173, 253, 254  
 Neferti-Weissagungen 10, 138, 140, 141, 147, 159  
 Negative Konfession 13, 57, 66, 91  
 Nilhymnus 117, 128  
 Nutsprüche 56
- Onomastika 220, 221  
 Opferformel 180, 181  
 Opfergebet 181  
 Opfergilde 55, 58, 63  
 Opfermahl 54  
 Opferverzeichnisse, Opferlisten 105, 224  
 Osirisgemächer 99, 100  
 Osirishymnen 86, 149, 150
- Osirisklagelied 87, 99  
 Osiriskultorte 99, 103  
 Osirislehre, Osiriskreis 57, 58, 64, 74, 109, 201  
 Osirismysterien 99, 256  
 Osirisritual 87  
 Osirisssage 87, 94, 99, 101  
 Osthorizont, „Osten“ 55, 56, 73, 74  
 Oxyrynchos-Papyri 7
- Palermosteine 4, 148, 170, 172, 175, 251  
 Pachomregeln 243, 246, 248  
 Papyri aramäische 8  
 Papyri Chester Beatty im Brit. Mus. 8  
 Papyri, demotische 8, 12, 13, 135, 136, 167, 201, 220, 225, 230, 235  
 Papyri, geographische 9, 223  
 Papyri, griechische 8  
 Papyri, koptische 113, 240ff  
 Papyri, magische 108, 111, 113  
 Papyri, mathematische 7, 207ff  
 Papyri, medizinische 7, 212ff  
 Pap. Amherst (Grabräuberprozeß) 6, 9  
 Pap. Anastasi I (Militärbeamten-Wettstreit) 15, 199, 230  
 Pap. Ani (Tb) 62  
 Pap. Berlin 3022 (Sinuhegeschichte) 6  
 Pap. Berlin 3023, 3025, 10 499 (Bauerngeschichte)  
 Pap. Berlin 3024 (Lebensmüder) 141, 142  
 Pap. Berlin 3029 (Bau des Atumtempels in Heliopolis) 179  
 Pap. med. Berlin 3038 7, 9, 213  
 Pap. Berlin 3048/50, 3014/3053, 3055/56 (Berliner Ritualhandschriften) 11, 82  
 Pap. math. Berlin 6619 208, 212  
 Pap. Berlin 10 499 (Sinuhegeschichte) 9  
 Pap. Brit. Mus. 138 (Schutzdekret Amenophis III.) 1  
 Pap. Brit. Mus. 10 188 (Stundenwachen) 99  
 Pap. Brooklyn 47 218 (Spätzeitlehre) 99  
 Pap. Butler (Bauerngeschichte) 144  
 Pap. Carlsberg I (astronom.) 167, 201-202, 204, 207, 258, 261  
 Pap. med. Carlsberg VIII 213  
 Pap. Chester Beatty I (Horus und Seth) 7, 8, 14, 156, 168  
 Pap. Chester Beatty I (Hymnus auf Ramses V.) 11  
 Pap. Chester Beatty I (Liebeslieder) 15, 115, 195, 196, 259, 262  
 Pap. Chester Beatty II (Märchen von Lüge und Wahrheit) 14, 164  
 Pap. Chester Beatty IV (Lehre über das Schreibwesen) 118, 121, 127, 138, 261  
 Pap. med. Chester Beatty VI 213, 217  
 Pap. med. Ebers 9, 11, 12, 213, 214, 217, 219  
 Pap. Harris I 7, 8, 11, 145  
 Pap. Harris 400 (Prinzengeschichte) 14  
 Pap. Harris 500 (Liebeslieder) 15, 197, 198

- Pap. med. Hearst 7, 213, 217  
 Pap. Hood-Golenischeff (Namensbuch des Amenope) 220  
 Pap. Insinger (Lehre) 135, 136  
 Pap. Jumilhac 165  
 Pap. math. Kahun 208, 212  
 Pap. med. Kahun 212  
 Pap. veter. Kahun 214  
 Pap. Kahun IV (Horus-Seth-Mythe) 157  
 Pap. Kairo 58 030 + Pap. Turin (Amenophisritual) 6  
 Pap. Leiden 343 (Körperteilliste) 221  
 Pap. Leiden 344 (ramessidische Abschrift der „Admonitions“)  
 Pap. Leiden I 350 (Amonshymnus) 11, 39, 89  
 Pap. Leopold II (Grabräuberprozeß) 6, 9  
 Pap. med. London 213, 217  
 Pap. Louvre 3079 (spätzeitl. Isistext) 238  
 Pap. Louvre 3079 (Osirisklagelied) 87  
 Pap. Louvre 2414 (demotische Lehre) 136  
 Pap. med. Ramesseum III und IV 213  
 Pap. med. Ramesseum V 213  
 Pap. math. Rhind 9, 11, 207, 208, 209, 210, 211, 212  
 Pap. Moskau (Hymnus an das Diadem) 11  
 Pap. Moskau (Wenamun) 8  
 Pap. Moskau 127 („Moskauer literarischer Brief“) 146  
 Pap. geogr. Moskau (Glossar Golenischeff Nr. 37) 8  
 Pap. math. Moskau 208  
 Pap. Oxyrynchos XI 1380 (griechischer Isishymnus)  
 Pap. Oxyrynchos 1381 (Tierfabelpapyrus) 237  
 Pap. d'Orbiney (Zwei-Brüder-Märchen) 10, 14, 15, 163, 235  
 Pap. Petersburg 1115 (Schiffsbrüchiger) 6, 13, 32  
 Pap. Petersburg 1116 A (Lehre für König Merikare) 141, 144  
 Pap. Petersburg 1116 B (Prophezeiungen des Nefertj) 144  
 Pap. Prisse (Ptahhotep und Kagemni) 6, 12, 231  
 Pap. Sallier I + III (Kadesch-Schlacht-Gedicht) 4, 10  
 Pap. Sallier IV (Kalender der günstigen und ungünstigen Tage) 155, 157  
 Pap. Salt 825 (Lebenshauspapyrus) 253, 255  
 Pap. med. Smith 9, 12, 213, 214, 215, 217, 219  
 Pap. math. Struwe 207, 210, 211, 212  
 Pap. Westcar 11, 12, 13, 111, 139, 158, 178; s.a. Westcar-Märchen  
 Parallelismus membrorum 38, 40, 43, 132, 136  
 Paronomasie 40-42, 43, 48  
 Petubastis-Märchen 167, 235  
 Pfortenbuch 18, 70, 72, 73  
 Philadelpheia-Papyri 7  
 „Philosophie“ 95  
 Phraseologie 184, 185, 186, 232, 238  
 Poetische Stele (Thutmosis III.) 46  
 Portale (des Jenseits) 79, 80; s.a. Tore, Torwege  
 Priesterliche Wissenschaft 256  
 Prinzengeschichte („Verwünschter Prinz“) 14, 164, 257  
 Prozesse 2, 251, 252; s.a. Grabräuberprozesse  
 Ptahhotep-Lehre 11, 12, 122ff, 130, 131, 134, 231  
 Punt-Expedition 175  
 Ramesseum-Papyri 4, 8, 9, 10, 148  
 Ramesseumpapyrus, dramatischer 148, 149, 150; s.a. Dramatische Texte  
 Rebus 5  
 Rechnungsbuch 9  
 Rechtsurkunden, Rechtssatzungen 1, 2  
 Re und Isis-Geschichte 165  
 Refrain 192  
 Reim 43, 44  
 Rezepte 214, 215, 216, 247  
 Ritualaufzeichnung 252  
 Ritualhandschriften 11  
 Ritualvermerke 261  
 Rückläufige Beschriftung 70  
 Rhylands-Papyri 8  
 Rhythmus, Rhythmisierung 27, 49, 50, 244  
 Sahidischer Dialekt 242, 249  
 Sakkaraliste 171  
 Sakrament 98, 101  
 Satrapenstele 252  
 Satzakkzent 22, 28ff  
 Schabaka-Text 149, 150; s.a. Denkmal memphitischer Theologie  
 Schalttage 203  
 Schiffsbrüchiger 6, 13, 31, 151, 152, 156  
 Schlachtungsritual 104  
 Schlangenzauber 64  
 Schöpfergott 94, 98  
 Schöpfungslehre 83  
 Schreibtafeln 10  
 Schreibwesen 118  
 Schreibübungen 225, 254  
 Schriftwesen, religiöses 252, 253  
 Schriftzeichen-Liste 222, 223  
 Schülerhandschriften 9, 24, 225  
 Schul-Schrifttum 254  
 Schutzamulette 68  
 Schutzbücher 260  
 Schutzdekrete 1  
 Schutzzauber 104, 260  
 „See des Vernichtens“ 77  
 Sebbachin-(Ruinenerde) Funde 7  
 Sedfest 102, 256

- Seelen von Heliopolis 63  
 Septuaginta-Forschung 242  
 Sesostri-Hymnen 46  
 Setna-Erzählungen 167, 239  
 Siegeslied des Amun 46  
 Sign-Papyrus 222  
 Sinai-Inschriften 169  
 Sinuhegeschichte 6, 9, 11, 13, 31, 160, 161;  
   s.a. Pap. Berlin 3022  
 Skarabäus 71, 72, 73, 74  
 Sokarland 71  
 Sokarfest 99  
 Sonnenaug 166, 167  
 Sonnenbarke 55, 64, 71, 72, 73, 74  
 Sonnengesang des Echnaton 15, 88, 231  
 Sonnenhymnen, Sonnenlieder 68, 87, 88  
 Sonnenscheibe 74  
 Sonnenuhren 205  
 Sothisperiode 203  
 Soziale Verpflichtungen 184  
 Speisefeld 76, 77; s.a. Opfergefilde  
 Sphinx-Steile 174  
 Sprichwörter 116  
 „Sprüche“, Spruchfolgen 257, 258  
 Staatslehre 96  
 Ständesatire 232  
 Statuenbelebung 101  
 Statuen-Biographie 180, 181  
 Statuenweihe 91  
 Steinbruchinschriften 169  
 Sternkalender 204  
 Stichwortassoziation 27  
 Stiftungen, königliche 2, 4  
 Stilmittel 36, 190, 191; s.a. Kunstmittel  
 „Strophe“ 23-28; 43, 48, 132  
 Stundenwachen 60, 99, 100  
 Symmetrie (Kompositionsform) 190, 191,  
   196, 197  
 Synonyme 42
- Tag- und Nachtbuch 70, 73, 74  
 Tagewählerei 155  
 Tebtynis-Papyri 7  
 „Teilstrophe“ 23-28  
 Tempelakten 8, 12, 228  
 Tempelarchive 5, 7, 11, 252, 253  
 Tempelbibliothek 5, 254  
 Tempelinventar-Liste 255  
 Tempelritual-Papyri 11  
 Thebanische Ostraka 10  
 Thebanische Papyri 6, 7  
 Theologie 96, 114, 201  
 Tierheilkunde 214  
 Tiermächte 96  
 Tieropfer 104  
 Tore (der Unterwelt) 70, 72, 73, 77, 78, 79,  
   80  
 Totengericht 62, 182; s.a. negative Konfes-  
   sion und Jenseitsgericht  
 Totenstiftung 2
- Traumdeutungsbuch 8, 108, 237  
 Traumstele 174, 175  
 Tributlisten 4  
 Turiner Königspapyrus 9, 171, 172
- Udjahorresnet-Steile 256  
 Überlieferungspflege 256  
 Una-Biographie 191; Unterwelt 114, 118  
 Unterwelt 70, 71, 72, 74, 83  
 Urgewässer 73  
 Urgötterlehren 83, 94  
 Urhügel 64  
 Urzeit 97, 117
- Vergottung 54, 57, 62, 221, 225  
 Verklärte 64, 65, 71  
 Verklärungen 2, 54, 57, 61, 62, 83, 90, 91,  
   252, 257  
 Vermerke 261  
 Vernichtung des Menschengeschlechtes-Er-  
   zählung 152, 153  
 Vers 22, 39, 43  
 Versgruppe 22, 28, 43  
 Verspunkte 24, 29, 33  
 Verwandlungen 111  
 Vignetten (Tb) 62, 80
- Wahrheit und Lüge-Märchen 14, 164  
 Wahrsagerei 155  
 Washptah-Inschrift 151  
 Wasseruhren 202, 205, 206  
 Weisheitslehren 12, 113 114, 117, 125, 146,  
   182, 259  
 Weisheitsliteratur 82, 88, 140, 237  
 Weissagungen 11, 140, 144  
 Wenamun-Reisebericht 8, 11, 115, 165  
 Westcar-Märchen 107, 159, 160  
 „Westen“ 63  
 Wiedergeburt 55  
 Wissenlisten 229, 230  
 Wortakzent 22  
 Wortspiel 37, 47, 115  
 Wortwiederholung 40, 45, 48
- Zählungen (Steuererhebungen) 170, 171  
 Zäsuren 22  
 Zahlenmagie 111  
 Zahlensystem 208, 209  
 Zauber, Zauberkraft 56/57, 66, 68, 107, 108  
 Zauberbücher 260, 261; s.a. magischer  
   Schutz  
 Zaubersprüche 78, 80, 90, 108, 110, 216,  
   217, 239, 242, 247  
 „Zeitlehre“ 233  
 Zeitmessung 203, 206  
 Zwei-Brüder-Geschichte 10, 14, 15, 163, 164  
 „Zweiheber“ (2 Kola) 22, 25, 26  
 Zweisprachigkeit 229  
 Zweiwegebuch 18, 62, 65, 76, 77, 79, 108,  
   111

## II. Übersetzte Literaturzitate

- Admonitions: Gardiner 12, 1ff: — 141 (Spiegel)
- Amarnahymnen: Sandman, Texts from the time of Akhenaton 93, 16-17: — 40 (Fecht); Sandman, a.a.O. 93, 12-14: — 41 (Fecht); Sandman, a.a.O. 95, 18-96, 2: — 44, 49 (Fecht); ÄZ 85 (1960) 103 (Auszug): — 44 (Fecht)
- Amduat: Titel der Langfassung und der Kurzfassung: — 71 (Altenmüller)
- Amonshymnus: Pap. Leiden I 350, Kap. 60 (ÄZ 91, 47): — 39 (Fecht)  
Pap. Leiden I 350, Kap. 70 (ÄZ 42, 28): — 89 (Kees)  
Bologna 1094, 2, 3-2,7 (Fecht, Lit. Zeugnisse, 38): — 39 (Fecht)
- Amonsritual: „Spruch für das Herausziehen des Riegels“ und „Spruch für das Wegwischen der Fußspur“: — 101 (Kees)
- Amenemope-Lehre: Lange, IX, 7 und XVI, 14; XXVI, 13f.; XXV, 12; — 133 (Brunner)
- Anch-Scheschonkj-Lehre: Glanville, 4, 19; 6,1; 6,13; 10,13; 11,10; 21,20; 26,5-8; — 135 (Brunner)
- Anii-Lehre: Volten, IV, 2f.; VII, 16 — 131 (Brunner)
- Biographien: Mentuhotep (Auszug) — 185 (Otto) Una (Auszug) — 191 (Spiegel)
- Coffin Texts: CT Sp. 33 (I, 119d — 120a) — 40 (Fecht)  
CT Sp. 53 (I, 240d) — 67 (Kees)  
CT Sp. 60 (I, 252 d-e) — 67 (Kees)  
CT Sp. 62 (I, 265 a-c) — 64 (Kees)  
CT Sp. 105 (II, 112a) Spruchtitel — 67 (Kees)  
CT Sp. 114 (II, 113e) — 64 (Kees)  
CT Sp. 118 (II, 140 a-b) — 63 (Kees)  
CT Sp. 157 (II, 326ff) — 153 (Spiegel)  
CT Sp. 174 (III, 59 d-e) — 63 (Kees)  
CT Sp. 254 (III, 357a) Spruchtitel — 63 (Kees)  
CT Sp. 335 (IV, 286-288) — 47 (Fecht)  
CT Sp. 577 (VI, 193n) — 77 (Altenmüller)
- Gebel-Barkal-Stele: Einleitung — 176 (Otto)
- Kadeschgedicht: (Auszug) nach Erman, Lit. 329ff — 177 (Otto)
- Königshymnen: Abydos-Tempel (Inscription dédicatoire Z. 36) — 89 (Kees)  
Karnak-Tempel, Hatschepsut (Auszug) — 89 (Kees)
- Lebensmüder: 1. Abschn. und 2. Abschn., jeweils 1. Strophe — 193 (Spiegel); 3. Abschn. und letzter Abschn. — 193/194 (Spiegel)
- Maneroslied: (Auszug) — 192 (Spiegel)
- Pap. Anastasi IV (Brief): 4,8-4,11: — 31 (Fecht)
- Pap. Berlin 10 499 (Sinuhe): Einleitung — 32 (Fecht)
- Pap. Berlin 10 499 (Sinuhe): 151-156: — 41 (Fecht)
- Pap. Carlsberg: 2,41: — 204 (Schott); 30,49: — 206 (Schott)
- Pap. Chester Beatty I: (Liebeslieder) 17,6,7: — 195 (Spiegel); Schott, Liebeslieder 39ff, Lied Nr. 4 — 196 (Spiegel)
- Pap. Chester Beatty IV; Rs. 2,7-3,11: — 138 (Brunner)
- Pap. Chester Beatty VIII: (Zaubertext) Rs. 7,7: — 112 (Grapow/Westendorf)
- Pap. Harris 500 (Liebeslieder): Schott, a.a.O. 56, Lied Nr. 2 — 197 (Spiegel)
- Pap. Insinger: 23,23: — 136 (Brunner); 19,12; 19,18: — 137 A2 (Brunner); 23,9; 33,9: — 137 (Brunner)
- Pap. Petersburg 1115: (Schiffsbrüchiger) Einleitung — 32 (Fecht)
- Pap. Sallier I: (Auszug) (Lit. Zeugnisse 74f.) — 39 (Fecht)
- Psalm 1: — 34 (Fecht)
- Psalm 137: — 35 (Fecht)
- Ptahhotep: Dévaud, 29-32: — 119 (Brunner)  
Dévaud, 88f. — 119 (Brunner)  
Dévaud, 115f. — 132 A1 (Brunner)  
Dévaud, 545f. — 123 (Brunner)  
Dévaud, 608f. (Pap. Prisse 18,7) — 231 (Morenz)  
Fecht, Der Habgierige und die Maat, 18-20, 24-25: — 38 (Fecht)
- Pyramidentexte: Pyr. 35 b-c — 90 (Kees); Pyr. 59a — 102 (Kees); Pyr. 61a — 101 (Kees); Pyr. 63c — 54 (Kees); Pyr. 65a — 54 (Kees) und 261 (Schott); Pyr.

- 78a-b — 90 (Schott); Pyr. 196-197 — 85 (Kees); Pyr. 231 — 55 (Kees);  
 Pyr. 255b-c — 59 (Kees); Pyr. 304b — 54 (Kees); Pyr. 306a-b — 55  
 (Kees); Pyr. 308b-d — 55 (Kees); Pyr. 323 — 55 (Kees); Pyr. Spruch  
 219 — 190 (Kees); Pyr. 386a — 57 (Kees); Pyr. 393 — 87 (Kees); Pyr.  
 572a-e — 54 (Kees); Pyr. 575a-577d: — 149 (Spiegel nach Sethe, Komm.  
 Pyr.); Pyr. 604f — 55 (Kees); Pyr. 627a — 97 (Schott); Pyr. 749d-c  
 — 58 (Kees); Pyr. 784a-785d: — 85 (Kees); Pyr. 809b — 55 (Kees);  
 Pyr. 834a-b — 45 (Fecht); Pyr. 840a-c und 830a-b: — 101 (Kees); Pyr.  
 855a-b — 57 (Kees); Pyr. 855a-856e: — 112/113 (Grapow/Westendorf);  
 Pyr. 878a-b: — 55 (Kees); Pyr. 892a-c: — 57 (Kees); Pyr. 924a-b: —  
 56/57 (Kees); Pyr. 953b-c: — 39 (Fecht); Pyr. 956a-b: — 87 (Kees);  
 Pyr. 959a-d: — 97 (Schott); Pyr. 1027a-c: — 109 (Grapow/Westendorf);  
 Pyr. 1146c — 57 (Kees); Pyr. 1382e — 56 (Kees); Pyr. 1428a-c: — 56  
 (Kees); Pyr. 1466c-d: — 54 (Kees); Pyr. 1544a-b: — 104 (Kees); Pyr.  
 1553b-1554a: — 87 (Kees); Pyr. 1615b — 97 (Schott); Pyr. 1641a-b: —  
 55 (Kees); Pyr. 1660a-1662c — 84 (Kees); Pyr. 1688a-b: — 55 (Kees);  
 Pyr. 1695a-c: — 47 (Fecht); Pyr. 1716a-b: — 58 (Kees); Pyr. 1877c-  
 1878c: — 54 (Kees)
- Sesostris III. — Preislieder: Leitmotive (nach Erman, Lit. 180/181) — 194 (Spiegel)
- Schabaka-Text: (Auszug) — 150 (Spiegel)
- I. Timoth.: 3,16 (liturgische Bekenntnisformel) — 36 (Fecht)
- Urk. I: 40, 46, 50, 57, 70, 75, 76, 80, 122, 133, 147, 198, 199, 201 (Soziale Pflichten des Grab-  
 herrn) — 184 (Otto)
- Urk. IV: 35, 67, 465, 474, 484, 957, 966, 974, 984 (Biographische Inschriften) — 186 (Otto)
- Urk. IV: 131, 486, 513, 540, 959, 992 (Biographische Phraseologie) — 187 (Otto)
- Urk. IV: 79f. (Thronbesteigungsanzeige Thutmosis I. an Turi) — 176 (Otto)
- Urk. IV: 82 (Stele Thutmosis I. vom 3. Katarakt) — 176 (Otto)
- Urk. IV: 116 (ÄZ 92,22f.) — 40 (Fecht)
- Urk. IV: 1165 (ÄZ 91,53) — 40 (Fecht)
- Urk. VI: 40 (Schutzzauber) — 104 (Schott)